

## ¿Auschwitz y Buchenwald sin judíos? Una aproximación al Holocausto en las narrativas comunistas europeas (1945-1970)<sup>1</sup>

José Carlos Rueda Laffond<sup>2</sup>

Recibido el: 28-09-2022 / Aceptado: 22-03-2023.

**Resumen.** El artículo aborda, desde un enfoque transnacional comparado, algunas formas de recuerdo del Holocausto en las políticas y las narrativas comunistas europeas entre 1945 y los años sesenta. Analiza la rememoración germano-oriental y polaca sobre Buchenwald y Auschwitz y, en su última parte, explora algunas claves de significación manejadas por los relatos comunistas francés y español sobre ambos lugares de memoria. El texto resalta el paradigma antifascista como eje que definió la memoria comunista europea. Un antifascismo donde confluyeron, en gran medida, el socialismo real y los comunismos occidentales. Sin embargo, durante aquel período también debe hablarse de un disímil grado de evocación del judío como víctima singular, de adecuaciones y flexibilidades simbólicas o de modulaciones temporales y nacionales del recuerdo.

**Palabras clave:** Memoria comunista europea; Holocausto; Buchenwald; Auschwitz

### [en] Auschwitz and Buchenwald without jews? An approach to the Holocaust in European Communist narratives (1945-1970)

**Abstract.** The article addresses, from a comparative transnational approach, some forms of remembrance of the Holocaust in European communist policies and narratives between 1945 and the sixties. It analyses the East German and Polish remembrance of Buchenwald and Auschwitz and, in its last part, explores the keys to meaning handled by the French and Spanish communist discourses about both places of memory. The text highlights the anti-fascist paradigm as the axis that defined European communist memory. An anti-fascism where Estate Socialism and Western communisms converged. However, during that period we must also speak of a dissimilar degree of evocation of the Jew as a singular victim, symbolic adjustments, flexibilities and temporal or national modulations.

**Keywords:** European Communist memory; Holocaust; Buchenwald; Auschwitz

**Sumario.** 1. Introducción. 2. “Vencedor de la Historia”: Buchenwald en la RDA. 3. Narrativas del comunismo polaco. 4. Relatos paralelos: usos y polisemias de Auschwitz y Buchenwald en las narrativas del PCF y el PCE. 5. Conclusiones. 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Rueda Laffond, J. C. (2023). ¿Auschwitz y Buchenwald sin judíos? Una aproximación al Holocausto en las narrativas comunistas europeas (1945-1970). *Historia y comunicación social* 28(1), 41-52

### 1. Introducción

Mary Rankin (personaje interpretado por Loretta Young) entra dubitativa en la sala donde esperan su padre y el señor Wilson (Edward G. Robinson), miembro de una comisión que investiga crímenes de guerra. Al hilo de la proyección de un montaje documental, este explica el sentido de las imágenes: “una cámara de gas” y “una fosa de cal”, pruebas de la “teoría del genocidio, la eliminación masiva de gente de los países conquistados; [así] Alemania sería la nación más fuerte, biológicamente hablando”. La secuencia, resuelta mediante el didáctico recurso del cine dentro del cine –un inserto documental que potencie el efecto-realidad de la trama de ficción– pertenece a *The Stranger* (Orson Welles, 1946), ejemplo pionero de evocación de los campos de exterminio en el cine comercial estadounidense. El film es una obra coyuntural, pues se estrenó coincidiendo con los Juicios de Núremberg. También constituye una producción singular, ya que, con la excepción de un

<sup>1</sup> Resultado del proyecto PID2020-116323GB-I00 (MICINN). Agradezco las observaciones de Marie-Angèle Orobon y Juan Francisco Fuentes.

<sup>2</sup> Universidad Complutense de Madrid.

Email: [jrueda@ucm.es](mailto:jrueda@ucm.es)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6138-2968>

título casi coetáneo (*The Search*, Fred Zinnemann, 1948), toca un tema que Hollywood no recuperó hasta 1959 con *The Diary of Anne Frank* (George Stevens). No obstante, *The Stranger* invisibiliza en la secuencia citada cualquier singularidad nacional, religiosa o cultural de las víctimas. En cambio, en la presentación del film de Zinnemann desfilan ante la cámara varios niños supervivientes, como si de una pequeña comunidad multinacional se tratase. Uno es identificado como católico francés, recluido en Mauthausen. Otra es polaca, huérfana de Bergen-Belsen, y otra ha llegado de Dachau. Un flashback aclara después el origen de Karel, el joven protagonista: su acomodada familia fue víctima, según explica la narración en off, de “la persecución [nazi] a los intelectuales checos”.

