

Universidad de Palermo.

Facultad de Ciencias Sociales.

Trabajo Final Integrador.

Cristales Rotos: Trauma Social e Identidad Personal en Sobrevivientes de la Shoáh.

Autor: Scaglia, Anne.

Tutora: Dra. Analía Brizzio.

ÍNDICE.

1. INTRODUCCIÓN.....	3
1.2. Planteo del Problema.....	5
2. OBJETIVOS.....	5
2.1. Objetivo General.....	5
2.2. Objetivos Específicos.....	6
3. MARCO TEÓRICO.....	6
3.1. Shoáh.....	6
3.2. Trauma. Conceptualización.....	9
3.2.1. Trauma Social. Conceptualización.....	12
3.3. Identidad. Conceptualización.....	16
3.3.1. Identidad y Memoria.....	18
3.4. Sistemas de Valores y Creencias. Conceptualización.....	20
3.5. Sentido de Religiosidad.....	23
3.6. Antecedentes en Materia de Investigación Científica.....	25
3.7. Síntesis.....	33
4. METODOLOGÍA.....	34
4.1. Diseño/Tipo de Estudio.....	34
4.2. Muestra/Participantes.....	35
4.3. Instrumentos.....	35
4.4. Procedimiento.....	35
5. DESARROLLO.....	36
5.1. Palabras Preliminares.....	36
5.2. Objetivo 1.	37
5.2.1. L.....	38

5.2.2. S.....	41
5.2.3. E.....	48
5.2.4. Reflexiones Finales.....	53
5.3. Objetivo 2.	56
5.5. Integración de los Objetivos.....	63
6. CONCLUSIONES.....	64
6.1. Resumen de Objetivos.....	64
6.2. Aporte Personal.....	65
6.3. Limitaciones.....	67
6.4. Juicio Crítico.....	69
7. Referencias Bibliográficas.....	69
Anexo: Desgrabación de Entrevistas.....	77

1. INTRODUCCIÓN.

La realización de la práctica de Habilitación Profesional V se realizó en una institución de la comunidad judía que tiene como objetivo el de favorecer las condiciones de vida de personas que viven en situación de riesgo y vulnerabilidad.

El eje de su tarea, desarrollada fundamentalmente mediante una estructura de trabajo en red que integra tanto trabajo profesional como voluntario, se centra en la lucha contra la pobreza, y se organiza en una serie de programas que cubren las áreas de educación, salud, vivienda, niñez y vejez.

Dentro del área de vejez cuenta con diversos programas destinados a adultos mayores, cuyo objetivo es asegurarles una mejor calidad de vida a través del cuidado de la salud y alimentación. En esta área se encuentra el Programa de Ayuda a Sobrevivientes del Holocausto¹. El Programa se centra en aquellas personas que viven en condición de riesgo, atendiendo a sus necesidades básicas y sociales.

La pasantía, de 280 horas, se realizó en el marco del mencionado Programa. Se asistió semanalmente a dos talleres, el de Literatura y el dedicado a la redacción de la revista E - ambos con entre 10 y 15 concurrentes-.

Se dictó un taller de computación, de dos horas, concurriendo de tres a cuatro personas en cada una de ellas. Asimismo, se realizaron visitas domiciliarias a aquellos adultos mayores que así lo solicitaran.

De la asistencia en particular al taller de la Revista E surgió el tema de este Trabajo Final Integrador. J -integrante del taller-, comentó que “ella se sentía como un cristal roto, que se puede volver a pegar, pero que nunca encaja bien del todo nuevamente y cuyas cicatrices resultan imborrables e indisimulables” -no puede dejar de asociarse esta expresión con la ineludible referencia a la denominada Noche de los cristales rotos², de 1938, la que, de

1 El Programa cuenta con el financiamiento de la Claims Conference -The Conference on Jewish Material Claims Against Germany-.

2 un pogromo instigado por el ministro de propagan Joseph Goebbels, por el que, todo a lo largo y ancho de Alemania, alguna manera, se terminaría constituyendo en el inicio material y simbólico del camino que conduciría hacia la Shoáh-. De allí nació la inquietud por reflexionar sobre las vicisitudes, cambios, construcciones y reconstrucciones por las que atraviesa la identidad personal de un individuo; en particular, tras haber padecido la situación límite del trauma social que implicó el genocidio perpetrado por la Alemania Nazi.

Se parte de la convicción de que tratar de entender estos procesos in extremis pueda colaborar para echar luz sobre la plasticidad de la capacidad humana tanto para nutrirse como para resistir al medio.

En el apartado 1.2 se busca a la vez profundizar la idea que guía esta investigación, determinar el enfoque que se adoptará en las siguientes secciones y presentar un sucinto, pero a la vez imprescindible, contexto histórico en el que los acontecimientos mencionados tuvieron lugar.

Se desarrollan posteriormente los objetivos a los que se busca responder con esta investigación y el marco teórico de los mismos, es decir, se definirán los principales conceptos incluidos en los objetivos -trauma social, identidad personal, sentido de la religiosidad y sistema de valores y creencias-. Así como también se abordará el estado del arte de cada uno de ellos y un recorrido histórico, cuando resulte oportuno.

El apartado referido a la metodología describe la que se desarrolló en este trabajo que incluye tanto el tipo de estudio que constituye, los participantes con los que se contó, y los instrumentos y procedimientos utilizados.

Finalmente se presenta tanto el desarrollo de la investigación comprendiendo los resultados de la misma y el correspondiente análisis de los datos manejados, como las conclusiones, en las cuales se intentará reflexionar sobre el cumplimiento o no de los objetivos planteados e incorporar un aporte personal a la temática tratada. se prendieron fuego a más de cuatrocientas sinagogas, se saquearon más de siete mil quinientos negocios y otras propiedades judías, se asesinaron a por lo menos cien judíos y a treinta mil se los detuvo y deportó a campos de concentración; más allá de las tropas del partido nazi, se comprobó participación de población civil en las agresiones, y no hubo protestas significativas por parte de las iglesias.

1.2. Planteo del Problema.

Este trabajo explorará principalmente los conceptos de trauma social, identidad personal -comprendiendo las vinculaciones religiosas y el sistemas de creencias y valores de los entrevistados- y holocausto, teniendo en cuenta que estas personas pasaron por situaciones extremas de persecución, pérdida humanas, económicas, sociales y culturales, y la migración forzada.

Fenómenos todos atravesados en una etapa de particular vulnerabilidad como es el de la niñez. Cabe señalar que la problemática identitaria se desarrollo fuera de su ámbito sociocultural, en otro lengua y bajo particulares circunstancias históricas, como es el paso de la modernidad tardía a la posmodernidad.

Esta confluencia de circunstancias históricas y personales extremas parece hacer del tema planteado un área de potencial fecundidad, área que será abordada desde una conceptualización de la identidad a partir de los procesos de descentralización, fragmentación y pluralización que sufre la posmodernidad, y entendiendo, al mismo tiempo la idea de trauma social como aquella vivencia traumática que pone en cuestionamiento la continuidad misma del grupo social al cual afecta.

2. OBJETIVOS.

2.1. Objetivo General.

Caracterizar el impacto de la Shoáh en la identidad intrapersonal e intrasocial de los sobrevivientes entrevistados, en lo relativo tanto a su vinculación religiosa como a las creencias y valores desarrollados desde el hecho traumático, en tanto irrepetible e inasimilable para una comunidad en su conjunto -esto incluye también a la sociedad alemana-.

2.2. Objetivos Específicos.

-Investigar acerca de la influencia de la Shoáh como elemento identitario en los sobrevivientes entrevistados.

-Indagar sobre el impacto del hecho traumático en las creencias y valores sostenidos por la población entrevistada a lo largo de sus vidas.

-Analizar la influencia de la Shoáh en el sentido de religiosidad de los entrevistados.

3. MARCO TEÓRICO.

3.1. Shoáh.

El término Holocausto, según Corominas y Pascual (1997), tiene su origen en el griego antiguo holos que significa “entero” y deriva hasta el latín tardío en holocaustum con el significado sacrificial de “abrasar a la víctima por entero”.

Otras versiones señalan que Holocausto es una traducción de la palabra hebrea Olah y hace una referencia similar a la anterior: ofrenda completamente consumida por el fuego. Shoáh es un término hebreo que significa “catástrofe”, “aniquilación”, “masacre” y que adquiere significación precisa equivalente a Holocausto a partir del propósito de la aniquilación judía por los nazis. Es utilizado para designar específicamente el período de horror sufrido por los judíos bajo el régimen nazi.

Tratando de hacer una síntesis muy apretada, se puede decir que estos términos aluden a lo que el estado nazi, durante la segunda guerra mundial, denominó la Solución Final de la cuestión judía.

A partir de 1933, con el ascenso de Hitler a la cancillería de Alemania, se fueron desarrollando paulatinamente las políticas criminales contra la población judía, teniendo como objetivo dejar a Alemania en un estado de judenrein, es decir “limpia de judíos”. Para ello hicieron, de más en más, imposible la vida en territorio alemán para ellos. Pero la decisión final de encarar el exterminio definitivo de dicha población no fue tomada hasta 1941, encargándosele a Heinrich Himmler su diseño y organización administrativa, bajo la denominación de Solución Final de la Cuestión Judía.

En Septiembre de 1935, se aprueba la Ley para la protección de la Sangre Alemana y del Honor Alemán -prohibición de matrimonio o de relaciones sexuales entre no- judíos y judíos, los judíos no podían contratar personal no judío, no eran considerados ciudadanos del Reich, es decir tener un cargo público, entre otras muchas cosas más-.

En 1938 más del 25% de los judíos alemanes habían abandonado el país. Este número no fue mayor a causa de las dificultades que otros países los admitiesen como inmigrantes o refugiados. Esta dificultad tuvo como motivo la gran depresión económica mundial de los años 30, pero evidentemente no fue ésta la única razón. La Conferencia de Evian en 1938, con la presencia de 32 países líderes, marca el fracaso de la ayuda de la comunidad mundial para con el pueblo judío ya que allí se expresaron la compasión por los judíos a la vez que el rechazo a recibirlos.

Ese año Alemania anexa a Austria y 185.000 judíos se agregan a su órbita, empezándose a implementar con dicha población la que luego sería la principal herramienta utilizada por la política nazi para deshacerse primero de la población judía de sus propios territorios y posteriormente de los anexados: la deportación masiva a campos de trabajos forzados, de exterminio y a guetos.

El 10 de Noviembre de ese mismo año tendría lugar la ya mencionada noche de los cristales rotos, el pogromo instigado por el ministro de propaganda Joseph Goebbels que resultaría un paso fundamental en el camino hacia la consumación de la Shoáh, por el que, todo a lo largo y ancho de Alemania, se prendieron fuego a más de cuatrocientas sinagogas, se saquearon más de siete mil quinientos negocios y otras propiedades judías, se asesinaron a por lo menos cien judíos y a treinta mil se los detuvo y deportó a campos de concentración. Más allá de las tropas del partido nazi, se comprobó participación de población civil en las agresiones, y no hubo protestas significativas por parte de las iglesias. A partir de ese momento, Reinhard Heydrich asumiría la coordinación centralizada de la llamada Cuestión Judía, y se pondría prácticamente fin a toda actividad empresarial, a la libertad de movimiento y a sus relaciones con el resto de los alemanes por parte de la comunidad judía. Continuarían una serie de medidas que irían incrementando el aislamiento, persecución y estigmatización de la población judía: el 30 de Abril de 1939 se promulgaría una ley que prohibía a judíos y no judíos compartir el mismo bloque de pisos, creándose, en consecuencia, casas y guetos judíos en las grandes ciudades -ese mismo año, 78000 judíos abandonarían Alemania, confiscándoseles todo objeto de valor-; el 12 y 13 de Febrero de 1940 comenzaron las deportaciones de los judíos alemanes; en Septiembre del 41 entró en vigor la obligatoriedad de lucir la estrella de David amarilla, en Octubre del mismo año se les prohibiría la emigración, en Diciembre se promulgaron leyes por las que prácticamente se les condenaba a muerte por cualquier infracción -creándose, ese mismo año 1941, tres campos de exterminio masivo en Polonia, implementado a través del gas Zyklon B- y en Marzo del 42 se les obligó a marcar con una estrella de papel blanco todo hogar judío. El año 1942 marcó la multiplicación de los campos, como así también las deportaciones, y los judíos eran perseguidos no sólo en Alemania sino también en todos los países que fueron ocupando. El plan pasó a ser hacer desaparecer a los judíos en toda Europa (Rafecas, 2012).

Esta síntesis por demás escueta, trata de dar cuenta del plan de aniquilamiento de la población judía de Europa -y en el que creció la población entrevistada-, que efectivamente culminaría con el asesinato de sus tres cuartas partes, un total de 6 millones de individuos, la mayor parte de los cuales a través de la amplia red de campos de exterminio instalada a lo largo de Europa.

Cabe agregar que el genocidio a manos del Tercer Reich alcanzaría la cifra total de 12 millones de víctimas -cifra que no incluye, por supuesto, las víctimas de la propia guerra expansionista iniciada por Alemania-, incluye a 800.000 gitanos, a 4 millones de prisioneros de guerra soviéticos o víctimas de la ocupación, civiles polacos e individuos calificados como anormales de distintas nacionalidades -presos políticos, homosexuales, discapacitados físicos y psíquicos, delincuentes comunes- que también resultarían alcanzados por el plan criminal nazi (Rafecas, 2012).

3.2. Trauma. Conceptualización.

En lo relativo al concepto de trauma, del que parte la problemática central de este trabajo, convendría aclarar que su origen proviene del ámbito físico, Corominas y Pascual (1997) sostienen que deriva del griego *traumat* que significando herida en el tejido humano. Vulgarmente se entiende por trauma psíquico a todo evento que amenaza profundamente la vida o el bienestar de una persona -encontrándose por fuera del ámbito de la experiencia

normal para el grupo social al que el individuo pertenece-, con perjuicio consecuente en su aparato psíquico, y en su vida emocional y conductual (DSM-IV-TR, 2003).

A partir de los criterios diagnósticos del DSM-IV-TR (2003) del trastorno por estrés postraumático -junto al trastorno por estrés agudo, las dos principales psicopatologías consecuentes a la exposición a tales situaciones extremas y a la irrupción de un trauma psíquico en un individuo-, se lo puede entender como aquella exposición personal directa -o narración del mismo- a un suceso que implica una amenaza real o potencial de muerte o grave daño u otras amenazas a la integridad física de la propia persona u otras allegadas.

El concepto de trauma guarda un lugar central todo a lo largo del desarrollo de la obra de Freud, de principio a fin, de sus Estudios sobre la histeria (1895/1967) a Moisés y la religión monoteísta (1939/1967), en la que lo define como “un aflujo excesivo de excitaciones que resulta intolerable para el psiquismo”: se trataría de un experiencia vivida que, en muy poco tiempo, aporta un aumento de la excitación en la vida psíquica del sujeto que toda posibilidad de elaboración resulta infructuosa; el psiquismo, al no lograr descargar un cúmulo de excitación de tal intensidad, no tendría la capacidad de controlarla, lo que originaría efectos patógenos duraderos. Es decir que, en la génesis del trauma, no sólo debe haber un conflicto interno de emociones que produce una acumulación de energía, sino, además, una falencia en el uso o descarga de esa energía que lleva ese conflicto hacia una consciencia que no lo tolera, generándose consecuentemente los síntomas con que la consciencia busca evitar su develamiento y que, a su vez, afectan las fuerzas psíquicas del individuo. Freud muestra una firme convicción en la existencia persistente de lo traumático que, aún siendo imposible de decir y tolerar, pueden cargarse de un sentido. Este sentido se torna sin embargo extraño al sujeto como indicación de su proveniencia traumática.

Más allá del principio del placer, (1920/1967) se convertiría en la elaboración más extensa y sostenida de Freud de la neurosis traumática, afirmando que el trauma constituye la respuesta del organismo a una excitación excesiva del mundo externo que rompe la barrera protectora del yo y que sobreviene de manera tan repentina que no es completamente asimilada por éste. El yo -contradiendo la economía mental del principio del placer- se vería en la necesidad de repetir la experiencia a través de pesadillas, flashlights, o acciones conscientes o inconscientes con el objeto de conocer y dominar la experiencia el evento. Sin embargo, la repetición de la experiencia no lograría captar ese conocimiento y terminaría formándose una conducta compulsiva precedida por ataques de ansiedad. Ya en la actualidad (Ortega, 2008), se considera las dos consecuencias fundamentales de los acontecimientos traumáticos: la creación o la disolución de identidades. Si el trauma social es una experiencia que amenaza la identidad, entonces son dos sus antagónicos efectos: uno, el debilitamiento o disolución de una identidad establecida; el otro la promoción o consolidación de una nueva identidad. En primer lugar, el trauma podría debilitar o hacer inviable una identidad establecida cuando los elementos que la constituyen se hacen insostenibles en el nuevo contexto de recuperación. Pero el trauma también propiciaría la creación de nuevas identidades o la revisión y reinención de identidades colectivas previas. Las víctimas encontrarían la posibilidad de construir lazos silenciosos, que los identifica -en cuanto supervivientes-. Es posible que semejante incidencia del trauma en la identidad de los sujetos sea debido a lo que plantea Puget (2005), quien sostiene que el trauma inviste de nuevo lo que se llama la falta primitiva o

aquella vivencia ligada a una pérdida irreparable, la que por otro parte es la que da al ser humano su humanidad -lo humano reside en su propia falla-. Sería así posible que el trauma no sólo descubra faltas sino que remita a un desamparo originario que se inscribe como un exceso, como una marca propia en base a la cual se producen nuevas organizaciones y se originan significaciones desconocidas. En la misma línea, Veto (2011) considera al trauma como estableciendo un corte en la continuidad de la experiencia -se produciría una desubjetivación, una fractura en la continuidad de la identidad y de la experiencia-, subsumiendo, por un tiempo al menos, todas las energías disponibles del aparato psíquico o del cuerpo social. Cuando Kaufman (1998) postula que el trauma, efecto de lo inesperado y violento, y provocado por catástrofes sociales reales, resulta desestructurante de la subjetividad, coincide con Veto en que no logra ser incorporado a la experiencia del sujeto; por su interrupción y por la intensidad de lo que provoca se convierte en ajeno al sujeto para quedar fuera de todo sentido o inscripción subjetivos. Algo se desprende del mundo simbólico, queda sin representación y a partir de entonces ya no será vivido como perteneciente al sujeto, quedará ajeno a él. Lifton (1979), quien viene estudiando el fenómeno del trauma desde hace muchos años, en diferentes culturas y situaciones, también enfatiza que la ruptura y discontinuidad tanto del aparato psíquico, como así también del entorno social, cultural e histórico, es característico de lo traumático, siendo la necesidad de mantener la integridad de la persona lo que da lugar a una situación momentánea de anestesia psíquica en estas situaciones, mismo factor que posibilitará el insight y elaboración de lo sucedido. Lo mismo que Benyakar (2000) quien, siguiendo las elaboraciones iniciales de Freud, define a lo que llama como vivencia traumática como el colapso de las relaciones entre lo psíquico, social, temporal y espacial, una vivencia a-verbal de vacío que irrumpe intempestivamente, un agujero en el psiquismo que se produce porque el impacto, entre lo acaecido y lo vivenciado, no pudo ser metabolizado. Entiende entonces a la vivencia traumática como el momento puntual y casual en que todos los planos estructurales que forman parte de la personalidad, sucumben ante la potencialidad intrusiva del estímulo -que en ese momento funcionó como amenaza catastrófica-, lo que impide su anticipación posible. Calhoun y Tedeschi (2004), profesores de la Universidad de Carolina del Norte, encaran la cuestión del trauma en otra dirección; lo hacen como un factor de desarrollo, postulando el surgimiento de un crecimiento postraumático (consecuente de la tentativa de adaptación o enfrentamiento del mismo), vinculado tanto a la manera en que la persona se concibe a sí misma como en su relación a los otros. Los reportes de crecimiento a continuación de un trauma superarían ampliamente los reportes de desórdenes psiquiátricos. En ese mismo sentido, Poseck, Carbelo Baquero y Vecina Jiménez (2006) plantean que la aproximación convencional a la psicología del trauma se ha focalizado exclusivamente en los efectos negativos del suceso en la persona que la experimenta, con el desarrollo del trastorno de estrés postraumático o sintomatología asociada, pero sostienen que en la mayoría de los casos no es así -entre aquellas que lo padecen, la mayoría se recupera de forma natural en poco tiempo, retomando su nivel normal de funcionalidad- y que algunas personas incluso son capaces de, encontrando recursos latentes e insospechados, afrontar, resistir, adaptarse, aprender, crecer y beneficiarse de tales experiencias, encontrándole sentido. Entienden por crecimiento postraumático -o resiliencia, en su acepción francesa- al cambio positivo que un individuo experimenta como resultado del proceso de lucha que emprende a partir de la vivencia de un suceso traumático.

3.2.1. Trauma Social. Conceptualización.

Establecido ya el amplio espectro de lo que implica la conceptualización de idea de trauma, se apunta a continuación a establecer en particular los alcances del concepto de trauma social.

En la actualidad (Ortega, 2011), postula la noción de trauma social para designar los procesos y los recursos socio-culturales por medio de los cuales las comunidades encaran la construcción, elaboración y respuesta a las experiencias de graves fracturas sociales, fracturas que se perciben como moralmente injustas, y que se elaboran en términos colectivos y no individuales. Se trata de acontecimientos que arrasan el mundo tal como era conocido, interrogando sobre no sólo la viabilidad de la comunidad sino de la vida misma, y sufriendo las víctimas tanto un cambio de identidad y de vinculación con los otros, como de una perspectiva del mundo. Toma de Kai (Erikson, 1994) la idea de que el trauma social implica una ética diferente a la suma de las heridas personales que lo constituyen: la violencia social trabajaría sobre el tejido comunal sustrayéndole a sus miembros herramientas para habitar el mundo, dañando los lazos comunales y generando un clima emocional que consume los recursos, el haber socio-cultural de la comunidad.

Loriga (2012) plantea que esta difusión de la noción de trauma indica que nos hemos vuelto más sensibles a la forma en que ciertos eventos históricos perturban gravemente las capacidades de simbolización de los individuos, atacando su capacidad de pensamiento. Sería a partir de esta toma de consciencia que se ha empezado a ampliar la cuestión del trauma del plano individual al colectivo. En los últimos decenios, este concepto habría tomado crecientemente una dimensión de grupo: se habla de traumatismo secundario para la familia, de fatiga de compasión o burn-out para los profesionales, de transmisión intergeneracional entre los descendientes de la segunda y tercera generación. A partir de la constitución bipolar de la identidad personal, resultaría legítimo traspasar al plano de la memoria colectiva y de la historia las categorías patológicas propuestas por Freud. Eyerman (2001) plantea que hay diferencias entre el trauma tal como afecta a individuos y como proceso cultural. Como proceso cultural, el trauma está mediado por varias formas de representación y vinculado a la reformulación de la identidad y la memoria colectivas. En oposición al trauma físico o psicológico, el cual implica una herida y la experiencia de gran angustia emocional en un individuo, el trauma cultural referiría a una dramática pérdida de identidad y sentido, un desgarramiento en el tejido social, afectando a un grupo de personas que ha alcanzado cierto nivel de cohesión. Mientras puede ser necesario establecer algún evento como la causa significativa, su sentido traumático necesitaría ser establecido y aceptado, en lo que constituye un proceso que requiere tiempo, así como mediación y representación, es decir que el trauma nacional o cultural debería ser entendido, explicado y hecho coherente a través de la reflexión y el discurso público -en el cual las representaciones de los medios de comunicación masivos jugarían un rol decisivo-. El autor termina por definirlo como un recuerdo aceptado y acreditado públicamente por un relevante grupo de pertenencia, que evoca un evento o situación con efectos negativos, representado como indeleble y considerado como amenazante para la existencia de la sociedad o violador de uno o más de sus presupuestos culturales fundamentales. Lo llama proceso traumático cuando la experiencia colectiva de disrupción masiva y crisis social se transforma en una crisis de sentido e identidad que necesita narrar nuevas bases para reconfigurarla.

Kovalskys (2006) plantea que el daño producido por la violencia institucionalizada a sujetos concretos se extiende a los miembros de la sociedad en su conjunto, a las estructuras que los albergan, a las normas que rigen su convivencia y a las instituciones que regulan la vida ciudadana en base a valores y principios que fueron hegemónicos; es decir, que se trataría de un proceso de alteración profunda de la institucionalidad política, cultural y social y por ello no podría ser pensado sólo en relación a las víctimas directas.

Ortega (2008), entiende que el concepto de trauma sólo cobra sentido en el momento en que un espacio social concreto, generalmente una comunidad, y los juegos de lenguaje que la definen como una forma de vida, experimentan una desestructuración devastadora -el acontecimiento no sería sólo lo que provoca la ruptura, sería igualmente lo que regresa, el asedio-. Acontecimientos que presentan dinámicas que rebasan los criterios de previsión de la comunidad e incluso interrogan no sólo sobre la viabilidad de la comunidad sino de la vida misma, definiéndose no tanto por el final del consenso social ni por la destrucción de la comunidad, como por la desaparición de criterios. La memoria afectiva de la experiencia sería tan intensa que asedia a los sobrevivientes y estructura, incluso de manera silenciosa y frecuentemente imperceptible, el presente colectivo y moldea los horizontes de expectativa. Kansteiner (2004) contempla la posibilidad de que la idea sobre la tardía construcción del Holocausto como el evento central del siglo veinte esté inextricablemente vinculada a la ascensión del concepto de trauma como una de las categorías interpretativas clave de la política y cultura contemporánea.

En el curso de tales esfuerzos, representantes de tradiciones intelectuales y epistemológicas diferentes -quienes, por otro lado, no siempre acuerdan sobre el estatus de la realidad y de la ciencia-, habrían llegado a confluir con el concepto de trauma como el signo de nuestros tiempos. Desgraciadamente, el creciente cuerpo de trabajos habría creado un concepto de trauma cultural, estética, moral y políticamente impreciso, el que daría lugar a una escasa reflexión sobre las repercusiones sociales y culturales del trauma histórico. Considera el autor que el paradigma del trauma puede pronto colapsar como resultado de esta sobre-extensión, pero admite que convertir al trauma en una condición humana general fue una gran estrategia para despertar alerta respecto al sufrimiento de víctimas olvidadas. Pero son muchos los autores que coinciden con Kansteiner respecto a la importancia seminal adquirida en los últimos decenios por la Shoáh y el concepto de trauma. Hobsbawm (1994) señala que vivimos en la era de los eventos traumáticos, Bohler (2007) que las catástrofes extremas del siglo XX hicieron del trauma su elemento más notorio, generando una creciente necesidad de investigarlo y comprenderlo, y Ortega (2008) que en los últimos veinte años ha aparecido una cantidad muy importante de bibliografía en humanidades y ciencias sociales sobre lo que se dio en llamar experiencias traumáticas colectivas, al punto de dar nacimiento a un campo de convergencias al que denomina estudios en torno al trauma social; en este marco, Meghnagi (2009) propone que en la crisis de la caída de las grandes ideologías narrativas del siglo veinte, la memoria de la Shoáh ha terminado llenando un agujero de la identidad y del pertenecer. Weisz (2010) postula a la Shoáh como lugar de tropos universal del trauma histórico, especificando que las tensiones y desplazamientos que se producen en torno a la memoria de un hecho traumático implican que un colectivo social -al igual que los individuos- requiere de un período de tiempo hasta poder comenzar a procesar los acontecimientos traumáticos de su historia, resultando los traumas sociales una manifestación de tensiones profundas de la

sociedad -y existiendo una limitación estructural para que su esencia se diluya en esa misma sociedad-. Coincide Feiersten (2007) en que los genocidios son una posibilidad de resolución material y simbólica de los nudos contradictorios de la lógica del poder de la sociedad en la que tienen lugar.

Entiende Weisz (2010) que si el discurso memorial instalado identifica el horror con un colectivo acotado al que se le imputan los crímenes, es porque sigue siendo intramitable - como habría ocurrido con los juicios de Nuremberg-, porque la esencia convulsiva de la Shoáh hace que siga planteando dificultades en ser representada.

3.3. Identidad. Conceptualización.

El segundo eje principal abordado por este trabajo, implica la noción de identidad, con lo cual se la tratará de definir, buscando entender luego cómo se puede ver afectada por las nociones de trauma y trauma histórico definidas oportunamente.

No se puede comenzar este apartado sin hacer referencia a la conceptualización del psicoanalista postfreudiano, y autor de la teoría del yo,

Erik Erickson (1956), citada deliberadamente en el ámbito de las ciencias sociales como un referente indiscutible; Erickson postula que la identidad se da como el resultado de tres procesos: biológico, psicológico y social, los cuales estarían en una interacción ininterrumpida de todas las partes y en una dependencia permanente de todos sus procesos. La identidad contendría la historia de la relación entre el individuo y su sociedad, y la forma particular de solución encontrada frente a sus problemas, los cuales serían tanto registrados en la identidad como crearían a su vez una cierta identidad: la Gestalt o conformación de identidad reflejaría la agrupación de elementos representativos de las fuerzas sociales al interior del individuo, así como la identidad explicaría en cierta forma cómo se construyen los valores que conforman la cultura (Erikson, 1956). Kaes (2002) propone, en sintonía, a la identidad como un concepto multidimensional de gran complejidad, con dos raíces que lo compondrían: el *autos griego*, que excluye la alteridad y se refiere sólo a sí mismo y el *autos latino*, de donde provienen la identidad e identificación, entretejiéndose la vertiente intrapsíquica de la identidad con la intersubjetiva en un proceso marcado por permanencias y novedades; de esta manera, la identidad sería también la forma en que el sujeto se vive a sí mismo en relación a los otros y el mundo, operando en dicha percepción de sí factores intrapsíquicos, familiares, grupales e institucionales, es decir, sus múltiples pertenencias. En el mismo sentido piensan la identidad Berger y Luckman (1988), cuando plantean que su construcción es un fenómeno que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad, a través de un proceso de individualización de los propios actores para quienes, en opinión de Giddens (1995), resulta fuente de sentido.

Sánchez Garrido (2007) constituye un exponente de la postura más clásica y cuestionada respecto a la identidad, aquella que implica la permanencia de una tradición con rasgos comunes y constantes, un sí mismo que conlleva la continuidad de una realidad. Refiriéndose específicamente al concepto de identidad cultural, plantea que en la postmodernidad existe una profunda aversión al mismo, producto del odio moderno y postmoderno a la metafísica: así como la Ilustración habría atacado el principio de causalidad, la filosofía postmoderna haría lo propio con el concepto de identidad.

Considerándolo el nuevo enemigo a batir, le opone al concepto filosófico clásico de identidad, el de diferencia -tomando como referencia a Derrida -1998-, para quien el ser es diferencia y, consecuentemente, irreductible a la identidad, proponiendo, en cambio, la superación de la metafísica a través de la deconstrucción-.

En la identidad se busca lo idéntico. El posmodernismo ataca particularmente la identidad en pos de lograr lo múltiple y lo diverso. La deconstrucción propuesta por Derrida, sería el modo de arribar a esto. Por su parte, Urcola (2010) plantea que este repentino interés, en la actualidad, de las ciencias sociales respecto al concepto de identidad está vinculado al desmoronamiento de las instituciones -familia, Estado, Iglesias- sobre las que se irguió la sociedad moderna; en la postmodernidad, que Bauman (2005) llama modernidad líquida, el mundo estaría rebanado en fragmentos de escasa coordinación, no pudiendo los individuos dejar de pasar por más de una comunidad de ideas y principios -el héroe de la modernidad líquida sería una suerte de individuo sin trabas que flota a su libre albedrío, sin quedar fijo e inflexiblemente identificado a nada-. Circunstancias que dejarían en evidencia a la identidad como una construcción social, negociable y revocable: la fragilidad y la condición por siempre provisional de la identidad ya no se podría ocultar (Estrada Alsina, 2006). En este sentido, el debate actual sobre las identidades (Urcola, 2010) referiría al desvanecimiento de la jerarquía de identidades modernas, asegurando que una vez que la identidad pierde los anclajes sociales que hacen que parezca natural, predeterminada e innegable, la identificación se haría cada vez más importante para unos individuos que buscan desesperadamente un nosotros al que puedan tener acceso.

Asimismo, Hall (2003), introduce a un sujeto postmoderno caracterizado por la presencia de identidades diversas, fragmentadas y descentradas, no poseyendo una representación unificada de lo que es y constituyendo la identidad no como un conjunto de cualidades predeterminadas sino como una construcción sin acabar, abierta a la temporalidad, la contingencia y la posicionalidad relacional.

Grimson (2004), por su parte, hace hincapié en la idea de las identidades como resultado de la sedimentación y la elaboración de experiencias históricas compartidas, en las cuales las representaciones sociales jugarían un papel constitutivo, como componentes de la cultura del grupo de que se trate, reflejando la internalización de un sistema de valores, normas y creencias. Coincide Ainsa (1996) planteando que el sentimiento de tener identidad está respaldado por la seguridad que brinda la pertenencia a un grupo cuya definición y cohesión descansa sobre un sistema común y orgánico de valores y de instituciones; pertenencia que habría propiciado formas de participación a nivel nacional fundantes de los referentes jurídicos y políticos de la ciudadanía, que funcionan como las características institucionales de la identidad que hoy estarían en crisis (junto al sistema compartido y al pasado común que sirven de referencia identitaria y que fundarían las creencias en que se apoya y se expresa la identidad).

3.3.1. Identidad y Memoria.

Ningún repaso por la actualidad del concepto de identidad puede soslayar la importancia que para su definición posee otro concepto en íntima vinculación: el de memoria. Así es que De Zan (2008) postula que la memoria es un elemento constitutivo de la propia identidad: un

sujeto que viviera solamente el presente, o el futuro, sin detenerse en recordar su pasado, no sabría quién es. Pero la memoria no sería su único componente, la cual se integraría con la comprensión del presente y la posesión de un proyecto. La dinámica de los cambios culturales de las sociedades actuales exigiría pensar y situar el núcleo de la identidad en el nivel más profundo de la subjetividad moral de la persona, en la identidad intersubjetiva de los significados lingüísticos y en el mantenimiento de la palabra dada, con lo cual la propia identidad se manifestaría como vinculada a la alteridad y abierta a la intersubjetividad universal. En ese mismo sentido, Gillis (1999) entiende que si bien la identidad, como se mencionó, es un término popularizado por primera vez por Erik Erickson a finales de la década de 1950 en conexión con el sentido individual de sí mismo, luego habría tomado una amplia variedad de significados, hasta convertirse en el más puro de los clichés que entiende que es en la actualidad. La vida paralela de estos dos términos alertaría sobre el hecho de que la noción de identidad depende de la idea de memoria y viceversa. Porque el significado esencial de cualquier identidad individual o grupal -un sentido de igualdad a través del tiempo y del espacio- sería mantenido por el recuerdo; y lo que es recordado estaría definido por la identidad asumida. Pero el hecho de que las identidades y memorias cambian a través del tiempo -siendo construcciones subjetivas- tiende a ser oscurecido porque suelen ser tratadas con el estatus de objetos materiales; remarca, entonces, el autor, sus características selectivas e inscriptivas, sirviendo a intereses particulares y posiciones ideológicas, e implicando y enmascarando una relación particular. Condición de construcciones políticas y sociales de las identidades y las memorias -sin existencia por fuera del lenguaje- que se estaría volviendo particularmente evidente hoy en día, momento histórico en el que las viejas bases de las identidades nacionales están volviéndose rápidamente indeterminadas por la globalización económica y la integración política transnacional. Y en el que la vida ya no podría seguir siendo vivida secuencialmente en una única línea temporal, resultando, a la vez, más global y más local, debido a que, en la actualidad, cada individuo pertenece simultáneamente a diferentes y variados grupos y situaciones, cada uno con su propia memoria e identidades colectivas, y en creciente proliferación ambas. Es decir que el mundo transnacional del capitalismo de principios del siglo veintiuno incrementaría el número de personas que son forzadas a tener múltiples identidades y memorias, resultando movidos de lugar y de tiempo constantemente; condición que habría producido una nueva autoconsciencia acerca de la identidad y la memoria, paralelamente al proceso de desnaturalización que han sufrido, con estudiosos de una amplia variedad de campos que estarían de acuerdo en que son subjetivas y construidas.

3.4. Sistemas de Valores y Creencias. Conceptualización.

Es imposible soslayar la importancia que poseen los sistemas de valores y creencias en la conformación de la identidad de cualquier sujeto, es por ello que a continuación se buscará definirlos. Esta tarea no es sencilla ya que, del universo simbólico y de lo sagrado mismo, los diferentes autores van trazando vías de acceso particulares a los conceptos. Esto no impide que en autores diferentes e incluso a veces en un mismo autor, estos conceptos aparezcan como equivalentes. Entre aquellos que toman posiciones particulares para articular diferentes conceptos, podemos mencionar a algunos autores como ejemplo. Conceptos nacidos de la desacralización del universo simbólico, podemos distinguir: al sistema de valores y creencias como lo entienden, Phillips y Brown (1991), como una concepción, explicación e interpretación del mundo -y su aplicación a las diferentes facetas de la vida: política, económica, religiosa,

moral, política, etc.- que una persona o sociedad se forman en una época determinada -y no necesariamente su consecuente elaboración filosófica explícita-, compuesta por percepciones y valoraciones del entorno que le permiten proveer un marco interpretativo de lo existente y su estructura.

Clemente Linuesa (1983) los caracteriza, no en tanto derivados de atributos divinos, sino como productos históricos de cada sociedad, transmitidos y asimilados por los individuos de diferentes maneras, a través de instituciones, hábitos, imágenes e ideas -una de las cuales es la escuela que, como tal, sistematiza la asimilación de determinados comportamientos, creencias y conocimientos-. Y de un modo no trascendente, se puede definir a las creencias (Gómez-Chacón, 2003) como esa parte del conocimiento, perteneciente al dominio cognitivo, compuesto por elementos afectivos, evaluativos y sociales y que se organizan en estructuras que permiten al individuo organizar y filtrar las informaciones recibidas, construyendo su noción de realidad y su visión del mundo; constituyen un esquema conceptual que filtra las nuevas informaciones sobre la base de las procesadas anteriormente, cumpliendo la función de organizar la identidad social del individuo y permitiéndole realizar anticipaciones y juicios acerca de la realidad.

Pero lo sacro permanece en Skirbekk (2010), quien refiere a las convicciones y convenciones con un sentido interno de sus propias premisas que se encuentran básicamente caracterizados por supuestos axiomáticos, no por derivaciones de otros supuestos. Son mantenidos tanto a través de argumentos como a través de rituales colectivos alrededor de lo sagrado. Son generalmente interpretados y promovidos por personas con un status especial y son típicamente empleados para enseñanzas morales y como soporte de una entidad sagrada que sirva a los fines de una sociedad más evolucionada.