Los ejemplos citados proponen al espectador, pues, un Holocausto sin aparentes víctimas judías. Otro film estadounidense –*Exodus* (Otto Preminger, 1960, que adaptaba el best-seller de Leon Uris)– contrapuso en su relato la épica sionista encarnada en el personaje de Ari Ben Canaan (Paul Newman), un judío nacido en Palestina, frente al trauma e inadaptación de Dov Landau (Sal Mineo), un superviviente europeo de los campos marcado por el estigma del pasado. El recuerdo de la Shoah figuró en la declaración israelí de independencia de 1948, y un año más tarde se abrió en el monte Sion un pequeño museo-memorial después denominado Cámara del Holocausto. Empero, la narrativa heroica de *Exodus*, que cauteriza el hecho del exterminio, conectaba en mucho mayor grado con los parámetros dominantes en la memoria nacional israelí de aquel momento, así como con la identidad cultural de la comunidad judía estadounidense (Novick, 2007: 77-141).

En otros puntos de Europa la política conmemorativa estuvo cortada por un patrón similar. En 1946 se dedicó una placa a los judíos detenidos en el parisino Vélodrome d’Hiver, si bien esta desapareció al derribarse el inmueble en 1959. Los posteriores espacios franceses en homenaje a los deportados se caracterizaron por el tono nacional inclusivo. Es el caso de los de Struthof y París, inaugurados por De Gaulle en 1960 y 1962. Por su parte, las romanas Fosas Ardeatinas albergaron desde 1949 un museo dedicado a la Resistencia y un memorial que exaltaba solo la lucha contra la Ocupación. La Risiera di San Sabba, en Trieste, se declaró monumento nacional en 1965, aunque hasta 2001 su exposición no contó con un espacio alusivo a los prisioneros judíos. Esta última resignificación debe interpretarse como fruto de la institucionalización de la memoria sobre el Holocausto en Europa Occidental, relacionada, a su vez, con la progresiva edificación de nuevas narrativas o paradigmas de memoria transnacional (Alexander, 2002 o Levy y Sznajder, 2006).

Este trabajo mirará hacia diversos relatos y prácticas de memoria desarrollados entre 1945 y finales de los años sesenta en la República Democrática Alemana (RDA) y Polonia, y hacia ciertas claves narrativas difundidas por el Partido Comunista Francés (PCF) y el Partido Comunista de España (PCE). El texto se interesará por los usos del Holocausto y la visibilidad de las víctimas judías en un período dilatado de tiempo que se prolongó desde la inmediata posguerra a la plena solidificación de las lógicas Este/Oeste. Considerará también que, más allá de los particularismos de los casos nacionales seleccionados, debe hablarse de una memoria hasta cierto punto compartida, fundamentada en un paradigma antifascista erigido en mito fundacional de las democracias populares que se asumió, con obvias singularidades, en el comunismo francés o, de modo más genérico, en las políticas de memoria desplegadas durante la IV y la V República. Más allá de su condición de síntesis de un “laberinto de mitos” (Lowe, 2015: 18) por su circunstancialidad, por la polarización fruto de la Guerra Fría o por su rol amortiguador ante ciertas memorias traumáticas, se ha estimado que el paradigma antifascista constituyó un eje articulador de primer orden a ambos lados del telón de acero (Stone, 2018: XI). En la postguerra, tanto en el Este como el Oeste, actuó como herramienta socializadora, sobredimensionó determinados aglutinantes cohesivos, manejó arquetipos bien definidos (héroes, mártires y villanos) y buscó una nueva legitimidad político-cívica con notorias dosis de flexibilidad y capacidad de adaptación nacionalizadora.

El paradigma antifascista se tradujo en el Este en forma de una memoria oficial de partido abierta a ritos y símbolos de ascendente soviético (Behrends, 2006). Además, se nacionalizó con notable intensidad y convivió con modulaciones sionistas muy concretas y con otros momentos de innegable antisemitismo. Tales adecuaciones prolongaron en el tiempo la polisemia que ya había presentado el vasto imaginario antifascista en la segunda mitad de los años treinta, la II Guerra Mundial o los inicios de la Guerra Fría (Seidman, 2017). En Francia, la idealización patriótica de la Resistencia cristalizó desde 1944, bifurcándose hacia los ingredientes gaullistas anticomunistas o los que ensalzaron a Stalin como artífice de la victoria (Lagrou, 2000: 262-291), aunque la apelación antifascista igualmente se movilizó frente al Rassemblement du Peuple Français y el poujadismo y, después, tanto contra De Gaulle como contra la OAS (Vergnon, 2016). Otro ámbito territorial afín –la Italia post-fascista– también se edificó sobre el mito resistente que se prolongó, de modo diferenciado, en su versión comunista y demócratacristiana. El PCE ofrece, por su parte, una narrativa excepcional, generada principalmente en los diversos focos territoriales del exilio comunista español en Europa Occidental u Oriental y América Latina, si bien, como se verá en la última parte de este trabajo, fue asimismo permeable a los influjos de la memoria transnacional comunista y se caracterizó por adaptar el paradigma antifascista europeo mediante el relato y el activismo antifranquistas.