En lo relativo al estudio de los valores, Castro Solano y Nader (2006) plantean que ha cobrado particular trascendencia en los últimos años dada la complejidad de la realidad mundial, con crisis y cambios constantes y profundos en los que las sociedades modifican su estructura, costumbres y sistemas de valores; en particular, el final del siglo XX habría estado caracterizado por la inestabilidad y la transitoriedad, en comparación a la estabilidad de creencias y significados de los siglos anteriores -crisis permanente de valores caracterizadas por el pluralismo y el relativismo moral-. Existirían numerosos abordajes para el estudio de los valores -sociológico, psicológico, antropológico-, entre los cuales, el filosófico habría entendido a los valores desde el punto de vista de las virtudes, en íntima vinculación con la ética y la moral; sería recién en las décadas del ochenta y del noventa del siglo pasado cuando se habrían empezado a desarrollar teorías transculturales integradas sobre el análisis de los valores a nivel personal y cultural, con el objetivo de determinar dimensiones comunes que posibiliten la comparación entre individuos y grupos sociales.

En este sentido, el estudio de Rokeach (1973) habría resultado fundacional, entendiendo a los valores como creencias organizadas jerárquicamente en un marco cultural, que sirven, en el sistema de la personalidad, como guías motivacionales del comportamiento humano, definiendo la forma de interpretar y predecir las actitudes de los demás y sus conceptos del bien y del mal, resultando adquiridas en los procesos de socialización primaria y secundaria -es decir, que resultarían dependientes de factores políticos, sociales y económicos-.

Se constata también la intercambiabilidad de los términos en un mismo o diversos autores. Schwartz (1994) propone un modelo -en base a la anteriormente mencionada encuesta de valores de Rokeach de 1973- por el que los valores serían metas deseables, variables en su grado de importancia, que orientan la vida y las conductas de un individuo o institución, encontrando diez valores subyacentes a todas las culturas estudiadas, los cuales se agrupan en dos bipolaridades -autotrascendencia/autopromoción y conservación/apertura al cambio- y definen intereses, es decir, los aspectos sociales y culturales más generales -que pueden ser individualistas, colectivistas o mixtos-. Es decir que se concibe a los valores como entidades cognitivas, creencias o conceptos, referidos a ciertos objetos y que sirven de criterio en la selección y evaluación de conductas que, en la medida que están orientadas a la satisfacción de necesidades humanas universales, definen diferentes dominios motivacionales en los cuales agruparlos -trascienden las situaciones específicas y están ordenados entre sí por importancia relativa-. Valores que pueden agruparse en dos grandes categorías, de acuerdo al objetivo o meta que persigan: valores terminales son los que representan objetivos, entendidos como valores de meta y valores instrumentales son los que representan modos de comportamiento.

Los valores serían respuestas que las personas y grupos deben dar frente a tres requisitos universales, anteriores a la existencia de los individuos y frente a los cuales, para manejarse en la realidad, deben ser reconocidos, pensados y respondidos: sus necesidades en cuanto seres biológicos, la coordinación de acciones sociales y la supervivencia de los grupos. Define, entonces, diez valores fundamentales: poder, logro, hedonismo, estimulación, autodirección, universalismo, benevolencia, tradición, conformidad y seguridad.

3.5. Sentido de Religiosidad.

Otro elemento fundamental de la identidad de los sujetos se lo puede ubicar en el tipo y características de vinculación religiosa que poseen. Junto a Pasin (2010), desde una visión sociológica, se entiende a la religión como recurso cultural regulador de la integración comunitaria. Es decir que la naturaleza sociológica del fenómeno religioso remite a su función universal y transhistórica como la posibilidad misma de que una sociedad exista como tal, adquiriendo consistencia como cuerpo al aglutinar a la constelación plural y dispersa de los individuos movidos por una variada gama de intereses. La religión sería, entonces, la trascendencia inmanente sobre la cual se funda y se sostiene un grupo, como aquella matriz nuclear y sagrada sobre la que se consigue vertebrar un específico sentimiento comunitario - fuerza fundadora y vinculante-. Recuerda, a su vez, que en Occidente, la más extendida interpretación de la palabra religión fue la propuesta desde la óptica del cristianismo por Lactancio en el siglo IV D.C., quien hace derivar religión del verbo religare, de re-ligar o atar fuertemente, unir o vincular a la persona con Dios o con los Dioses. Es decir que la religión, re-ligando a una congregación de fieles en torno a unas divinidades, serviría como potencial aglutinador, favorecedor de la constitución de un sólido lazo de unión y de pertenencia comunitario; porque aquellos que se religan con un determinado Dios, acabarían ligándose horizontalmente entre ellos. Tanto en el mundo griego como en el romano, el culto religioso poseía una dimensión claramente local y civil, constituyéndose en el recurso cultural sobre el cual se conservaba la integridad de la Ciudad -en un instrumento cooperador de la solidaridad social-, al lograr que los ciudadanos sacrificasen sus particulares voluntades individuales en pos

de una voluntad colectiva trascendente -carácter vinculante de la religión que posteriormente sería reapropiado e incentivado por la cultura cristiana-.

Pero dada la crisis institucional sufrida por la religión desde el comienzo de la modernidad (Yáñez, 2011), se comprueba la proliferación de nuevas búsquedas y movimientos religiosos; nuevas formas de religiosidad que tendrían nuevos tipos de mediaciones: luego de las llamadas muerte de Dios y muerte de la religión, se comprobaría un retorno de lo religioso pero bajo nuevas formas, caracterizadas por una búsqueda subjetiva desinstitucionalizada, el eclecticismo en las prácticas y creencias, el privilegio de lo emocional sobre lo racional, la despersonalización de la idea de divinidad, la pluralización del mapa religioso, la subjetivación o individualización de lo religioso, y la globalización y compenetración de creencias y prácticas. Coinciden Peacock y Poloma (1998) en que la religiosidad contribuiría al sentido y propósito de la vida, y, en términos más generales, a la calidad de vida y a la satisfacción vital, llegando, para los jóvenes y las personas de mediana edad, a contribuir en el establecimiento de una identidad estable -propiciando relaciones íntimas, productividad y creatividad-; en conclusión, que los factores religiosos resultarían importantes para la salud y el bienestar psicológico. Reconocen, además, que la religiosidad cambia a lo largo del ciclo vital, resultando modificable, adaptativa y, consecuentemente, no necesariamente lineal; consideran que necesita una definición multidimensional, destacando como sus cuatro mayores dimensiones a la devoción personal, la participación en rituales públicos, la interacción divina y la preferencia por religiosidad pública o privada. McIntosh, Poulin, Silver y Holman (2011), por su parte, indagan sobre la relación entre religiosidad y espiritualidad, postulando que, si bien se encuentran substancialmente relacionadas -ambas se encuentran conectadas a la idea de lo sagrado-, se pueden trazar distinciones útiles; entendiendo que la espiritualidad está típicamente alineada con creencias subjetivas y personales, mientras que a la religiosidad se la identifica con prácticas y conductas tradicional e institucionalmente vinculadas. Definen a la religiosidad, entonces, como la participación en estructuras socio-religiosas, y a la espiritualidad como el compromiso subjetivo e individual con ciertas creencias espirituales o religiosas.

Pero el tema de las dimensiones que comporta la religiosidad resulta bastante controversial, habiendo casi tantas miradas al respecto como autores. Allport y Ross (1967) identifican dos dimensiones básicas de la religiosidad, la extrínseca y la intrínseca, interpretando a la primera como la mirada utilitaria sobre la religión que provee al creyente la tranquilidad en la salvación (los individuos en los que predomina esta dimensión utilizarían a la religión para sus propios fines, tales como estatus, sociabilidad y autojustificación, y a menudo moldean el credo según sus propios intereses); a la segunda, la entienden como la predominante en aquellas personas que internalizan la totalidad del credo de su fe, yendo más allá de la concurrencia a la iglesia -encuentran su principal motivación vital en la religión y sus otras necesidades son puestas en armonía en relación a sus creencias religiosas-; es decir que mientras que la persona extrínsecamente motivada utilizaría su religión, la intrínsecamente motivada viviría en ella. Glock y Stark (1965) resultaron reconocidamente influyentes en la definición de la orientación, orígenes y dimensiones religiosas, identificando cuatro de ellas en la religiosidad: la experiencial, la ritualística, la ideológica y la intelectual; la primera hace foco en la experiencia personal de la fe -en cuanto encuentro trascendente-, mientras que la segunda involucra la experiencia comunal de adoración; la tercera dimensión está constituida por las expectativas

de que la religión se atenga a ciertas creencias -tales como las doctrinas profesadas- y la cuarta por aquellas relativas a que la persona creyente será informada de los básicos supuestos de su fe y sus sagradas escrituras, las cuales se encuentran íntimamente vinculadas, dado que el conocimiento de una creencia es una condición necesaria para su aceptación.

Fukuyama (1960) examina también cuatro dimensiones de la religiosidad a las que identifica como cognitiva -conocimiento religioso-, referida al culto -prácticas religiosas individuales, conductas ritualísticas-, al credo -creencias religiosas personales- y la devocional -experiencias y sentimientos religiosos personales, o dimensión experiencial-. Lo mismo hace Lenski (1963) quien identifica cuatro diferentes maneras en las cuales la religiosidad puede ser expresada: de manera asociada, comunal, doctrinal y devocional, entendiendo que una persona puede ser religiosa en alguno de estos sentidos sin serlo en los otros; por ejemplo, una persona puede ser altamente visible en el marco de la comunidad eclesiástica pero no aceptar totalmente sus doctrinas, o puede creer pero no actuar acorde a dichas creencias.

3.6. Antecedentes en Materia de Investigación Científica.

En cuanto a los antecedentes que en materia de investigación se presentan respecto a la materia tratada, resultan numerosos los ejemplos que dan cuenta de la profusidad y profundidad con que ha sido abordada en los últimos años. Se podría afirmar que se puede dividir en tres grandes grupos las investigaciones encontradas. Es decir que por supuesto proliferan también aquellos estudios que versan sobre problemáticas puntuales que se desprenden de la Shoáh, como puede ser el análisis de la relación entre imagen, representación, historia y memoria que Vicente Sánchez (2001) realiza tomando como objeto de análisis el documental Shoáh de Claude Lanzmann, o la reflexión sobre la industrialización de la muerte que Cuevas y Grajales (2012) concretan indagando, desde el punto de vista del psicoanálisis lacaniano y el análisis etnográfico, acerca del rol de la contabilidad en la borradura de la condición humana (a partir de las distintas representaciones que sobre el impacto de la codificación numérica de los Häftling -presosconstruyó parte de la literatura de la Shoáh). Pero, en líneas generales, los antecedentes en investigaciones al actual trabajo suelen tomar una de tres direcciones: efectos a largo plazo del trauma, transmisión intergeneracional del mismo y rasgos de personalidad vinculados a la sobrevivencia de los sobrevivientes.

Dentro de este último grupo, se pueden menciona tres investigaciones en íntima consonancia. Joel Shanan (1989) presenta un estudio longitudinal que revela funcionamiento cognitivo apropiado y estilo de afrontamiento activo entre los sobrevivientes del Holocausto estudiados que alcanzaron avanzada edad. Se habría verificado reducida permeabilidad a los límites del ego para permitir la preservación de suficiente energía mental que lograra mantener un razonablemente saludable nivel de adaptación y desarrollo adulto. En vinculación a cierta constricción en funciones cognitivas selectas y en la respuesta emocional, aparecería que la negación y el aislamiento podrían haber jugado un papel importante y constructivo para mantener la consistencia interna, mediante un relativamente temprano y autónomo desapego de involucramientos interpersonal demasiado cercanos. Estas defensas también habrían resultado instrumentales para manetener un suficientemente activo estilo de afrontamiento de los problemas del envejecimiento.

En la verdad opuesta, Schwartz Leel (1998) presenta evidencia que los sobrevivientes habrían afrontado sus vidas posteriores a la experiencia traumática mucho mejor de lo que la literatura psicoanalítica y psicológica previamente ha indicado, resultando sostenidos durante sus experiencias traumáticas por recursos internos cultivados durante sus experiencias de infancia en el ambiente familiar, logrando no sólo sobrellevar los horrores del holocausto sino también subsecuentemente funcionar adecuadamente en un mundo que era muy diferente del cual en el que habían crecido. Su estudio indicaría que aquellos que sobrevivieron el holocausto tuvieron la capacidad de considerar al mundo a su alrededor como positivo y nutricional a pesar del sufrimiento experimentado, haciendo foco en aquellos factores que les posibilitaron atravesar significativas transformaciones de sus identidades y teniendo a su disposición una reserva de fuerza psíquica interna (técnicas de acomodación que habrían incluido el uso creativo de la fantasía, recolectando experiencias de calidad y amor, e identificando al yo con un colectivo).

Milton y Judith Kestenberg (1988) realizan un estudio similar, pero en relación a ciertas características puntuales presentes en los niños sobrevivientes del holocausto postulando su disminuido sentido de pertenencia (en cuanto aspecto de la identidad) y su altruismo mayor a la media (como aspecto de la moralidad); utilizaron información recolectada de 3 grupos de discusión (nacidos 1 o 2 años antes o después de la persecución, quienes vivieron sin ser molestados por 2-6 años y aquellos que se encontraban en la prepubertad cuando sus vidas cambiaron radicalmente). Se postula, entonces, que el principal rasgo que define la interacción entre sentido de pertenencia y altruismo incluye la importancia de las relaciones tempranas, las reacciones para sobrevivir, la organización, la desidentificación de los perseguidores, los sentimientos de inferioridad, la identificación con aquellos que sufrían e la identificación con padres y rescatadores.

En el segundo grupo se ubica la transmisión intergeneracional del trauma, un tema muy en boga en la actualidad y que ya ha desbordado la segunda generación de descendientes, para alcanzar a la tercera. Dentro de las investigaciones sobre la transmisión del trauma a la segunda generación, Kellermann (2001) plantea que mucho ha sido escrito sobre cómo los hijos de sobrevivientes del holocausto tienden a absorber las cargas psicológicas de sus padres, pero que muchas preguntas persisten en lo relativo a esta transmisión del trauma del holocausto. Su investigación se centra en presentar un modelo de cómo la transmisión del trauma puede ser entendida más consistentemente, describiendo cuatro teorías de transmisión de trauma (desde puntos de vista psicodinámicos, sociocultural, del sistema familiar y biológico). Consecuentemente, se presentan los factores mitigantes y agravantes que se asume hacen decrecer o incrementar el riesgo de que los chicos absorban el trauma de sus padres y desarrollen consecuentemente psicopatología de segunda generación. También se postula la influencia de la predisposición biológica, el desarrollo de la historia individual, el sistema familiar y la situación social en la influencia transgeneracional del trauma del holocausto.

Prince (1985), por su parte, adaptando el método de Lifton de entrevista psichistórica, explora las historias de vida de 20 niños hijos de sobrevivientes del holocausto, en términos de su alerta respecto a eventos externos, actitudes, opiniones, creencias, historia personal, relaciones familiares y conocimiento de los eventos del Holocausto. También son examinados

reportes de sueños y fantasías, respuestas a preguntas proyectivas y observaciones de secuencias de asociaciones, tono de voz, autocontradicciones y estilo defensivo. La información obtenida en su investigación resulta discutida en términos de comunicación sobre el pasado, respuesta a la comunicación parental, la relación parental-filial, la identificación consciente como hijos de sobrevivientes y el imaginario del pasado como un inconsciente principio organizativo de la identidad. Se determina que la segunda generación de sobrevivientes sufrió una poderosa influencia en diversos niveles de funcionamiento psíquico, presentando los efectos del trauma acumulativo mediado por la interacción con conflictos normativos de desarrollo, dinámicas familiares, y variables de clase social, cultura, herencia judía y status inmigratorio.

Kidron (2003) hace foco en el aspecto identitario, postulando que a pesar de la abundancia de estudios psicológicos sobre las enfermedades vinculadas al trauma de descendientes de quienes padecieron un trauma histórico, y el extenso trabajo académico describiendo las políticas de memoria de pasados traumáticos silenciados, todavía no ha emergido un análisis crítico de las prácticas constitutivas de los descendientes de víctimas de trauma histórico. En este artículo presenta un repaso etnográfico de un grupo de ayuda de descendientes de sobrevivientes del holocausto, proponiendo que el marco discursivo de transmisión intergeneracional del trastorno por estrés postraumático y las prácticas narrativas de los grupos de ayuda le permiten a los descendientes elaborar su sentido del yo como sobrevivientes de un distante pasado traumático. Marco discursivo del trastorno por estrés postraumático transmitido que actuaría tanto como un puente al pasado como mecanismo de identidad.

Rowland-Kleim y Dunlop (1988), estudian la fenomenología de la transmisión intergeneracional del trauma con el objetivo de elucidar el proceso interaccional de transmisión en el marco de las relaciones de objeto; el método utilizado fue el análisis textual sistemático de entrevistas semi estructuradas con seis mujeres judías nacidas después de la guerra que fueron hijas de sobrevivientes del holocausto que habían sido internados en campos de concentración, siendo identificados cuatro temas sobresalientes: alta alerta respecto al status de sobrevivientes del holocausto de sus padres, estilo parental, sobreidentificación con las experiencias parentales y transmisión de miedo y falta de confianza (los cuales fueron hallados a pesar de las diferencias en la comunicación parental presentada). Se llegó a la conclusión que procesos inconscientes estarían por lo menos parcialmente involucrados en la transmisión del trauma. Una forma de identificación proyectiva es propuesta como mecanismo exploratorio que conjuga diversos aspectos del fenómeno observado: proyección por los padres de ansiedades en los chicos, introyección por parte del chico como si él, por si mismo, hubiera experimentado los campos de concentración, y retorno de este ingreso en el chico bajo la forma de una conducta solícita asociada con problemas de individuación (futuras investigaciones podrían establecer este fenómeno como una forma particular del trastorno por estrés postraumático secundario). El primer grupo de investigaciones individualizado (efectos a largo plazo del evento traumático) es claramente el más nutrido y diverso, ya que en el abrevan investigaciones con distintas aristas. Dentro de los estudios que versan sobre los ecos tardíos de traumas tempranos, se puede identificar al de Joel Sadava y (1997) , en el que repasa la literatura sobre epidemiología, sintomatología y tratamientos de pacientes añosos que han enfrentado serios traumas psicológicos en su vida

temprana. La información manejada resulta predominantemente derivada de estudios sobre sobrevivientes del holocausto y veteranos combatientes de la Segunda Guerra Mundial , la Guerra de Corea, y la de Vietnam, sobrevivientes en pleno en proceso de envejecimiento. Se comprueba que los síndromes de los sobrevivientes persisten con la edad avanzada, pero cambiando los patrones de expresión. Los sobrevivientes del Holocausto aparecen como habiéndose adaptado bien a los aspectos instrumentales de la vida, mientras que los combatientes muestran menor adaptación funcional. Los síntomas persistentes en todos los grupos incluyen marcadas interrupciones de descanso y de sueño, recuerdos intrusivos, evitación de estresores y mayor vulnerabilidad a varios tipos de retraumatización asociada a la edad. Se postula una deficiencia en estudios de tratamientos de control de pacientes traumatizados añosos, pero exitosas intervenciones clínicas grupales, individuales y familiares .

Shmotkin, Blumstein y Modan (2003) presentan un estudio que encuentra efectos de largo plazo de trauma extremo entre sobrevivientes del Holocausto (N=126) , en una muestra mayor (75-94 años) de población israelí judía. Los sobrevivientes fueron comparados con grupos descendientes de europeos que habían emigrado antes de la Segunda Guerra Mundial (N=206) o después (N=145) . Los participantes en este último grupo habían tenido historias de vida relacionadas al Holocausto pero no se consideraban a si mismos sobrevivientes. Los resultados indicaron que los sobrevivientes puntuaron peor que los inmigrantes anteriores a la guerra en ciertos terrenos psicosociales, principalmente en estrés acumulativo y actividad, más que en aquellos relacionados a la salud. Las comparaciones entre sobrevivientes e inmigrantes posteriores a la guerra casi no presentaron diferencias. El estudio remarca la necesidad de una visión amplia de las facetas de funcionamiento y grupos de comparación para delinear los efectos postraumáticos. Carmil y Bretznitz (1991), por su parte, hacen foco con un estudio que examina los prolongados efectos de las experiencias estresantes, muchos años después de su ocurrencia, en particular sobre actitudes y creencias, en lo que consideran un campo escasamente investigado. Su estudio compara a sobrevivientes del holocausto y a hijos de los mismos con dos grupos control en lo relativo a actitudes políticas, identidad religiosa y orientación a futuro, encontrando diferencias significativas, principalmente en que los primeros adhieren a partidos políticos más centralmente ubicados, y expresan mayo creencia en Dios y en un futuro mejor.

Lev-Wiesel y Amir (2000) le pidieron a 170 sobrevivientes del holocausto nacidos después de 1926 completar cuestionarios en relación a estrés psicológico, trastorno por estrés postraumático, calidad de vida e identidad personal. Los sobrevivientes fueron divididos en cuatro grupos en base al lugar donde tuvo lugar su experiencia: instituciones católicas, familias católicas de adopción, campos de concentración y escondidos en los bosques con o sin partisanos. Los resultados mostraron que los sobrevivientes que habían estado con familias de acogida obtuvieron puntuación significativamente más alta en varias medidas de estrés, mientras que los sobrevivientes que habían estado en bosques hicieron lo propio en varias medidas positivas, calidad de vida e identidad personal. Se concluye que el sentido de control habría sido un factor decisivo en las diferencias grupales encontradas.

En otro estudio de las mismas investigadoras (Lev-Wiesel & Amir, 2003), se miden también los síntomas del trastorno por estrés postraumático, el estrés psicológico y la calidad de vida subjetiva en un grupo de 43 sobrevivientes del holocausto como niños y en una muestra de la

comunidad de 44 personas que no experimentaron personalmente el Holocausto. A los participantes se les administró las escalas PTSD-Scale, SCL-90 y WHOQOL-Bref. Los resultados arrojaron que los sobrevivientes tuvieron puntuaciones más altas en la primera escala, con mayor depresión, ansiedad, somatización y rabia-hostilidad, y una menor calidad de vida física, psicológica y social, resultando en que los hallazgos sugieren que las consecuencias psicológicas de haber sido un niño durante el Holocausto pueden ser prolongadas.

También sobre el sentido de identidad de los sobrevivientes exploraron Little, Paul, Jordens y Sayers (2002), planteando que la identidad personal es una verdad autoevidente importante para todos, un tema filosófico complejo que encuentra en la memoria y en la continuidad componentes esenciales (memoria que incluiría a la memoria futura, la clase de memoria que quisiéramos construir para nosotros mismos a medida que nuestras vidas proceden). Mientras el sentido de identidad personal sería interno en el individuo, un sentido de la identidad de esa persona existiría en la mente de los otros. Las experiencias extremas amenazarían el elemento de continuidad, porque traen aparejados cambios físicos y cognitivos que desafían los valores centrales. Restaurar o preservar la continuidad sería una tarea mayor para los sobrevivientes. La gente manejaría la discontinuidad haciendo referencia a estables puntos de anclaje en sus creencias y valores; reconstruyendo versiones de identidades preexistentes, dibujando sobre la memoria pasada y encontrando caminos para preservar una continuidad entre la memoria pasada, la experiencia presente y las construcciones del futuro; utilizando su experiencia para desarrollar facetas de identidad, imbuyendo la experiencia con significado y reconociendo la aumentada posibilidad de identidad hecha posible al sobrevivir. Aquellos que no logran alcanzar un sentido de la continuidad, podrían sentirse alienados de sí mismos, sus amigos y familia. Todos estos métodos de manejo de la problemática de la continuidad podrían ser utilizados por una persona para negociar la identidad posterior a la experiencia traumática en sus diferentes interacciones sociales. La experiencia del sobreviviente podría ser entendida, entonces, reconociendo el desafío posado por la experiencia extrema al sentido de continuidad del yo y de la memoria. Kellerman (1999) retoma los diagnósticos psicopatológicos en su investigación, planteando que los sobrevivientes del holocausto han tendido a no ser diagnosticados por sus terapeutas, debido a múltiples razones: que los eventos mismos eran tan terribles que parecía inapropiado focalizarse en la respuesta a ellos, que el diagnóstico implica comparar la condición con respuestas a otros traumas menores, que el proceso de diagnóstico es deshumanizante, que la naturaleza malvada del perpetrador resulta descuidada, que los terapeutas sienten que los distancia de sus pacientes y que ignora los extraordinarios logros de muchos sobrevivientes al afrontar y vivir plenamente sus vidas. El autor considera que únicamente usando diagnósticos se puede llevar adelante investigación comparativa, y con ese fin se sirve del DSM y sus cinco ejes como vehículo de diagnóstico, sosteniendo que los sobrevivientes del holocausto con serios síntomas tenderán a ser diagnosticados con trastorno por estrés postraumático crónico, los sobrevivientes niños con trastorno por estrés postraumático complejo, frecuentemente asociado a trastornos de personalidad, y que la segunda generación puede tener problemas de identidad y trastornos de personalidad también.

3.7. Síntesis.

En este marco teórico, con el objetivo de pensar la influencia del trauma social que constituye la Shoah en la formación de la identidad personal de los sobrevivientes entrevistados - contemplando, asimismo, la reflexión sobre cómo se han desenvuelto sus sistemas de valores y creencias y su sentido de la religiosidad en las mencionadas circunstancias-, se ha comprobado cómo el concepto de trauma se ha ampliado, desde su clásica acepción, meramente psicológica, hasta abarcar el campo social. Trauma psicológico que resultó originalmente definido por Freud (1939/1967) como el aflujo excesivo de excitaciones que resulta intolerable para el psiquismo, con consecuencias que pueden llegar hasta la disolución o recreación de la identidad personal (Ortega, 2008), produciendo un corte en la continuidad de la experiencia (Veto, 2011), desestructuración de la subjetividad (Kaufman, 1998), pero también, asimismo, crecimiento postraumático (Calhoun & Tedeschi, 2004). En la actualidad, al también denominado trauma histórico o cultural se lo entiende como los procesos sociales por los cuales las comunidades encaran la elaboración de experiencias de grave fractura social (Ortega, 2011).

A lo largo de este apartado, se entendió a la identidad como un fenómeno que surge de la dialéctica entre individuo y sociedad (Berger & Luckman, 1988), en cuanto construcción social negociable (Estrada Alsina, 2006), que resulta de la elaboración de experiencias históricas compartidas (Grimson, 2004), en cuyo marco, la memoria representa un elemento constitutivo.

Asimismo, para entender los alcances del concepto de identidad, resulta insoslayable la necesidad de profundizar en los sistemas de valores y creencias y la vinculación religiosa de los entrevistados, entendidos los primeros como la interpretación del mundo que una persona o sociedad tienen en determinada época (Phillips & Brown, 1991), que contribuyen a la constitución de la propia noción de realidad (Gómez-Chacón, 2003), se transmiten a través de diversas instituciones y hábitos (Clemente Linuesa, 1983) y sirven tanto como guía motivacional de la conducta, como marco interpretativo y predictor de las actitudes de los demás, y como regulador de los propios conceptos de bien y mal (Rokeach, 1973). De la misma manera, se definió al sentido de religiosidad como un recurso cultural regulador de la integración comunitaria, en cuanto aglutinador de los intereses individuales en pos de los colectivos a partir de una figura trascendente que potencie los lazos comunitarios (Pasin, 2010), recurso que ha adoptado nuevas formas y representaciones desde la modernidad, caracterizadas por la desinstitucionalización (Yáñez, 2011).

En lo relativo a los antecedentes en investigación científica de la temática abordada, suelen tomar una de tres direcciones: efectos a largo plazo del trauma (Amir & Lev-Wiesel, 2003), transmisión intergeneracional del mismo (Kidron, 2003) y rasgos de personalidad vinculados a la sobrevivencia (Schwarz Leel, 1998).

Es, en resumidas cuentas, a partir de estos elementos que se encara el próximo segmento de ese trabajo, el análisis de los datos surgidos de las entrevistas realizadas.

4. METODOLOGÍA.

4.1. Diseño/Tipo de Estudio.

Se trata de un tipo de estudio cualitativo -profesional, análisis de caso colectivo-, con modalidad de descripción densa.

4.2. Muestra/Participantes.

Los participantes (8) son todos adultos mayores, que superan los ochenta años, de ambos sexos y de múltiples nacionalidades -europeos en su totalidad, pero residentes en la Argentina desde hace varias décadas-. Sus nombres y nacionalidades son: R (polaca, 85 años), E (rumana, 83 años), L (polaca también, 87 años), LX (francesa, 82 años), S (polaco, 86 años), G (húngaro, 83 años), Sx (también francés, 83 años) y F (austríaco, 82 años). Se trata de asiduos concurrentes y participantes, en su totalidad, de los diversos talleres con que cuenta la institución -en su mayoría, de los talleres de Literatura y de la revista E-.

4.3. Instrumentos.

Cuenta como técnica privilegiada de investigación con entrevistas semiestructuradas en profundidad a ocho sobrevivientes de la Shoáh, con el objetivo de indagar sobre el núcleo de interés de este trabajo, que consiste en su particular experiencia personal durante la misma, y las consecuencias que consideren aquella haya tenido en los diversos aspectos de la conformación de su identidad, con particular hincapié en lo relativo tanto al sistema de creencias y valores como a su sentido de religiosidad. Se le da un enfoque indirecto a esta problemática, buscando que los entrevistados se refieran menos a lo propio que a lo ajeno, más a lo reciente que a lo viejo, con la intención de inferir de ello los cambios identitarios atravesados. Es decir que prima la exploración de lo subjetivo de la conducta humana y los consecuentes significados atribuidos, buscando, mediante el análisis temático de las entrevistas, la especificidad dentro de la cual puedan surgir determinados patrones, tanto en materia de sentido de religiosidad y de sistema de valores y creencias. Los datos primarios sobre los que se basa este trabajo son los que se extraen de las entrevistas que se les realizó a los sobrevivientes, sumados a los datos secundarios, para los que se recurre a material bibliográfico, diarios, films, etc. de los que se analiza su contenido.

4.4. Procedimiento.

Se procedió a entrevistarlos, en una oportunidad a cada uno, en sus respectivos domicilios, y si bien el objetivo fue realizar entrevistas en profundidad -y que fueron consecuentemente grabadas-, su duración dependió, dadas las particularidades del presente grupo poblacional -básicamente, su avanzada edad-, de cómo se fueron desarrollando las entrevistas respectivas. Los ejes temáticos a tratar rondaron tanto sus experiencias como niños de la Shoáh, como su vinculación religiosa y su matriz de creencias y valores.

5. DESARROLLO.

5.1. Palabras Preliminares.

Se tomaron ocho entrevistas a sobrevivientes de la Shoáh, participantes de las diversas actividades de la institución elegida. Luego, se procedió a su desgrabación y al análisis consecuente de los datos comparativamente al contenido de los mismos, al tiempo que se buscaron puntos de contacto que permitieran realizar inferencias y conclusiones, sin perder de vista el recorrido bibliográfico presentando con anterioridad.

Se encararon cada una de las entrevistas con un doble abordaje: por un lado, con uno que enfrentó directamente las problemáticas que se intentan abordar en este trabajo -preguntas explícitas y deliberadas sobre cuestiones puntuales-; y, por otro lado, también se procedió de manera tangencial – buscando eludir las siempre presentes inhibiciones del lenguaje-, al entender que muchas veces se logran esclarecer las propias opiniones cuando se puede reflexionar sobre cuestiones periféricas al núcleo al que se intenta arribar.

De modo que, a continuación, se presentan los resultados, divididos según los tres objetivos planteados originalmente, intercalados con la historia de vida de cada uno de los entrevistados, las que brindan el marco del que surge cada palabra citada.

Las entrevistas giraron en torno a los siguientes once ejes, los que no siempre pudieron ser abarcados en cada una de las entrevistas. Estas variaciones dependieron sea de la cantidad de tiempo otorgada por el entrevistado, sea en dependencia al lugar concordado para la toma de la entrevista, sea por las características singulares que fue adquiriendo el devenir de las mismas.

Es decir, que se buscó recorrer la totalidad del cuestionario en cada una de las entrevistas pautadas, pero dadas las diversas vicisitudes que se fueron sucediendo en ellas, no siempre resultó posible completar el recorrido en todos los casos.

Los once temas mencionados son los siguientes:

-Nombre completo, fecha y lugar de nacimiento, composición familiar.

-Vida familiar y social de la pre-guerra (indo y exogrupo).

-Experiencias propias y ajenas durante la Shoáh.

-Traslado a la Argentina (contrastes).

-Vinculación religiosa antes y después de la guerra.

-¿Percibe cambios personales vinculados al atravesamiento de la Shoáh?

-¿Distingue cambios en los valores (justicia, solidaridad, respeto, etc.) y creencias, propios y ajenos, a partir de la postguerra?; ¿cómo cambió el mundo desde entonces?

-Vida bajo la dictadura militar argentina (contrastes/paralelismos).

-Situación política actual.

-¿Entiende que la palabra “sobreviviente” lo define?

-¿Considera que la institución a la que concurre cumple una función importante en su vida?

Las respuestas a estas cuestiones figuran en las transcripciones de los testimonios recibidos.

5.2. Objetivo 1.

Investigar acerca de la influencia de la Shoáh como elemento identitario en los sobrevivientes entrevistados. El conjunto de las entrevistas permitió darle una respuesta a este objetivo, y además propició la verificación de muchos de los elementos mencionados en el marco teórico, siendo un interés de este trabajo contribuir con elementos vericatorios adicionales para estas investigaciones. Cabe adelantar que la extensión del presente objetivo es notablemente mayor que la de los dos siguientes, debido esto a que, en definitiva, comprende el núcleo fundamental de lo que se intenta abordar este trabajo. Se procede, entonces, a analizar, más en detalle, y a la luz de la teoría ya esbozada, los fragmentos de tres de las entrevistas realizadas, a L, SX y E, que son los que más enfáticamente parecen hacer referencia a la problemática planteada en este objetivo. Se aclara que en cada uno de los tres apartados consecutivos (5.2.1., 5.2.2. y 5.2.3) se hará hincapié en una de las tres entrevistas mencionadas, junto a reflexiones de otros entrevistados que se considera que enriquecen los conceptos tratados.

5.2.1. L. F. LX.

Respecto al aspecto civil de la identidad y de su representación en las distintas formas que la acreditan y/o contradicen, L menciona que en sus documentos figura Li como patronímico y aclara que L es Li en hebreo, que responde al uso de nombres bíblicos en hebreo de familiares recientemente fallecidos, y éste era el nombre de su abuela. Nacida el xxxx en Polonia, relata el haber dos vidas; una antes y otra después de la guerra. Tuvo una infancia muy feliz, en la que nunca le faltó ni sobró nada, alrededor del pequeño almacén que tenía su familia. Recuerda en particular, con mucho cariño, una muñeca de trapo que le había regalado su abuelita, hasta que los nazis se la arrebataron. Era una niña con una vida muy feliz antes de la guerra, rodeada de bosques, que soñaba con ir a la facultad -se considera una historiadora frustrada. Pero el primero de Septiembre de 1939 la radio anuncia que Alemania había invadido Polonia y “ahí se acabó mi vida, me tocó bailar con la más fea”-L manifiesta así su gusto por los dichos populares argentinos-. Era precisamente el día en que empezaba las clases, en la secundaria, y tenía puesto ese uniforme con el que tanto había soñado lucir. Se le cayó la cartera de las manos cuando escuchó la noticia y ya no fue a tomar el tren. Al otro día movilizaron a los hombres. En los 15 días siguientes, con la blitzkrieg de por medio, se conquista la totalidad de Polonia. Con unos campesinos, en un carro, la familia se traslada a la casa de los abuelos, en un pueblito en el este del país. Estando allí, se produce el pacto Hitler-Stalin que divide a Polonia, quedando ellos del lado soviético -durante dos años- y recibiendo, consecuentemente con flores al ejército rojo. Durante esos dos años, pudo continuar estudiando. Bajo el régimen soviético “todavía era un ser humano, y pude leer libros como La guerra y la paz, aunque luego lo entendería mucho más”. Así es que pudo aprender el ruso a la perfección: “mi castellano es correcto, pero se nota mi acento -aunque no sea el típico acento judío-...A mi me hace mal (el acento), no quiero sobresalir, no quiero ser distinta, porque por ser distinta fui tan golpeada, quiero ser término medio”. Cabe aclarar que en el próximo apartado (5.2.2) se continuará con la historia de L, con el fin de ilustrar el concepto de crecimiento postraumático en el que tanto hincapié se está haciendo en la actualidad, como

una de las consecuencias positivas que puede traer aparejada una vivencia traumática. Efectivamente se comprueba la presencia, en Lea en particular pero en todos los entrevistados en general, de lo que el DSM-IV-TR (2003) entiende como trauma psíquico. Es decir, la presencia en común de este evento –la Shoáh- que amenaza profundamente la vida y/o bienestar de un individuo y que se ubica por fuera del rango de experiencias normales para el grupo social al que pertenece, causando un perjuicio consecuente a su aparato psíquico y a sus vidas emocionales y conductuales. No se verificó en los relatos la presencia de la sintomatología asociada conocida como trastorno por estrés postraumático. Para citar sólo otro de los posibles ejemplos de ello, es decir, de un evento que altera radicalmente la vida de una persona, haciéndole vivir experiencias fuera de lo común y perjudicándola en todas las facetas de su existencia, se encuentra el caso de F, quién nació el xxxx en, Austria, llegando, junto a su familia, a la Argentina en Septiembre de 1938. Ese mismo año, después de la anexión de Austria por parte de Alemania, los judíos se vieron obligados a presentar una declaración jurada de sus bienes. Su familia tenía una importante fábrica de muebles y ante la amenaza de los nazis de tener que optar entre los bienes personales o la vida, es decir, concretamente, la derivación a un campo de concentración -deportaciones que ya a esa altura estaban empezando a ser sistemáticas-, decidieron partir abandonando sus posesiones.

En ambos casos se puede decir que pasan a estar bajo la mira y la mirada persecutoria del nazismo. Es posible afirmar que con esta mirada se da nacimiento al trauma, tanto a nivel individual como colectivo. La mirada se posa sobre las personas y sobre la comunidad. Esta mirada, por segregativa, tiene como lógica consecuencia la perturbación de la identidad individual.³ El espacio común y el familiar devienen ³ El “panóptico” de J. Bentham cristaliza esta cuestión (Foucault, 1975/1992). lugares carcelarios.

F comenta que la vida cambiaría completamente en la Argentina, ya que llegaron y pasaron a vivir en la trastienda de un negocio, sin calefacción ni agua caliente, habiendo sido privados tanto de las condiciones materiales preexistentes, como del entorno social con que contaban. Pero esto es sólo una muestra de una pérdida múltiple: la del contexto cultural, la del idiomático, la de los códigos sociales. Los diversos testimonios dan cuenta también del sentido de la observación de Freud (1895,1939/1967), que capta la respuesta del organismo ante una experiencia del mundo externo que en poco tiempo aporta un aumento tal de la excitación de la vida psíquica del sujeto que vuelve inviable toda posibilidad de elaboración. Pero que no por ello, por intolerable e inasimilable, deja de cargarse de un sentido extraño para el individuo, rompiendo así la barrera protectora del yo.