También deben resaltarse distintas fases en la percepción del genocidio judío en los países del socialismo real. Tras la guerra, se produjo un cierto reconocimiento expresado en algunos estudios, como el de Itsván Bibó sobre la cuestión judía en Hungría (1948) y los dedicados a la represión por el rumano Matatias Carp (*Carta Neagra*, 1946-48) o por las Comunidades Religiosas Judías de Bratislava (1949). En cambio, en la

Unión Soviética se vetó la edición de un trabajo similar que documentaba las atrocidades nazis. A comienzos de los cincuenta dominó una cerrada invisibilidad, coincidente con la estalinización en Europa del Este y los procesos contra miembros del Comité Antifascista Judío soviético, Ana Pauker o la quincena de dirigentes checoslovacos encabezados por Rudolf Slánský, acusados de “actividades trotskistas-titoístas-sionistas al servicio del imperialismo estadounidense”. En aquella decisión concurrieron diversos factores, entre ellos la presión migratoria a Israel –intensa en Hungría o Checoslovaquia– o el giro estratégico soviético frente a aquel país, que rompía el respaldo inicial a su independencia y su discurso con declarados toques sionistas (Ro’i, 2017). En la RDA también se produjo el arresto de Paul Merker, un alto funcionario del Partido Socialista Unificado (SED), cuyos interrogatorios estuvieron adobados con burlas antisemitas (fue, por ejemplo, ridiculizado como “rey de los judíos”) (Herf, 1997: 145). La excepción más notable en este panorama tuvo lugar en Yugoslavia, fruto de la disidencia de Tito y la conversión simbólica de la población judía en comunidad explícitamente integrada en su proyecto multinacional (Byford, 2013: 516-518). Así, en 1952 se erigieron varios memoriales, entre ellos el cementerio sefardí de Belgrado, diseñado por Bogdan Bogdanović. Era todo un híbrido alegórico que aunaba la memoria antifascista y el particularismo religioso (la menorá o la bendición de Aarón), junto a restos de lápidas funerarias judías destruidas durante la guerra o de construcciones del barrio de Dorćol.

Entre los años sesenta y setenta tuvo lugar un cierto resurgir público de la cuestión del exterminio judío en otros puntos de Europa del Este, aunque normalmente encuadrada en narrativas de más amplio calado donde no faltaron los ecos nacionalistas. Así pasó con la tesis rumana que externalizaba el Holocausto y sugería la exoneración del régimen de Antonescu. En cambio, el film checoslovaco *Obchod na korze* (Ján Kádár y Elmar Klos, 1965) es una muestra de aperturismo cultural. Realizado tras la revisión del juicio de Slánský, en un clima de cierta ebullición editorial acerca del gueto de Terezín y la suerte de los judíos de Bohemia y Moravia, tocaba la espinosa cuestión del colaboracionismo local en la represión antisemita. En todo caso, ni en Checoslovaquia, Hungría o Rumanía se levantaron monumentos estatales en recuerdo de las víctimas judías (Kucia, 2016). El homenaje quedó circunscrito al estricto espacio de la conmemoración religiosa (el memorial al gueto en el cementerio de Dohány en Budapest o la inscripción de más de 80.000 nombres de víctimas judías en la sinagoga Pinkas de Praga). La coproducción cinematográfica germano-búlgara *Sterne* (Konrad Wolf, 1959) daba a entender, por su parte, que cualquier acto de compasión hacia los judíos durante la guerra únicamente resultó eficaz si provenía desde las filas comunistas, al tiempo que neutralizó cualquier atisbo de cooperación búlgara en la Solución Final. Su trama explicitaba las deportaciones a Auschwitz, aunque sobre todo evocaba un aspecto nuclear del paradigma antifascista de la RDA: disociar nacionalsocialismo e identidad alemana, representada por el suboficial Walter (Jürgen Frohriep), una suerte de encarnación anticipada de humanismo pacifista y antifascismo primario.