Es en este sentido que el caso Lx aporta un ejemplo de lo inelaborable e intransmisible que resulta la experiencia vivida. Cuando se le consultó respecto a si consideraba que su escala de valores y creencias había sufrido algún cambio luego de todas las vicisitudes enfrentadas durante la Segunda Guerra Mundial, Lx -nacida el xxxx en Francia- responde que "durante los años de persecución teníamos bronca por estar perseguidos y, sobre todo, por no entender demasiado bien lo que estaba pasando; durante todos esos años teníamos mucha confusión mental...cuando nos mudábamos, lo hacíamos siempre con lo puesto, comiendo una vez al día cuando volvía nuestra madre de trabajar, y durmiendo siempre los tres en un único ambiente".

Como ya se situó respecto de la mirada, la idea del trauma como reinvestiendo la falta primitiva que define lo humano y que remite inexorablemente al desamparo originario (Puget, 2005), encuentra, de este modo, su presencia entre los testimonios tomados.

Con estos testimonios se pretende dar cuenta de cómo una situación límite como la Shoah puede hacer de la diferencia una marca peligrosa, generando un trauma psíquico que, en su incapacidad de ser elaborado, moldea la identidad de un individuo.

5.2.2. SX. R. S.

Sx, 83 años, nació en Francia, el xxx. Cuenta que cuando en 1945, le dijo a su patrón -un campesino, con el oficio de zapatero-, dentro del campo de trabajo donde estaba recluido desde hacía dos años, que se iba de Francia porque su familia lo estaba buscando mediante la Cruz Roja desde la Argentina, éste le respondió que si lo hubiera sabido, lo habría denunciado. Le dijo que pidiera lo que quisiera para retenerlo, pero Sx logró escapar. Se trató aquella de una respuesta que le dolió profundamente. Con el tiempo supo entender que se debió a que se trataba de que el patrón se estaba quedando tan solo, huérfano y desamparado como el mismo Simón estaba. De alguna manera, allí ubica el surgimiento de la necesidad de entender que marcaría su vida de ahí en adelante. La necesidad de entender la reacción del patrón del campo no como, meramente un acto antisemita, sino como un gesto de dolor de quien se siente abandonado por todo lo que le quedaba en la vida, y que resultaba ser el propio Simón en ese momento. Con el tiempo, lo supo entender. Esto es un claro ejemplo de crecimiento postraumático por parte de Sx, enfrentando el trauma, y desarrollando recursos para tratar de encontrarle sentido y, consecuentemente, elaborarlo. Es decir que, a partir de ese momento, Simón siente que la vida le enseñó la necesidad de tratar de entender por qué la gente es como es. Al salir del campo de concentración, retornando a casa en un coche fúnebre, fue a vivir con el resto de los familiares judíos que le quedaban, y aquí tuvo lugar lo pasmoso: éstos habían desvalijado su casa -“repartiéndose nuestra pobreza”-. Testimonio claro, por otra parte, de la ruptura de las redes identitarias. Comenta: “no me hago el estúpido, pero hay que tratar de entenderlos...durante la guerra afloran las miserias de la gente, o puedes ser un héroe o un miserable...Si quieres sobrevivir, hay que tratar de entender”. Sx, a lo largo de su relato, hace mucho hincapié en lo que denomina “esta necesidad de entender -de hacerle una radiografía a la gente- para sobrevivir y para llegar a ser quién quería ser”. Cuenta que le costó mucho entender y absorber este maltrato que sufrió por parte de su familia cuando salió del campo de concentración, que su propia familia lo tratara peor que en el campo. Aquí se puede constatar la devastación de los vínculos identitarios, la disolución simbólica que Simón intenta reconstruir. Finalmente llegaría solo, pero junto a otros 8000 judíos, en 1947, a los 17 años, a la Argentina, luego de una larga travesía en un barco bananero, reencontrándose con su hermano mayor y un padre al que califica de “golpeador compulsivo”. Fue en este momento el único en el que Simón se angustió a lo largo de toda la entrevista, cuando le tocó hablar del enfrentamiento físico con su padre: “al llegar al país, a los dos o tres meses...yo en mi vida le pegué a una sola persona (se quiebra)...”. Su hermano mayor se encontraba acostado en la cama, enfermo de gripe, y el padre lo amenaza con “destrozarle el alma” si no se levanta. Frente a esta amenaza -que no es otra que la ruptura del orden simbólico mismo por la arbitrariedad del gesto y la vacancia ética- Sx se interpone entre los dos, le dice que no le va a pegar, a lo que el padre le responde “quién sos vos para impedírmelo”, pegándole

consecuentemente un golpe que le da vuelta la cara. Acto seguido, Sx responde dándole lo que califica como “un bollo que no se va a olvidar más”, yéndose consecuentemente de la casa con su hermano y encontrándose “nuevamente solo, ahora en Argentina”. Agrega que, luego de ese episodio, con el paso del tiempo, su padre le empezó a servir como contrafigura. Valora eso (“como la luz y la sombra, una delata a la otra”), porque sus hijos nunca fueron tocados y fueron respetados dentro de la medida de sus posibilidades; al punto que a veces, cuando se da cuenta que está actuando como su padre (en lo espiritual, nunca en lo físico), darse cuenta de eso le permite detenerse. Como cuando, por ejemplo, ante la publicación de su libro de cuentos infantiles, se preguntó: “pero, Sx, vos fuiste huérfano, no puedes dejar a dos hijos huérfanos por la fama”. Explica que precisamente entender el por qué del otro le permite absorber lo mejor del otro, y que así de su padre pudo heredar lo mejor: el gran poder de seducción de todo golpeador. Luego de este episodio, relata Sx que cayó en una enorme depresión, quedando inerte, al borde del suicidio. Siente que quedó “traumatizado”, que la vida había perdido interés, que no sabía por qué vivía, que no podía relacionarse con nadie, en un estado de total dejadez, de profunda tristeza, “en el que todo pierde consistencia, se vuelve irreal”. Cuando se le pregunta finalmente a Sx si la Shoah lo cambió y de qué manera, responde negativamente. Afirma que el cambio se generó cuando dio ese único golpe para defender a su hermano -una situación que describe como “límite”, que lo apabulló, por los recuerdos de su infancia de los golpes a su madre-, remarcando que nunca hubiera levantado la mano por sí mismo. Aquí se muestra a las claras esta zona transpersonal en la crisis de la identidad del trauma. Pero también sitúa esta zona sin bordes, límite entre lo individual y lo colectivo. Destaca a Alfred Adler como uno de sus mayores maestros, porque le gusta de él que parte de las minusvalencias humanas para explicar las situaciones y no del complejo de Edipo como Freud (“quizás no lo entiendo porque nunca tuve padre”, quizás esa otra falta primitiva que el trauma llega para reinvestir), aprendiendo de él a manejar sus angustias. Relata que desde joven estaba empeñado en ser quién es (“el viejo que es”, “ahora soy el viejo que era cuando era chico”). Que a los 17 años entendió que si era inteligente no era para lastimar a los demás. Define: “el personaje mío es de aceptación, de comprensión del otro”. La depresión padecida por Sx da perfectamente cuenta de cómo las consecuencias del trauma son generadores de una fractura en la continuidad de la experiencia y de la identidad de los sujetos, con el consecuente proceso de desobjetivación que agota las reservas de energía del aparato psíquico y/o del cuerpo social (Veto, 2011) y que, dadas su disruptividad e intensidad, no logra ser incorporado inmediatamente a la experiencia del sujeto, desprendiéndose del mundo simbólico, y quedando por fuera de toda representación e inscripción subjetiva de sentido (Kaufman, 1998). Sx, asimismo, da otro muy interesante ejemplo de esta ruptura del aparato psíquico y del entorno social e histórico que caracteriza a lo traumático, presentando esa anestesia psíquica y emocional que en diversos momentos puntuales agudos puede ser un factor que permita mantener la integridad de la persona y que a posteriori posibilitará la elaboración de lo sucedido (Lifton, 1979). Ante la potencialidad intrusiva del estímulo, del colapso de todos los planos estructurales que conforman la personalidad, la irrupción de una vivencia a-verbal de vacío bajo la forma del agujero en el psiquismo se genera por no lograr metabolizar la intensidad de la diferencia entre lo que efectivamente ocurrió y lo que logró ser vivenciado (Benyakar, 2000). Sx relata que su drama se había iniciado a los 12 años, el 16junio de 1942 de , a la medianoche, cuando una razzia de la policía francesa se llevó a los judíos de la capital al velódromo de invierno. Entre ellos, Sx y su mamá -su padre y hermano mayor vivían

en la Argentina desde 1940-. Allí comenzaría la fractura en la continuidad de la experiencia e identidad de Sx -discontinuidad tanto del aparato psíquico como del entorno-. En ese complejo estuvieron varios días, se trataba de un lugar muy sucio y sin atención médica, donde personas morían cotidianamente, luego los repartieron en dos grupos, dirigiéndose uno a Drancy y el otro al campo de concentración de Pitivié -ése sería el destino de Simón y su madre-. Lograron ser liberados, pero Simón ya no pudo retornar a la escuela. En una nueva razzia, esta vez la del 11 de Febrero de 1943, se llevaron a la madre de Sx, a la que nunca más volvería a ver, salvándose el propio Sx debido a su ausencia: había ido a comprar pan y “volví y no había más mamá”. Brutal presencia de la ausencia imposible de elaborar. Sx expresa así el agujero traumático. Finalmente, él también sería llevado a un campo de concentración, de trabajos forzados, del que no recuerda el nombre (“olvido pedagógico”, lo define con una sonrisa), sólo que estaba ubicado en la región de la Loire, y en el que estaría dos años, de 1943 a 1945. Cuenta Sx que allí trabajó y lo trataron como a un peón, aunque sin paga. De sus días en el campo de concentración, comenta que “cuando ves una película, sufrís por todos; en el campo, vivís tu vida, es muy simple, y esa es la forma de sobrevivir. Se genera una indiferencia -que es la deshumanización, la pérdida del sentido del ser de los campos alemanes-”. Tanto el “olvido pedagógico” que conceptualiza Sx, como esta indiferencia desarrollada en el campo de trabajos forzados donde estuvo recluido de adolescente, parecen ser ejemplos de la anestesia psíquica y emocional como factor que permite mantener la integridad de la persona y la posterior elaboración de lo sucedido mencionado con anterioridad. Pero, al mismo tiempo, la indiferencia es la imposibilidad de tratamiento de elaboración; es la imposibilidad de poder hacer diferencias. Es un “sin relieve”, sin matices, sin diferencias, en consecuencia, sin concepto. En particular el olvido del nombre del campo por el que pasó Sx parece dar cuenta del proceso de desestructuración de la subjetividad atravesado por Simón que vuelve irrepresentables -por fuera del mundo simbólico- ciertos elementos. También se observa la mencionada irrupción de una vivencia a-verbal de vacío bajo la forma de un agujero en el psiquismo. Pero también, se puede afirmar que todas las personas entrevistadas -junto al ya mencionado Simón- son vivos ejemplos de cómo el crecimiento postraumático o resiliencia -en su acepción francesa-, consecuentes del enfrentamiento del trauma, al desarrollar recursos latentes para beneficiarse de él encontrándole sentido, supera ampliamente los reportes de desórdenes psíquicos (Calhoun & Tedeschi, 2004), ubicándose dentro de esa mayoría que se recupera de forma natural en poco tiempo y retoman su nivel normal de funcionamiento (Posek, Carbelo Baquero y Vecina Jiménez, 2006). Estos aspectos se ilustran aquí con otros dos ejemplos, además del ya mencionado que Sx constituye, ejemplos de crecimiento tras el enfrentamiento del trauma tomados de las entrevistas realizadas. Esta rápida recuperación del nivel pleno de funcionamiento queda claro cuando se le consulta a R -nacida en Polonia, - de qué modo, si es que ello ocurrió, la modificó la Shoáh. Considera ella que la gente nace con una personalidad, que el odio y la maldad no traen nada bueno, y que lo que cura es el trabajo. “Llegué sin nada -dinero, pertenencias, etc.-, pero encontré trabajo rápido...con mi hermano nos metimos rápido en el trabajo y eso nos salvó, porque el trabajo es la mejor terapia, las obligaciones te absorben tanto que no tenes tiempo de pensar en nada más...No creo en cambiar, sí en que el trabajo, la responsabilidad, te absorben tanto que no tenes tiempo de pensar...y, encima, al principio, no tenía casi contacto con sobrevivientes tampoco”. El caso de L -retomando el relato de su historia, iniciado en el aparatado anterior (5.2.1.) en vinculación al concepto de trauma psíquico- es también todo un ejemplo de crecimiento postraumático

tras el enfrentamiento del trauma, desarrollando recursos desconocidos para encontrarle sentido a la experiencia vivida, cambiando la concepción de sí mismos y en relación a los demás, aunque no por ello estas consecuencias sean enteramente conscientes. Comenta que, el 21 de junio de 1941, Hitler rompe el pacto con Stalin. Transcurrió sólo una semana y los nazis ya estaban en su pueblo. "Ahí se acabó todo". Paradójicamente, se salvaron solamente aquellos judíos a los que los rusos ya habían enviado a Siberia -acusándolos de "burgueses", por ejemplo-. Luego de ser registrados y despojados de sus pertenencias, los enviaron en calidad de refugiados al gueto más cercano -de los tantos que formaron en Polonia alrededor de los grandes aglomerados de población judía-. Así fue como ellos llegaron literalmente con lo puesto, apenas con la muda de ropa que les permitieron llevar y fueron realojados todos (7 familiares) en una habitación que los nazis le obligaron a ceder a un carnicero de la zona. L en ese entonces tenía 14 años. Comenta que llegó el invierno y que ahí empezó el verdadero drama, durmiendo los siete en el piso, de modo que si uno se daba vuelta, todos debían hacerlo. L ya no se consideraba una niña, sino "semi-adulta". Los nazis asignaban 250 grs. de pan diario solamente para aquellos que realizaran algún tipo de trabajo en el gueto y como ella no quería que su familia pasara hambre, consiguió un trabajo para que le adjudicaran también una ración de pan -como ayudante de un contador del gueto-. Recuerda de esos días que todavía en la actualidad cuando se descompone, le vuelve el gusto a las papas podridas que tuvo que comer en el gueto, ingresadas éstas clandestinamente allí y gracias a las cuales lograrían sobrevivir. Con los sucesivos inviernos, proliferaban las enfermedades, y la gente, cada vez más débil, moría en cantidades. "Pero la vida triunfa, siempre, a pesar de todo". En el gueto se hizo de varias amigas, una que recuerda muy parecida a Julie Christie -cita la película Dr. Zhivago-, ninguna de las cuales sobrevivió. Pero con ellas, para matar el hambre, se juntaban y encerraban a hacer concursos de canto en la casa de una de las lugareñas. "Eso era resistencia". La madre de la dueña de casa les servía un té con un poquitito de azúcar y chicharrones hechos con grasa de ganso, cuando terminaban el concurso del día.

Finalmente, comenzaron las razzias. En el comité judío local, ante las deportaciones, todos sus miembros se quitaron la vida. Los nazis en 4 días liquidaron el gueto. Pusieron a más de cien personas por vagón -en transporte de animales-, viajando tres o cuatro días hasta Auschwitz, en condiciones infrahumanas, sin agua, comida o lugar para hacer las necesidades. Respecto a su experiencia de más de dos años en Auschwitz, "no se puede contar lo inenarrable, no te puedo contar". Ni bien llegaron, separaron a hombres y mujeres primero, y luego, entre las mujeres, separaron a su tía por un lado, y a su madre, su hermana pequeña y a ella por el otro, en las filas respectivas de lo que luego entenderían que sería el grupo apto para los trabajos forzados y el que se dirigiría directamente a los hornos crematorios. Pero la madre le gritó a L que corriera, y ella obedeció, ubicándose en la otra fila, junto a la tía, sin que nadie la notara. Su hermanita la siguió, pero los nazis la agarraron, la golpearon salvajemente y la llevaron de vuelta con su madre. En el plano individual, se ve como junto a las palabras se asoma lo inenarrable, junto con las palabras un silencio glacial que atravesó a sobrevivientes y a sus descendientes.

Finalmente, es importante también destacar que en las personas entrevistadas se manifiesta la convivencia de los dos planos que comporta la experiencia traumática -el psíquico y el social-. También se verifica que han resultado fuertemente atravesadas por el segundo en cuanto proceso sociocultural mediante el cual las comunidades enfrentan la elaboración

colectiva –y no individual- se muestra la respuesta a la experiencia de grave fractura social padecida, la misma que puso en riesgo sus lazos comunales y la viabilidad misma de la comunidad (Ortega, 2011).

Las entrevistas también dan cuenta de cómo el trauma, en cuanto proceso cultural, constituye la interrupción masiva y drástica pérdida de sentido e identidad que afecta a un grupo de individuos con cierto nivel de cohesión, y queda íntimamente vinculado a la reformulación de la identidad y la memoria colectivas mediante su explicación coherente a través del discurso público y la narración de nuevas bases que permitan reconfigurarla (Eyerman, 2001).

Se sostiene que las personas entrevistadas resultan un buen ejemplo de la dimensión social del trauma precisamente porque participando de las actividades propuestas por la institución evaluada forman parte del proceso socio-cultural a través del cual las comunidades elaboran colectivamente la vivencia traumática, narrando las bases -a través del Taller de Escritura y el de elaboración de la Revista E- que permitirán la reformulación de la memoria colectiva.

Es así que unánimemente los entrevistados rescatan la tarea y contención realizada por la institución. Se cita al respecto la opinión de S, quien nació en Polonia -indica en la frontera con Alemania-, quien entiende, con matices, que “es valorable una organización de sobrevivientes para velar por los propios intereses, pero también ya después casarse entre sí, vivir en los mismos barrios, etc., es la prolongación del gueto de la guerra”. En este caso, la influencia de la Shoáh sobre la identidad de los entrevistados parece haber ido en un sentido opuesto al anterior: propiciando el crecimiento postraumático que deconstruye el proceso de desobjetivización iniciado por el trauma, del que la necesidad de entender el por qué de los demás para lograr sobrevivir que define a Simón resulta ser un exponente ejemplar.

5.2.3. E.

El caso de E parece ser el de la identidad transpolada por el nombre (el anonimato).

E nació en la actual Rumania. Comienza refiriendo la historia de su nombre: sus padres vivían cerca de la capital de Moldavia, aldea cabecera de distrito. La anotaron como Et –Ett en rumano-. Pero como a la hermana, que estudiaba la secundaria en la capital, al volver para las vacaciones, luego del nacimiento de E, “no le gustó el nombre elegido, y el padre como el médico del pueblo era quien hacía los certificados, se lo cambió y así le quedó E”. Con la llegada de los alemanes, tuvieron que disfrazarse por ser judíos. El cura del pueblo les dio un certificado de bautismo. Pero como E es hebreo, le incorporaron el nombre El, de modo que, a partir de los 10 años, se pasó a llamar El, perdiendo el nombre E. Su hermana S pasó a ser Si, su madre, M en vez de F y el único que no quiso cambiar su nombre, J, fue su padre, lo conservó al considerarlo un nombre universal. Considera E que esto trajo consecuencias para toda su vida. Tenía 18 años cuando llegaron a la Argentina, y la cédula se la hicieron bien, pero no así el DNI, en el que le cambiaron el apellido -agregándole letras-, queriéndolo cambiar ella posteriormente, pero sin ser posible. Con el cambio de domicilio, le sacaron las letras de más que le habían puesto, figurando consecuentemente de distintas maneras en sus diferentes documentos de identidad. Confusa situación que le trajo distintos problemas legales menores a lo largo de su vida. “Ya no sé quién soy...me preguntan quién soy y no sé a quién le dije qué nombre”.

Para El, se presenta el mismo correlato en lo relativo a su lugar de nacimiento. Nació en la región de Besaravia -ciudad de Costicéni-, originalmente rusa, rumana en el momento de su nacimiento y ahora moldava. "Es una complicación que me traje hasta acá". Su padre, por ejemplo, se sentía ruso, porque cuando nacieron sus padres, en la misma ciudad, eran efectivamente rusos, no había rumanos. Pero después de la guerra de 1914, Rusia quedó muy debilitada y Rumania ocupó la región de Besaravia. Cuenta que con los rumanos era muy difícil para los judíos estudiar en la facultad, además de que querían, exigían, desterrar a los rusos de la zona. Pero al año los soviéticos recuperan la zona, confiscándoles la casa en la que vivían -en el predio del hospital donde trabajaba su padre, casa rodeada de gallinas blancas y de árboles frutales de todo tipo, cerezas, tilos, etc.-. Es decir, seguían viviendo allí, pero los obligaron a acoger a una familia entera, porque los soviéticos trajeron población propia para repoblar y reocupar la zona, pero no contaban con las viviendas suficientes. Esto forma parte del trasfondo sociopolítico de la Shoah. Concluye que en la actualidad su nacionalidad es la rumana, pero que sigue teniendo problemas -por ejemplo, en lo relativo a las reparaciones de guerra que le corresponden, y a los intentos de recuperar las que fueron sus propiedades- porque los rumanos son muy antisemitas. Refiere que hasta ese momento habían sido muy felices. Pero que luego, con el estallido de la Segunda Guerra Mundial, Rumania, con el aval de los alemanes, recupera la zona. Los rusos, al abandonarla, la prendieron fuego. "Hay muchas cosas de esa época que no puedo contar". La mayor parte de la población escapó a Rusia, pero ellos no lo lograron. Los rusos se llevaron a su población. Su padre tenía que presentarse a las 5 de la mañana para partir junto al resto, pero cuando llegaron, ya se habían ido; fueron a la estación de tren, que estaba abarrotada, bajo el bombardeo de los alemanes que intentaba atacar a los rusos en retirada. Transportes con carros de caballos, ya no se conseguían. E contaba con sólo 10 años para ese entonces. Cayó una bomba donde estaba su padre, pero éste se salvó porque logró meterse bajo una bolsa de almohadones. Volvieron a la casa, con la ciudad que ardía, y se dirigieron luego a un refugio en las afueras. Pero la madre, por temor, no quiso permanecer allí, temor salvador, de esa manera eludieron el fusilamiento al que los rumanos sometieron a todos sus habitantes con la llegada de sus aliados alemanes. Pararon a un tanque ruso que se iba al frente, pero como sólo podían llevar al médico, al que necesitaban, el padre prefirió quedarse con su familia.

Al centro de la ciudad entraron primero los rumanos, precediendo a los alemanes, matando a todo el que se les cruzaba e incautándose de objetos materiales de todas las casas. Cuando llegó E, con su madre, padre y hermana, se encontraron a toda la familia muerta: tíos, abuelos, un primito bebé descuartizado en el pozo del agua (se angustia E al recordarlo). Al llegar los alemanes, E y su familia pusieron mesas afuera de la casa, con sus mejores posesiones -menos comida, porque hacía dos días que ellos mismos no comían-, esperando de esa manera no ser agredidos, pero los alemanes irrumpieron de todas formas, ametrallando la casa y al grito de "todos los judíos a la pared". Los rumanos luego les prohibirían a todos los vecinos el comercio con los judíos. Recuerda E que, consecuente y clandestinamente, su madre tuvo que cambiar un corpiño por un pepino y harina de maíz. Fueron los mismos rumanos quienes los terminarían "arreando a todos" al gueto. A lo transpersonal mencionado, se agrega lo transnacional, lo sin fronteras de la Shoah. Pasarían el resto de la guerra en el gueto de la zona, llamado Chikinof, consiguiendo luego mandar a los niños a otro lugar. Refiere que desde entonces, por más que se reconoce una ignorante en materia de política, le quedó un asco por

los insultos antisemitas recibidos y que, por eso mismo, no le gustan los insultos al gobierno, por más que no coincida ideológicamente con ellos. En el plano individual, junto con las palabras, se asoma lo inenarrable, un silencio glacial que atravesó a sobrevivientes y a sus descendientes (lo nacido muerto, su momento de angustia).

Se puede comprobar en este relato como el concepto de identidad, en su vertiente más tradicional -en cuanto permanencia de un sí mismo con rasgos comunes y constantes-, pierde consistencia, requiriendo nuevas perspectivas y elaboraciones (Sánchez Garrido, 2007).

Ante la presencia de la consecuencia del rechazo posmoderno a la metafísica y al desmoronamiento de las instituciones -familia, Estado, Iglesias- sobre las que se irguió la sociedad moderna y la idea de identidad nacional; es decir, en un mundo fragmentado e incoordinado de circulación por diversas comunidades, sin una única temporalidad lineal, la identidad va quedando efectivamente en evidencia como una construcción social negociable e inacabada, abierta, poseyendo el sujeto identidades diversas, fragmentadas y descentradas - con sus consecuentes memorias colectivas-, sin una representación unificada (Bauman, 2005).

En este último caso, la identidad se demuestra como la sedimentación de experiencias históricas compartidas (Grimson, 2004), que resulta respaldada por la pertenencia a un grupo cuya cohesión y definición descansa sobre un sistema común de valores e instituciones (Ainsa, 1996) y para la cual la memoria resulta un elemento constitutivo, entendida ésta -ambas-, no ya como objeto material, sino también como construcción subjetiva, política y social que cambia a través del tiempo, con características selectivas e inscriptivas y sin existencia por fuera del lenguaje.

Ejemplos de la identidad posmoderna como sedimentación de experiencias históricas compartidas se encuentran en las siguientes citas. Al ser consultada Lea acerca de cómo la cambió la Shoah, responde: "muchísimo, principalmente la soledad y la angustia no se van nunca, quedan para siempre, como dicen esas palabras de Primo Levi (parafrasea): "el que estuvo en Auschwitz no salió nunca, y el que no estuvo, no va a entrar jamás". También nuevamente en E cuando, expresándose sobre los cambios sufridos a raíz de la Shoah, manifiesta que cambió mucho antes y después de la guerra, que cuando llegó a la Argentina era una salvaje, no tenía instrucción, tenía los conceptos de antes de la guerra, ni se imaginaba, por ejemplo, que "los hombres tenían testículos". Igualmente, parece ser el caso de G (nacido en Hungría) quien cuenta que sobre el fin de la guerra y el ingreso de los rusos a su ciudad para liberarla, vinieron meses muy duros en una Budapest destruida y desabastecida. Comenta que Hitler ordenó defender Budapest hasta la muerte. Esta orden brutal hizo que la ciudad terminara en ruinas. Continúa explicando que "caímos de una dictadura a otra porque, invadidos por los soviéticos en 1944, nos impusieron el régimen comunista hasta que en 1956 hubo una revuelta y durante dos meses se abrieron las fronteras, huyendo 500000 personas, entre ellos, toda mi familia -padres, hermanos y esposa-, nosotros, hacia la Argentina". Continuando esta postura, la idea de la identidad también se concibe como continente de la historia de la relación entre individuo y sociedad, y de la forma particular de solución encontrada frente a los problemas, reflejando la identidad tanto la agrupación de elementos representativos de las fuerzas sociales al interior del individuo, como la explicación de la forma cómo se construyen los valores que la conforman (Erikson, 1956).

En este entretrejo de la vertiente intrapsíquica con la intersubjetiva de la identidad, ésta queda también orientada a la forma en que el sujeto se vive a sí en relación a los otros y el mundo (Kaes, 2002). Quizás Lx dé un ejemplo de la identidad como recipiente de la historia entre individuo y sociedad, y del mencionado entretrejo de las vertientes intrapsíquica e intersubjetiva de la identidad cuando comente que, al ser consultada si se percibe habiendo cambiado tras los acontecimientos de la Shoah, dice "fui cambiando a la par de mi hermano, que fue, durante casi seis años, toda mi familia -padre, madre, abuelos-...Es una persona muy optimista, y protectora, que me decía todo el tiempo que no me preocupara, que todo iba a salir bien". Comenta que la imagen que le queda de la Segunda Guerra Mundial es "de un enorme miedo a que se vuelva a repetir, ya que las minorías son siempre perseguidas".

Finalmente, en estos últimos casos, el trauma social parece haber sido determinante forjando identidades que se descubren a sí mismas como construcciones sociales, incómodamente en puja con una mirada tradicional de lo que constituía la idea de identidad, dejándose en evidencia, por ese movimiento, también como una expresión muy nítida de las experiencias históricas compartidas con sus contemporáneos.

5.2.4. Reflexiones Finales.

En lo referido a las mencionadas como dos consecuencias principales que todo hecho traumático comporta (Ortega, 2008) y que responden al objetivo general de este trabajo final integrador, las vivencias de los sobrevivientes entrevistados parecen ser muy dispares al respecto: disolución de la identidad establecida o promoción de una nueva. Es decir que las posibilidades se despliegan desde la insostenibilidad de los elementos que constituyeron la identidad, a la reinención de las identidades tanto personales como colectivas previas en la oportunidad de construir lazos de identificación en su condición de sobrevivientes.

Comenzando por este último punto, las opiniones resultan encontradas también. Se le consultó específicamente a los entrevistados respecto a si consideraban que el término "sobreviviente" los definía o decía algo acerca de sí mismos. Con el objetivo de tratar de vislumbrar si el de sobreviviente podía llegar a representar un elemento identitario de importancia, y, como se menciona, los resultados fueron dispares. Simón, por ejemplo, no entiende cómo sobrevivió y, de alguna manera, se reconoce como sobreviviente a partir de que su hijo lo describe admirativamente como tal. Considera que tuvo un angelito aparte que lo cuidó y se describe como un sobreviviente que se encontró en la ruina material varias veces -es decir, no sólo por su paso por el sistema concentracionario nazi, sino también, ya en la Argentina, con la inflación del 73, con las importaciones chinas luego y finalmente, con los talleres de costura bolivianos que lo arruinaron económicamente en tales ocasiones-.

F, por su parte, siente que efectivamente la palabra sobreviviente lo define, aunque no haya pasado por un campo de concentración, porque se salvó de la amenaza directa sufrida, pudiéndole perfectamente no haberle pasado. Pero Sx, en otro ejemplo, se ubica en el lado contrario en lo referido a este tema. Enfáticamente, responde que no, "estoy totalmente en desacuerdo con esa palabra, estoy de acuerdo con los movimientos que buscan reparaciones de guerra, pero no con hacer un nuevo gueto de ello, como ocurría en los cementerios". Considera que "los sobrevivientes tenemos el síndrome del huérfano" -explica que "los judíos tenemos el precepto moral de velar por los desposeídos, y por los huérfanos más todavía"-.

Contrariamente, Lx entiende que sí, "que soy sobreviviente, lo tengo bien claro". A ese respecto, comenta que el taller de narrativa al que concurre le gusta mucho, aunque suele salir con el estómago revuelto dadas las temáticas tratadas, pero también le permite reírse de aspectos muy densos y complicados de la historia.

G presenta una postura de alguna manera intermedia, dudando al responder que "sí (dubitativamente)...pero creo que estamos en una etapa en la que ya no somos sobrevivientes (lo era en mi juventud, pero ya no, es parte del pasado)...ahora soy un constructor de futuro, estoy contento con la vida que tengo". Es decir que, dada la disparidad de opiniones al respecto, y en sintonía con el actual modelo inestable y múltiple de identidad no parece haber elementos suficientes como para sostener que la condición de sobreviviente posea algún tipo de relevancia destacada en cuanto elemento identitario. Con lo cual, dado el material bibliográfico consultado, quizás habría que pensar en una prevalencia del movimiento disolutorio de la identidad, resultado del atravesamiento de vivencias traumáticas, pero también desde un punto de vista más restringido como propio a la fractura cultural heredera de una masacre de la que aún se perciben sus efectos. También se podría decir que son los protagonistas de la tragedia, pero, al mismo tiempo, son los medios con los que se escribe la Historia. De todas maneras, las historias de vida relatadas dejan en evidencia cómo el atravesamiento de la Shoáh efectivamente las modificó perdurablemente, no siempre habiendo sufrido un proceso de disolución, pero sí una redefinición drástica. Es posible que a Simón le haya permitido encontrar el sentido de ser en la necesidad de comprender. Quizás más lo haya marcado la trompada dada a su padre que el paso mismo por los campos de trabajo, planteando un interrogante respecto a qué tiene más peso para la construcción de una identidad, si los grandes acontecimientos sociales o los de la vida privada. A E la dejó sin coordenadas firmes como para tratar de entender de qué se trata ser ella misma y a L la llevó a un estado de disimulo, ya no quiere ser identificada.

De modo que, quizás, la conclusión que se pueda sacar al respecto es que así como no hay unanimidad en lo relativo a lo definitorio que pueda resultar el término "sobreviviente", a nivel identitario, tampoco pueda hablarse con propiedad de identidades que se hayan visto disueltas. Aunque tal vez la sí, en un punto intermedio, arrasadas y reconstruidas con una mezcla de elementos originales y nuevos, y todo ello habiéndose producido en una época en la que los cimientos mismos de la noción de identidad se vieron cuestionados y derrumbados, encontrándose ésta drásticamente reformulada. En este punto se puede mencionar una vez más como los conceptos de trauma e identidad, de elaboraciones recientes, muestran no sólo el cruce necesario de lo individual y de lo colectivo, sino la existencia de una zona conceptual de lo que es a la vez individual y colectivo. De aquí también la cercanía de ambos conceptos.

5.3. Objetivo 2.

Indagar sobre el impacto del hecho traumático en las creencias y valores sostenidos por la población entrevistada a lo largo de sus vidas.

Se entiende al sistema de valores y creencias (Phillips & Brown, 1991) como la concepción, explicación e interpretación del mundo de una persona o sociedad en una época determinada, compuesta por percepciones y valoraciones del entorno que proveen un marco interpretativo de lo existente y su estructura, y permiten realizar juicios de realidad; productos históricos

transmitidos y asimilados a través de diversas instituciones, hábitos o ideas (Clemente Linuesa, 1983). Resultan adquiridos en los procesos de socialización primaria y secundaria (Rokeach, 1973), y son mantenidos a través de rituales colectivos alrededor de lo sagrado (Skirbekk, 2010).

Se trata de una temática académicamente recurrente a fin de siglo debido a los cambios constantes y profundos que afectaron a las sociedades, en los que modifican su estructura y costumbres, un fin de siglo particularmente marcado por la transitoriedad de los valores y creencias, contraria a la estabilidad de los siglos anteriores (Castro Solano, 2010).

Consultados los entrevistados respecto a cambios en sus escalas de valores y creencias luego del atravesamiento de la Shoáh, las respuestas en general giraron en torno a no tanto una modificación de las mismas, como a una ampliación, al haber conocido el lado realmente oscuro de la vida a muy temprana edad. Con el recuerdo todavía fresco de las infancias felices que la mayoría de los entrevistados dice haber tenido, se produce el paso a un profundo conocimiento del lado más tenebroso del alma humana. Sus historias de vida muchas veces representan una suerte de profundización de la mayor maldad de que es capaz el ser humano, conocimiento que la mayor parte del resto de los mortales afortunadamente nunca tendrá. De todas maneras, también se debe destacar que un contexto tan volátil y peligroso como el descrito, también se produjeron actos heroicos que supieron legar enseñanzas positivas.

Al respecto, el caso de G es muy interesante, porque da cuenta de ambos lados de la tragedia ocurrida. Porque cuando se le consultó si sentía que su escala de valores se había modificado a causa de la Shoáh, entendió que "la Shoah fue una tragedia humana de enormes dimensiones, que nos enseñó lo que hay que tratar de combatir y superar...el triunfo temporal del nazismo fue una gran enseñanza para la humanidad porque todo lo que representaba fue vencido a costo de sangre, sudor y lágrimas". Entiende que la modificación de valores sufrida no pasó por un cambio de los que traía, sino por el conocimiento del polo contrario, del lado inhumano de la vida que le agregó a su repertorio de valores aquello que se debe combatir sin miramientos, resultando en un aprendizaje que definió sus concepciones del bien y del mal definitivamente. Es decir, cuando resulta posible restaurar la ley.

Pero G también conoció el otro lado de la guerra. Cuenta que su familia tuvo mucha suerte durante ese tiempo por el hecho de contar con una gran y famosa sastrería por parte de la familia del padre, la que le permitiría a éste tener una conducta extremadamente valiente y solidaria que su hijo no olvida hasta el día de hoy. Al entrar el ejército alemán a Budapest y obligarlos a usar la estrella de David, una delegación del ejército llegó a la sastrería a informarles que iban a tener que trabajar exclusivamente para la oficialidad alemana, a cambio de lo cual su casa iba a estar protegida por el mismo ejército alemán de los nazis húngaros, dejándoles, asimismo, un oficial a cargo del negocio. El padre de G mintió diciéndole a este oficial que necesitaría más personal para encargarse de todos los pedidos. Contando con esta anuencia, se le permitió hacer ingresar a unas 80 personas más a su casa -abuelos, tíos, conocidos, etc.-, hecho que les permitiría salvar la vida, alejándolos del gueto y de la peor parte de la guerra. En algún punto parece lógico esperar este tipo de respuesta en personas que todas constituyen grandes ejemplos de resiliencia, habiendo logrado constituir familias y

profesiones sólidos y sanas empezando desde cero en otro continente, prácticamente en soledad y luego de haber atravesado experiencias desgarradoras.

Es lo que ocurre con S, quien responde negativamente a la pregunta formulada, pero agrega lo siguiente: “no, no, una cosa es la ley y otra es la justicia, la ley es según la necesidad de la circunstancia; en el ser humano no hay nada paradójico, es capaz de cualquier cosa; lo importante es ser capaz de perdonar comprendiendo por qué es cómo es, penetrar al otro, ir más allá de uno mismo; yo por mi mismo no hago nada, de ahí que casi llego al suicidio”.

Más allá de que no coincida con el enunciado de la pregunta, S claramente refiere a un aprendizaje extraído de su experiencia durante la Segunda Guerra Mundial transformado en valor, bajo la referencia a la lógica humana de ser esclavos de la necesidad, frente a la que ha aprendido a lidiar tratando de comprenderlo y perdonarlo. Sin embargo, S acierta en lo esencial y aún con el golpe al Padre lo sostiene. Es la formulación de la ley y su aceptación lo que nos hace humanos. La ley salva de los caprichos del poder y sus horrores.

En L se encuentra una expresión diferente, refiriendo a valores que queda muy en claro cuan nítidamente se recortaron en ella, cuando manifiesta que “para mi no hay pueblos mejores o peores, sólo buena o mala gente, más allá de la religión, el color de la piel, la nacionalidad, etc.” Quizás la respuesta más decididamente femenina al respecto haya sido la de R, porque expresa nítidamente el sentimiento generalizado de haber vivenciado una enseñanza exageradamente costosa y porque en dicha actitud y en la misma con la que completa la frase deja en evidencia las bases de su resiliencia, al expresar que “el sufrimiento enseña muchas cosas, muestra el rigor, la maldad que existe; pero si uno puede salir de eso y armar un hogar lindo y sano, uno se siente agradecido a la vida”. En ella, su identidad femenina quedó intacta.

Luego hubo dos respuestas que se centraron más en el aspecto social del cambio de valores acaecido, en cuanto movimiento mundial, todo a lo largo del siglo pasado, haciendo hincapié ambos en la sensación tanto de cambio como de pérdida consecuente que les ha dejado.

Es así que, al ser consultado respecto a modificaciones en sus valores y creencias a partir de la Shoáh, considera Félix que el mundo ha ido cambiando desfavorablemente, perdiéndose fundamentalmente la idea de familia, que resultaba un valuarde en su infancia. Resume los valores imperantes en la actualidad con la siguiente frase: “haz lo que yo digo, pero no digas lo que yo hago”. Del mismo modo, Lx entiende que “los valores que aprendíamos de chicos no existen más, no hay ninguno que quede en pie, pero es un tema que tampoco me tiene demasiado alterada, hay cambios continuos a los que hay que amoldarse”. En ese aspecto, se considera bastante rígida, de alguna manera haciendo emanar esta sensación de cambio de valores de sus propios rasgos de personalidad, dando como ejemplo una mudanza que acaba de atravesar, del departamento donde vivió durante los últimos cincuenta años –la casa donde quería terminar sus días-. Finalmente Sx hace hincapié en un aspecto diferente, focalizando en un cambio de valores pero desde la visión de los otros que lo rodeaban hacia él, como una suerte de percepción de sí mismo vista reflejada en los demás, comentando que el primer cambio que notó fue que ni bien fueron liberados sus compañeros lo convirtieron en el guía del grupo. Es una perspectiva interesante, como es habitual en Sx respecto a su mirada sobre el conjunto de las cosas, dar cuenta del cambio que había tenido lugar no desde si mismo sobre los demás, sino en sentido contrario.

5.4. Objetivo 3.

Analizar la influencia de la Shoah en el sentido de religiosidad de los entrevistados.

Desde una visión sociológica (Pasin, 2010), se entiende a la religión como un recurso cultural regulador de la integración comunitaria, que cumple la función universal y transhistórica de constituir la condición de posibilidad de la sociedad proveyendo la matriz nuclear sobre la que se vertebra el sentimiento de pertenencia comunitario -a partir de la idea de que aquellos que se religan con un determinado Dios, lo hacen también horizontalmente entre ellos, sacrificando las voluntades individuales en pos de una voluntad colectiva trascendente-. Pero luego de la crisis institucional sufrida por la religión desde comienzos de la modernidad, con la denominada “muerte de Dios”, decretada por Nietzsche, se comprueba la proliferación de nuevas búsquedas religiosas, con nuevos tipos de mediaciones (Yáñez, 2011).

Asimismo, diversas investigaciones sostienen que (Peacock & Poloma, 1998) la religiosidad contribuiría al sentido y a la satisfacción vital, y al establecimiento de una identidad estable, cambiando a lo largo del ciclo vital y resultando más adaptativa que lineal; requiere una definición multidimensional que incorpore a la devoción personal, la participación en rituales públicos, la interacción divina y la preferencia por la religiosidad pública o privada.

Es en este marco que se vuelve necesaria la diferenciación entre religiosidad y espiritualidad, entendiéndose (McIntosh, Poulin, Silver & Holman, 2011) que se encuentran substancialmente relacionadas mediante la conexión a la idea de lo sagrado, pero tratándose la espiritualidad del compromiso individual con ciertas creencias subjetivas y personales, mientras que la religiosidad de las prácticas y conductas institucionalmente vinculadas mediante estructuras socio-religiosas.

Salvo un único caso -R, con creencia previa-, no se comprobaron modificaciones en el sentido de religiosidad de los entrevistados luego de sus experiencias en la Shoáh, dado que la gran mayoría, a pesar de provenir de familias observantes, se confesaba ateo desde muy temprana edad.

Coincidencia que hace pensar que los entrevistados pertenecen a una generación ya decididamente afectada de lleno por la crisis institucional que vienen atravesando las religiones desde la modernidad, que buscan nuevas mediaciones no tanto religiosas en sí mismas como en la expresión de lo sagrado a través de lo espiritual, en cuanto compromiso individual con creencias subjetivas. En ellos no se comprueba el cambio en la vinculación o en el sentido de la religiosidad experimentado a lo largo del ciclo vital sostenido en diversas investigaciones, y sí parece de destacar que buena parte del apego que en general los entrevistados manifiestan tener por la cultura judía, no se debe tanto, consecuentemente, en su aspecto religioso-doctrinario como en su faceta relativa a los valores que de ella pueden emanar, verificándose, de todas maneras, la supervivencia del fin de integración comunitaria que la religión ha sostenido desde hace milenios.

Comenzando con la excepción a la regla, al ser consultada R respecto a su relación con Dios, refiere que “respeto a la gente que cree en Dios porque es más fácil vivir y morir aferrándose a Dios, pero al llegar a Auschwitz Dios se muere, porque ves que todo lo que te enseñaron no es

verdad...No es odio lo que genera, sino decepción...A mi me ayudó mucho mi familia y el trabajo...todas las religiones son sanas, el problema es que las personas las retuercen, porque Dios es único, y bueno, amor". El desencanto enfrentándose a una realidad que no condice con lo sostenido por las religiones es una sensación generalizada.

G, contrariamente, es el típico caso de ateísmo casi desde nacimiento, valorando los aspectos más culturales del judaísmo. Es así que comenta que, en lo relativo a la vinculación religiosa general, su familia tampoco era muy creyente: "desde joven soy ateo...sigo la cultura judía pero no creo en Dios desde que tengo uso de razón" -estudió en una escuela judía, pero por obligación, nunca le interesaron las religiones-.

S tampoco cree en Dios, ni nunca creyó, con lo que no hubo un cambio en su vinculación religiosa después de la Shoáh, debido, fundamentalmente, a que pareciera que se opone casi por principio, casi como rasgo de personalidad, a tanto lo que implican las religiones como lo que se hace de ellas. Aclara, entonces, que su ateísmo no se debe al rencor por los seis millones de muertos, sino porque entiende que el hombre es un animal más dentro de la fauna mundial; es decir, no por Dios en sí mismo, sino por el mal uso que se hace de Dios, quedando las religiones detenidas en el tiempo -tanto en las vestimentas como en los pensamientos que tienen, que, en su opinión, parecen del siglo XVIII y antes-. Pero nunca creyó, antes de la guerra tampoco creía.

Continúa explicando su posición contando que una vez le preguntó a un compañero del club de lectura de Spinoza al que asiste por qué era judío, respondiéndole éste, con sorpresa, que no sabía. Considera S que nacemos mamando religión por el pecho materno, "te convencen desde el vamos que a Cristo lo mataron los judíos y te convertís en antisemita sin saber por qué, como mi judío tampoco sabía por qué es judío". Por eso es que no le gustan las religiones.

L y Sx coinciden no solamente en que no creen ni nunca creyeron en Dios, sino también en su no concepción de una figura divina. Es así que respecto a la idea de Dios, L cuenta: "para mí nunca existió Dios, a Dios lo creamos nosotros, pero, para mí, mi credo, es "ser digno de ser"; la condición social o religiosa no existe, sólo las personas, las buenas o malas personas". Se reprocha haber sobrevivido, y manifiesta sentir consecuentemente la obligación moral de dar testimonio en el que, con su sabiduría inmanente tan habitual ella, deja en claro haber entendido que el problema no pasa por las creaciones intelectuales producto de las necesidades espirituales, sino por la ética, por cómo se posiciona cada uno en el mundo.

En su momento, Sx, consultado respecto a su relación con Dios, responde, en doble coincidencia con L, que "yo no tengo ni tuve el problema de Dios -algunos de mis compañeros sí lo tuvieron-...No es que yo no crea en Dios, yo no tengo Dios, nunca tuve el problema de creer o no en Dios porque nunca tuve la figura de Dios". Cuando discutía al respecto con algunos de sus compañeros de cautiverio, quienes solían quejarse del desentendimiento de Dios respecto a la situación que estaban pasando, Sx respondía, coincidiendo con L con que el problema es mucho más terrenal que celestial:

"let the All Mighty out of this...this is a war of men".

Contó asimismo Salomón que proviene de una familia tradicionalista, pero que le daba más importancia a las festividades como nacionales que como religiosas -su propio padre venía de una familia ortodoxa, ortodoxia que él tampoco aceptaba-. Dice que para creer, no se debe indagar, y que ése nunca pudo ser su caso. Es decir que en el caso de Sx también se comprueba la presencia de este apego personal y familiar a lo religioso pero no en cuanto contenido doctrinario sino como elemento aglutinador social, como legalidad. Tampoco está de acuerdo Sx con que los judíos se autodenominen el "pueblo elegido para ser la luz de los demás... ¿qué derecho tenemos en erigirnos en los elegidos?".

Es interesante el caso de F porque su vinculación religiosa pareció pasar por un camino alternativo, no tanto vinculado a creer o no, sino a la percepción de una suerte de falta de respeto por lo sagrado que le hizo perder, ante sus ojos, credibilidad institucional a su religión, y que no tuvo vinculación alguna con la Shoáh. Es así que comenta que, respecto a su sentido de la religiosidad, si bien su familia era muy religiosa, observante y practicante, y lo llevaba frecuentemente al Templo, cuando empezó a ver ciertas cosas -como transacciones comerciales en su interior-, sintió que ello implicaba profanar lo que significaba el Templo y decidió no ir más -tenía 14, 15 años cuando ello ocurrió-. Como un buen ejemplo de la crisis institucional religiosa que genera nuevas formas de mediaciones, explica F -como luego Lx- su idea de Dios, con una perspectiva más espiritual y hasta ética, como una figura que se lleva dentro y le hace realizar a la persona cosas buenas o malas. Finalmente, Lx comentó, pausada y reflexivamente, que "vengo de una familia no religiosa...(luego de meditarlo largamente) no creo en un determinado nombre o ser superior, pero sí que hay cosas que el ser humano no conoce; durante la guerra estábamos desorientados, teníamos consciencia de ser perseguidos pero sin saber por qué, por qué antes de la guerra éramos considerados buenos y agradables, y luego teníamos que esforzarnos por pasar desapercibidos, hablando en voz baja, caminando por la calle mirando el suelo; cuando terminó la guerra, con el retorno de los sobrevivientes, nos terminamos de enterar exactamente qué había pasado".

Es decir que Lx expresa también esta nueva vinculación religiosa con sesgo más espiritual, producto de la crisis religiosa moderna. Y parece adherir, asimismo, a esta valoración más cultural que técnicamente religiosa, de su judaísmo, cuando comenta que, con su marido, eran tradicionalistas, pero no en el sentido religioso, sino como motivo para unir a la familia.

5.5. Integración de los Objetivos.

A partir de los testimonios de los entrevistados, se llegó a la conclusión que quizás el trauma social de la Shoáh no haya ni promovido una nueva identidad personal en los sobrevivientes, ni disuelto la original, generándole, en cambio, una redefinición drástica; identidad en la cual no parece haber cambiado el sistema de valores y creencias, aunque sufrido una ampliación negativa debido a las condiciones inhumanas de vida a las que fueron sometidos; de igual manera, tampoco se comprueba un cambio en su vinculación religiosa, en una amplia mayoría atea como la entrevistada, lo que posiblemente constituya un buen ejemplo de una generación afectada por la crisis institucional religiosa imperante desde la modernidad, que busca otro tipo de mediación en la expresión de lo sagrado, mayormente vinculada a lo espiritual, y que demuestra un apego a la religión únicamente en un sentido cultural, como fuente de valores.

De todas maneras, tampoco es posible esperar que los testimonios personales iluminen por sí mismos la totalidad de los hechos históricos. Cada uno de ellos se detiene en un momento particular. Es por esto que se ha tomado en cuenta en algunos momentos la aparición de la angustia, como indicio de lo inelaborable, del punto límite de lo que se puede decir. A partir de allí, puede o no reconstruirse una historia. Pero queda claro que ningún testimonio por sí mismo agotará la cuestión, ni ahorrará al resto de la comunidad la tarea de historizar.

El trauma es una matriz de relación que se rompe y se reconstruye en cada caso, en el resultado no se ve solamente lo roto, si no lo reconstruido, lo que no implica que no lo haya sido.

6. CONCLUSIONES.

6.1. Resumen de Objetivos.

El objetivo general planteado fue tratar de caracterizar el impacto de la Shoah en la identidad de los sobrevivientes entrevistados, en lo relativo tanto a su vinculación religiosa como a las creencias y valores desarrollados desde el hecho traumático; del que se desprendieron, consecuente y puntualmente, como objetivos específicos, el indagar acerca de la influencia de la Shoáh como elemento identitario en los sobrevivientes entrevistados, así como el impacto del hecho traumático en las creencias y valores sostenidos por la población entrevistada a lo largo de sus vidas, y su determinación en el sentido de religiosidad de los mismos.

Se consideran cumplidos los objetivos planteados desde el momento en que se logró arribar a una respuesta a cada uno de ellos, aunque ellas no necesariamente hayan sido positivas.

Al entenderse que se ha conseguido reflexionar sobre el fenómeno de la identidad personal - junto al sentido de religiosidad y sistema de valores y creencias, en cuanto parte del mismo- a la luz del trauma histórico que constituyó la Shoáh, se da por alcanzado el objetivo -además del académico con que se comenzó la redacción del trabajo. Pensar sobre un concepto y un acontecimiento vertebrales alrededor de los cuales siguen girando las discusiones de las ciencias sociales en la actualidad.

6.2. Aporte Personal.

Es indiscutible que hay una gran producción de papers e investigaciones sobre las cuatro ideas -identidad, trauma psíquico/social, sistema de creencias y valores y sentido de la religiosidad- y el acontecimiento -la Shoáh- de los que se ocupa este trabajo, con lo cual la originalidad fue una virtud desechada desde el comienzo.

Es conocida la importancia radical que la Shoáh posee no sólo como acontecimiento vertebral del siglo XX, sino en la medida en que lleva a la historia de la humanidad a dar un paso más allá de sí misma, porque así como en lo personal no cualquier accidente penoso o destructivo puede constituir un trauma, lo mismo ocurre a nivel social o histórico.

En mucha menor medida, pero, asimismo con gran repercusión en el ámbito académico, el concepto de identidad ha sufrido los embates de los teóricos posmodernistas, pretendiendo

ser reemplazado por el de diferencia, por ejemplo, retornando al centro de la escena gracias, en buena medida, a los estudios multiculturales de tanta difusión en los últimos años.

Simplemente lo que se intentó fue ponerlos en relación, de modo que unos pudieran echar luz sobre los otros, y, que, a su vez, permitieran una aproximación más personal a una zona de la reflexión donde lo histórico, lo individual y lo colectivo mutan.

Se considera que, a pesar de las dificultades encontradas en la realización de las entrevistas, gracias a la generosidad de los entrevistados, se lograron testimonios ricos en diversos aspectos que permiten meditar sobre qué es lo que ocurre con la identidad personal en momentos tan críticos como fue la Segunda Guerra Mundial, entendiendo que, más allá de la utilidad de las generalizaciones, se trató de una época tan convulsiva e inestable que precisamente en el momento de mayor desprecio por la humanidad de las personas involucradas, destaca la singularidad insoslayable de cada una de las víctimas a la hora de determinar en qué medida han permitido que el mundo avance sobre sí mismos, en qué medida lograron construir su identidad mediando entre el ser y el hacer.

Es decir que hay singularidades presentes en la Shoáh. El odio a la civilización misma, lo que conlleva odio contra la cultura germana misma. Por esto también el desconcierto final de ambos lados. El genocidio, el odio a lo sagrado, suprimido por la maquinaria de guerra como método de salvar una identidad por venir, se levantó sobre las ruinas éticas de la Alemania nazi. Se ha tomado al trauma, entonces, como concepto central y se ha procedido a su exploración, partiendo de los mencionados estudios de trabajos precedentes sobre el tema, trabajos que tienen una enorme abarcatividad temporal.

En efecto, se entiende, y esta tesis trata de demostrarlo, que el trauma, y de manera ejemplar la Shoáh, forma parte integrante de la identidad, sea de los individuos, sea de las comunidades.

Este concepto ha podido ser rastreado a través de los restos traumáticos que devinieron marcas, las que, a su vez, fueron transformadas en recuerdos o en elaboraciones infantiles que sólo dejan acceder al trauma por "transparencia", es decir, de manera indirecta, como es el caso de encontrar solo rastros de síntomas del trastorno por estrés postraumático; pero también se lo ubica en el hecho de que los testimonios fueron tomados gracias a la existencia de una institución que los acoge, la que, a su vez, ha sido producto del trabajo de memoria de una comunidad sobre sí misma, trabajo del cual o gracias al cual los traumas individuales han podido devenir la Shoáh como trauma histórico, es decir, provocando que el concepto alcance una dimensión histórico-cultural de magnitud universal -toda la dimensión simbólica del trauma histórico se sitúa desde el recuerdo infantil hasta su dimensión históricocolectivo-.

Por eso el concepto de trauma histórico va de por sí más allá de la constatación de la destrucción y sus efectos, tanto individuales como colectivos.

No basta con la verificación de la destrucción -que en algunos casos puede ya no observarse-. Para poder considerarlo trauma histórico es necesario el trabajo de la reconstrucción colectiva. El trauma histórico es, paradójicamente, más el resultado de una reconstrucción que de una destrucción.

Lo que se quiere poner en valor en esta tesis es que el trauma es siempre más que el cruce entre lo individual y lo colectivo, aun en los casos particulares de cada uno de los sobrevivientes.

La Shoah demuestra que el trauma, en tanto trauma histórico, parte de las situaciones traumáticas personales -ya que no es pensable un trauma histórico sin personas-, pero llega a tomar su dimensión histórica sólo mediante un trabajo de elaboración conceptual colectivo sostenido temporalmente por una comunidad para logra que lo personal-individual, el trauma personal, alcance su dimensión universal: el trauma histórico.

6.3. Limitaciones.

Se debe reconocer que se contó con todos los medios materiales posibles ofrecidos tanto por la institución como por los mismos entrevistados.

Desde la Institución, siempre estuvieron a disposición sea tanto las instalaciones, como el consejo y la colaboración del personal, al punto que el listado de las personas a ser entrevistadas fue consensuado con la directora del área, a partir de una selección previa, con el objetivo de poder analizar conjuntamente las circunstancias vitales atravesadas por cada uno de ellos las que, en algunos casos, hubiera podido hacer desestimable su convocatoria. Y de parte de los mismos entrevistados, la amabilidad y la buena predisposición fue la nota saliente que puede caracterizar la actitud general con que fue recepcionado el pedido de realización de la entrevista. Es decir, que no se tuvo restricción de ningún tipo en el acceso a los datos. La entrevistadora fue recibida generalmente en los respectivos domicilios, no escatimándose medio alguno en la colaboración con la realización de la tesis: desde la hospitalidad con que fue tratada, hasta la presentación de familiares y la incorporación de materiales personales referidos a las experiencias atravesadas que pudieran enriquecer los propios testimonios. Del mismo modo, la institución puso a disposición material bibliográfico de la propia biblioteca verdaderamente muy valioso y de difícil acceso de otro modo.

De por sí, además, se trata de temáticas -la Shoah y la identidad, en particular- que presentan una cantidad inagotable y siempre renovada de material bibliográfico sea tanto en cualquier biblioteca como en toda base de datos, al alcance de toda persona que quiera consultarlo, con lo cual, tanto su recolección como análisis no resultó de mayor dificultad. No dejan de multiplicarse, tanto los testimonios como las investigaciones respecto a estas temáticas, analizándose en la actualidad la influencia de la Shoah en segundas y terceras generaciones de sobrevivientes, y desde ámbitos tan específicos como el Genocide Studies Program de la Yale University o el Center for Holocaust Studies de la Universidad de Vermont.

De modo que toda carencia y falencia presentada en la confección de la tesis, se debe exclusivamente a dificultades, quizás intelectuales y emocionales, encontradas por su autora fundamentalmente a la hora de la toma de las entrevistas. Específicamente, se encontraron falencias, dada la escasa experiencia en la toma de entrevistas, a la hora de acompañar su desarrollo y saber manejar su desenvolvimiento, sea tanto sabiendo cómo encarar los momentos más críticos emocionalmente para los entrevistados sin que ello les obstaculice seguir expresándose, como desplegar el timing justo y necesario al momento de las preguntas que permitan profundizar en los diversos objetivos.

Durante las entrevistas mismas y, fundamentalmente, al momento de sus desgrabaciones, se hizo palpable -por más que las mismas habían sido ensayadas con otras personas y los cuestionarios redactados y reelaborados en base a dichas prácticas- la poca experiencia y ductilidad de la entrevistadora para manejar los diversos tiempos y climas que van presentando las entrevistas y saber encauzarlas de modo de permitir nuevas preguntas que ahonden en las problemáticas encaradas antes que se termine el tiempo materialmente limitado con que siempre se cuenta.

6.4. Juicio Crítico.

Como se venía sosteniendo en el apartado anterior, el punto del proceso que demandó la redacción de este trabajo que más dudas ha despertado resultó indudablemente el de la realización de las entrevistas a los sobrevivientes. No por falta de buena voluntad o predisposición de los entrevistados, quienes mostraron, sin excepciones, enorme apertura y generosidad permitiendo indagar sobre recuerdos tan dolorosos e íntimos, en muchos casos, sino debido a la restringida experiencia de la entrevistadora, tanto en el manejo de la propia dinámica de las entrevistas como en la elaboración del cuestionario, que fue cambiando a medidas que avanzaban las mismas. Se considera que con mayor experiencia y ductilidad tanto en la confección de los cuestionarios como en la realización de las mismas entrevistas, posiblemente los datos con que se hubiera contado habrían resultado más fértiles, pudiéndose obtener conclusiones de mayor alcance. También cabe aclarar que algunas de las preguntas pensadas y formuladas en las entrevistas no fueron consideradas en el análisis de las mismas, sea tanto porque no resultaron adecuadamente formuladas, como – cuando sí fue el caso – porque no se obtuvieron respuestas que motivaran su inclusión. Es decir que encontraron respuestas erráticas, disímiles, un tanto distantes a veces; posiblemente no hayan despertado el mayor interés, o no hayan sido realizadas en el momento y de la forma adecuada. De manera que refuerzan la necesidad de profundizar la técnica de la toma de entrevistas como un recurso a desarrollar en el futuro.

Las tareas realizadas en este trabajo han enriquecido en mucho a la autora en los aspectos deficitarios antes señalados y seguramente serán de enorme provecho en futuros trabajos de esta índole.

7. Referencias Bibliográficas.

Ainsa, F. (1996). Los desafíos de la posmodernidad y la globalización: ¿Identidad múltiples o identidad fragmentada? Recuperado el domingo 25 de Noviembre de 2012 de http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/escritos/resources/LocalContent/37/1/21-43.pdf.

Allport, G. & Ross, J. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443. American Psychiatric Association. (2003). DSM-IV-TR: Breviario: Criterios Diagnósticos. Barcelona: Masson.

Amir, M. & Lev-Wiesel, R. (2000). Posttraumatic Stress Disorder Symptoms, Psychological Distress, Personal Resources, and Quality of Life in Four Groups of Holocaust Child Survivors. *Family Process*, vol. 39, n 4, pp. 445-459. Recuperado el martes 18 de Junio de 2013 de <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1545-5300.2000.39405.x>.

Amir, M. & Lev-Wiesel, R. (2003). Time Does Not Heal All Wounds: Quality of Life and Psychological Distress of People Who Survived the Holocaust as Children 55 Years Later. *Journal of Traumatic Stress*, vol. 16, No. 3, pp. 295–299. Recuperado el martes 18 de Junio de 2013 de <http://link.springer.com/article/10.1023/A:1023756326443>.

Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Madrid: Losada.

Benyakar, M. (2000). Definición, Diagnóstico y Clínica del Estrés y el Trauma. Recuperado el domingo 02 de Diciembre de 2012 de www.psiquiatria.com/revistas/index.php/psiquiatriacom/.../105/.

Bergan, A. & McConatha, J. T. (2000). Religiosity and life satisfaction. *Activities, Adaptation and Aging*, 24(3), 23-34.

Berger, A. (2010). Unclaimed experience: trauma and identity in third generation writing about the Holocaust. Recuperado el domingo 02 de Diciembre de 2012 de <http://www.readperiodicals.com/201004/2025550721.html>.

Berger, P. L. & Luckman, T. (1988). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bohler, W. (2007). Recuerdo, trauma y memoria colectiva: la batalla por la memoria en psicoanálisis. *Psicoanálisis APdeBA*, vol. XXIX, n 1.

Calhoun, L. G. & Tedeschi, R. G. (2004). The foundations of posttraumatic growth: New considerations. *Psychological Inquiry*, 15, 93-102.

García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

Carmil, D. & Bretznitz, S. (1991). Personal trauma and world view— are extremely stressful experiences related to political attitudes, religious beliefs, and future orientation? *Journal of Traumatic Stress*, vol 4, n 3, pp. 393-405. Recuperado el martes 18 de Junio de 2013 de <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/jts.2490040307>.

Carretero Pasin, A. E. (2010). En torno a las fórmulas alternativas de religiosidad. La reelaboración de nuevas modalidades de vínculo comunitario. *Athenea Digital*, n 17, 119-136.

Castro Solano, A. & Nader, M. (2006). La evaluación de los valores humanos con el Portrait Values Questionnaire de Schwartz A. *Interdisciplinaria*, v.23 n.2.

Clemente Linuesa, M. (1983). Los sistemas de valores en los textos escolares: un modelo de análisis. Recuperado el domingo 02 de Diciembre de 2012 de <http://es.youscribe.com/catalogue/recursos-pedagogicos/educacion/cienciasde-la-educacion/los-sistemas-de-valores-en-los-textos-escolares-un-modelode-analisis-1843113>.

Cornwall, M., Albrecht, S.L., Cunningham, P.H., & Pitcher, B.L. (1986). The dimensions of religiosity: A conceptual model with an empirical test. *Review of Religious Research*, 27:226-244.

Corominas, J. & Pascual, J. A. (1997). *Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispánico*. Madrid: Gredos.

Converse, P. E. (1964). The nature of belief system in mass publics. En D. Apter (Ed), *In Ideology and discontent* (pp. 206-61). New York: Free Press.

Cuevas, J. & Grajales, J. (2012) . La borradura de la dimensión simbólica: una mirada sobre la contabilidad y lo inhumano desde la literatura de la Shoáh. *Cuadernos de Contabilidad* , vol . 13, no. 33, pp. 579-609. Recuperado el martes 18 de Junio de 2013 en <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cuacont/article/download/4284/3253>.

De Zan, J. (2008). Memoria e identidad. *Tópicos, Revista de Filosofía de Santa Fe*, n 16, pp. 41-67.

Deaux, K. (1993). Reconstructing social identity. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 19, 4-12.

Derrida, J. (1998). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

Erikson, E. (1956). *Identity and the Life Cycle*. Boston: International Universities Press.

Erikson, K. (1994). *A New Species of Trouble: The Human Experience of Modern Disasters*. New York: W.W. Norton and Co.

Estrada Alsina, A. (2006). *Identidad*. Recuperado el domingo 25 de Noviembre de 2012 de <http://www.revistacomunicacion.org/pdf/n4/resenas/identidad.pdf>.

Eyerman, R. (2001). Cultural trauma and collective memory. Recuperado el domingo 02 de Diciembre de 2012 de assets.cambridge.org/.../9780521808286_excerpt...Similares

Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social, entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Feierstein, L. R. (2011). Escuchas. La elaboración del trauma desde la perspectiva de los hijos de detenidos-desaparecidos en Argentina. Recuperado el domingo 02 de Diciembre de 2012 de [www.genocidescholars.org/.../IAGS %202011%20Liliana_Feierstein_ ...](http://www.genocidescholars.org/.../IAGS%202011%20Liliana_Feierstein_...)

Foucault, M. (1992). Vigilar y Castigar. Barcelona: Paidós (trabajo original publicado en 1975).

Freud, S. (1967). Estudios sobre la histeria (1895). En: Obras Completas de Sigmund Freud, Volumen 1. Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1967). Más allá del principio del placer (1920). En: Obras Completas de Sigmund Freud, Volumen 3. Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1994). El yo y el ello (1923). En: Obras completas de Sigmund Freud, Volumen XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, S. (1967). Moisés y la religión monoteísta (1939). En: Obras Completas de Sigmund Freud, Volumen 3. Madrid: Biblioteca Nueva.

Fukuyama, Y. (1960). The major dimensions of church membership. Review of Religious Research, 2, 154-161.

Giddens, A. (1995). Modernidad e identidad del yo. Barcelona: Península.

Gillis, J. R. (1999). Memoria e identidad: la historia de una relación. Recuperado el domingo 02 de Diciembre de 2012 de www.cholonautas.edu.pe/memoria/gillis.pdf.

Glock, C. & Stark, R. (1965). Religion and society in tension. San Francisco: Rand McNally.

Grimson, A. (2004). La cultura en las crisis latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso.

Gómez-Chacón, I. M. (2003). La tarea intelectual en matemáticas: afecto, meta-afecto y los sistemas de creencias. Boletín de la Asociación Matemática Venezolana, Vol. X, N 2.

Hobsbawn, E. (1994). The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991. NY: Vintage.

Holdcroft, B. (2006). What is religiosity? Recuperado el domingo 02 de Diciembre de ejournals.bc.edu/ojs/index.php/catholic/.../720.

Jones, S. R. & McEwen, M. K (2000). A conceptual model of multiple dimensions of identity. Recuperado el domingo 25 de Noviembre de 2012 de http://emergentrecovery.com/uploads/Conceptual_Model_of_Multiple_Dimensions_of_Identity.pdf.

Kaes, R. (2002). Polifonía del relato y trabajo de la intersubjetividad en la elaboración de la experiencia traumática. Revista de Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares 2. Vol. 17(1), pp. 30-39

Kansteiner, W. (2004). Testing the limits of trauma: the long-term psychological effects of the Holocaust on individuals and collectives. History of the human sciences, vol.17, nos. 2/3, pp. 97-123.

Kansteiner, W. (2004). Genealogy of a category mistake: a critical intellectual history of the cultural trauma metaphor. *Rethinking History*, vol. 8, n 2, pp. 193-221.

Kaufman, D. (2010). The circularity of secularity: the sacred and the secular in some contemporary post-holocaust identity narratives. Recuperado el domingo 02 de Diciembre de 2012 de www.springerlink.com/.../P72604295U9LG505....

Kaufman, S. G. (1998). Sobre violencia social, trauma y memoria. Recuperado el domingo 02 de Diciembre de 2012 de www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/GKauffman.pdf.

Kel lermann, N. P. F. (1999) . Diagnosi s of Holocaust sur vi vors and thei r chi ldren. *Israel Journal of Psychiat ry & Related Sciences* , vol . 36, n 1, Recuperado el mar tes 18 de Junio de 2013 de ht tp: / /peter fel i x. t r ipod.com/home/Dia.pdf .

Kel lermann, N. P. F. (2001) Transmi ssion of Holocaust Trauma - An Integrat i ve View. *Psychiat ry: Interpersonal and Biologi cal Processes*, Vol . 64,pp. 256-267. Recuperado el mar tes 18 de Junio de 2013 de <http://guilfordjournals.com/doi/abs/10.1521/psyc.64.3.256.18464>.

Kestenber g, M. & Kestenber g, J. (1988) . The sense of belonging and al t rui sm in chi ldren who survi ved the Holocaust . *Psychoanal yt i c Review*, vol 75 (4) , pp. 533-560. Recuperado el martes 18 de Junio de 2013 de <http://psycnet.apa.org/index.cfm?fa=search.displayRecord&UID=1989-25392-001>.

Kidron, C. A. (2003) . Sur vi ving a di stant past : a case study of the cul tural const ruct ion of t rauma descendant ident i t y. *Ethos* , vol 31, n 4, pp. 513-544. Recuperado el mar tes 18 de Junio de 2013 de ht tp: / /onl inel ibrar y.wi ley. com/doi /10.1525/eth.2003.31.4.513 .

Kovalskys, J. (2006). Trauma social, modernidad e identidades sustraídas: nuevas formas de acción social. *Psyche*, v.15, pp. 34-46.

Lenski, G. (1963). *The religious factor*. Garden City, NY: Doubleday.

Lifton, R. J. (1979). *The Broken Connection*. New York: Simon & Schuster.

Li t t le, M. , Paul , K. , Jordens, C. F. C. & Sa yers, E-J. (2002) . Sur vi vorship and di scourses of ident i t y. *Psycho-Oncology*, vol . 11, n. 2, pp.170-178. Recuperado el mar tes 18 de Junio de 2013 de <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/pon.549>.

Loriga, S. (2012). La question du trauma dans l'interpretation du passé. Recuperado el domingo 02 de Diciembre de 2012 de www.spf.asso.fr/.../2012-COURR_SEPT-OCT-N...

McIntosh, D. N., Poulin, M. J., Cohen Silver, R. & Holman, A. E. (2011). The distinct roles of spirituality and religiosity in physical and mental health after collective trauma: a national longitudinal study of responses to the 9/11 attacks. Recuperado el domingo 02 de Diciembre de 2012 de www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/21344318.

Meghnagi, D. (2009). The memory of the trauma of the Shoah in the building of an european identity. *International Journal of Psychoanalysis and Education – IJPE*, n 3, vol. 1.

McCright, A. M & Dunlap, R. E. (2008). Social movement identity and belief systems. An examination of beliefs about environmental problems within the American public. *Public Opinion Quarterly*, Vol. 72, N 4, pp. 651-676.

Olábarri, I. (1995). La recuperación de Mnemósine: historia, memoria, identidad. Recuperado el domingo 02 de Diciembre de 2012 de www.culturahistorica.es/olabarri/resurreccion_de_Mnemosine.pdf.

Ortega, F. (2010). El trauma social como campo de estudios. Recuperado el domingo 02 de Diciembre de 2012 de www.academia.edu/.../El_trauma_social_como_campo_de_estudios.

Ortega, F. A. (2008). Violencia social e historia: el nivel del acontecimiento. *Universitas Humanística*, n 66, pp. 31-56.

Peacock, J. R. & Poloma, M. M. (1998). Religiosity and life satisfaction across the life course. Recuperado el domingo 02 de Diciembre de 2012 de www.jstor.org/stable/27522416.

Phillips, W. & Brown, W. (1991). *Making Sense of Your World*. Chicago: Moody Press.

Pollner, M. (1989). Divine relations, social relations, and well-being. *Journal of Health and Social Behaviour*, 30(1), PP. 92-104.

Poseck, B. V., Carbelo Baquero, B. & Vecina Jiménez, M. L. (2006). La experiencia traumática desde la psicología positiva: resiliencia y crecimiento postraumático. *Papeles del Psicólogo*, Vol. 27(1), pp. 40-49.

Prince, R. M. (1985). Second generation effects of historical trauma. *Psychoanalytic Review*, vol 72 (1), pp. 9-29. Recuperado el martes 18 de Junio de 2013 de <http://psycnet.apa.org/index.cfm?fa=search.displayRecord&UID=1986-06148-001>.

Puget, J. (2005). El trauma, los traumas y las temporalidades. Recuperado de www.apdeba.org/wp-content/uploads/Puget2.pdf.

Rojas, M. C. (2003). Trauma, Duelo e Identidad. Recuperado el domingo 25 de Noviembre de 2012 en http://dspace.uces.edu.ar:8180/dspace/bitstream/123456789/215/1/Trauma_duelo_identidad.pdf.

Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. NY: Free Press.

Rowland-Kleim, D. & Dunlop, R. (1988). The Transmission of Trauma across Generations: Identification with Parental Trauma in Children of Holocaust Survivors. *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*, vol. 32, n 3, pp. 358-369. Recuperado el martes 18 de Junio de 2013 de <http://anp.sagepub.com/content/32/3/358>.

Sadavoy, J. (1997). Survivors: A Review of the Late-Life Effects of Prior Psychological Trauma. *The American Journal of Geriatric Psychiatry*, vol. 5, n. 4, pp. 287-301, Recuperado el martes 18 de Junio de 2013 de <http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S1064748112615036?via=sd>.

Sánchez, V. (2001) . Imágenes marcadas a fuego. Representación y memoria de la Shoáh. Revista Brasileira de História , v. 21, nº 42, pp. 283-302. Recuperado el martes 18 de Junio de 2013 de <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v21n42/a02v2142.pdf>.

Sánchez Garrido, P. (2007). Deconstrucción y Reconstrucción de la Identidad Cultural Europea. Recuperado el domingo 25 de Noviembre de 2012 de http://www.usergioarboleda.edu.co/civilizar/Deconstruccion_identidad.htm.

Schwartz, S. (1994). Are there universal aspects in the structure and content of human values? Journal of Social Issues, 50, 19-45.

Schwarz Leel , B. (1998) . Holocaust Survivors and Internal Struggles. Journal of Humanistic Psychology, vol . 28, n 1, pp. 67-96. Recuperado el martes 18 de Junio de 2013 de <http://jhp.sagepub.com/content/28/1/67>.

Schuttenberg, M. (2007). Identidad y globalización. Recuperado el domingo 25 de Noviembre de 2012 de <http://www.perio.unlp.edu.ar/cps/CuadernodeIdeasN1/Identidadyglobalizacion> 9-35.pdf.

Seligman, M. E. P. (1975). Helplessness: On Depression, Development, and Death. San Francisco: W. H. Freeman.

Shanan, J. (1989) . Surviving the survivors: late personality development of Jewish Holocaust survivors. International Journal of Mental Health , vol . 17, n 4, pp. 42-71. Recuperado el martes 18 de Junio de 2013 de <http://www.jstor.org/discover/10.2307/41344522uid=3737512&uid=2&uid=4&sid=21102420299567>.

Shmotkin, D. , Blumstein, T. & Modan, B. (2003) .Tracing long-term effects of early trauma: a broad-scope view of Holocaust survivors in late life. Journal of Consulting and Clinical Psychology, vol. 71(2), pp. 223-234. Recuperado el martes 18 de Junio de 2013 de http://europepmc.org/abstract/MED/12699017/reload=0;j_session_nid=e56WW2g8bwjJLjfx7CDt.6.

Skirbekk, S. N. (2010). Ideologies, myths, belief systems: tools for analyzing cultures. Recuperado el domingo 02 de Diciembre de 2012 de www.readperiodicals.com/.../2293515811.htmlEn caché.

Urcola, M. (2010). La identidad en los Tiempos de la Globalización. Recuperado el domingo 25 de Noviembre de 2012 de http://www.catedraparalela.com.ar/images/rev_articulos/arti00095f001t1.pdf.

Veto, S. (2011). El Holocausto como acontecimiento traumático. Acerca de la incorporación del concepto freudiano de trauma en la historiografía del Holocausto. Revista de Psicología, vol.20, n 1.

Weisz, E. (2010). Entre el pasado no recordado y el pasado que no quiere pasar. Recuperado el domingo 02 de Diciembre de 2012 de www.derhuman.jus.gov.ar/conti/2010/10/mesa.../weisz_mesa_43.pdf.

Yáñez, S. (2011). Metamorfosis de la religiosidad. Recuperado el domingo 02 de Diciembre de 2012 de www.jesuitas.cl/files/documentos/.../syanezmetamorfosis-religion.pdf... en Europa.