## 2. “Vencedor de la Historia”: Buchenwald en la RDA

El paradigma antifascista germano-oriental ha sido abordado en distintos trabajos (Brinks, 1997; Pritchard, 2000; Wienand, 2013 o Plum, 2015). Si bien constituyó un rasgo distintivo de las democracias populares, es innegable que en la RDA adquirió un sentido singular al tratarse de uno de los Estados herederos del III Reich, resultante, además, de una compleja deriva nacida de la ocupación soviética y los desacuerdos de la Guerra Fría. En este sentido, primó la continuidad, a pesar de las inflexiones representadas por la estalinización y la desestalinización, el Muro de Berlín o la Ostpolitik. El antifascismo, como mito fundacional, brindó la legitimación nacional, la autorrepresentación de la RDA y la contra-imagen de su par opuesto, la República Federal. Y fue un ingrediente constante en las prácticas y rituales de socialización, incluyendo la educación, la historiografía, la memoria y los espacios conmemorativos. Su naturaleza no dejaba de ser paradójica pues se oponía a un pasado –el nacionalsocialista, vocablo frecuentemente rehuido en el lenguaje oficial– hasta cierto punto vacío de especificidades históricas. De ahí que se haya hablado de una estrategia de externalización de la culpa (Haller, 2014). El fascismo no se entendió como una particularidad alemana de los años treinta, sino como el fruto de una perversión consustancial a las estructuras capitalistas, por definición transnacionales, capaz de reencarnarse y actualizarse en la RFA. Su erradicación exigía una ruptura sistémica solo alcanzable mediante el socialismo y su subsiguiente purificación colectiva.

Tal marco comprensivo solidificó la auto-proclamada función del SED como “Gewinner der Geschichte” (“Vencedor de la Historia”). La historia alemana, incluyendo a Hitler y la II Guerra Mundial, conducía a la radical ruptura de 1945-49 (la “revolución democrática-antifascista”) y a su victoria sobre el tiempo. El nazismo, al igual que el acontecer sufrido por el Partido Comunista (KPD) entre 1933 y 1945, se trastocaron en una crónica de represión y resistencia encaminada a coronar esa meta finalista. Dicho enfoque, que aunaba clarividencia y victimismo, resituó la relevancia de las figuras martiriales pioneras de Karl Liebknecht o Rosa Luxemburg, y, ante todo, del secretario general del KPD, Ernst Thälmann, asesinado en 1944 en Buchenwald. Y jerarquizó los grados de padecimiento, del puramente pasivo –el del conjunto de la sociedad alemana o los judíos– al protagonismo épico –los presos políticos, muy particularmente los comunistas.

Como resaltó Peter Monteath (2013), ciertas raíces simbólico-iconográficas de esa cosmovisión estaban presentes ya en la segunda mitad de 1945. El memorial al Ejército Rojo erigido en el Tiergarten berlinés ensalzó el heroísmo soviético como obra de liberación, pero igualmente podía leerse como metáfora de sacrificio, redención y victoria del antifascismo (su ciclópea figura central se alzó sobre una losa de mármol procedente de la cancillería del Reich). La conmemoración del primer Día de Recuerdo de las Víctimas del Fascismo, celebrado en el berlinés estadio de Neukölln, en zona estadounidense, sacralizó el triángulo rojo, símbolo del preso político. Los debates simultáneos vividos en el KPD acerca de las víctimas distinguieron, a su vez, entre los que se implicaron en una resistencia activa y aquellos que no. Múltiples representaciones posteriores incidieron en estos aspectos. El tríptico de Walter Womacka (1961) para el memorial del campo de Sachsenhausen integraba varios protagonistas que hibridaban la retórica del antifascismo de primera hora con posteriores marcas características de la RDA: a la izquierda figuraba un grupo familiar con el lema “Por la libertad e independencia de la patria”. A la derecha, una pareja velaba un cadáver. En el panel central, componiendo un triángulo alegórico coronado por el lema “Paz” en varias lenguas, aparecían una partisana que portaba la bandera roja, un preso con el uniforme rayado blanquiazul y, en el centro, un soldado soviético con una niña en brazos.

El personaje del preso era una cita directa del que servía de vértice en la composición, asimismo triangular, del grupo esculpido por Fritz Cremer para el memorial de Buchenwald (1958), junto con Sachsenhausen y Ravensbrück uno de los tres “sitios conmemorativos nacionales” instalados en antiguos campos nazis. La escultura expresaba el alcance y los límites evocativos de la víctima según los criterios del paradigma antifascista: recreaba un sujeto colectivo a un tiempo exhausto y épico; anónimo, aunque ideológicamente identificable (un personaje alzaba una bandera), además de iracundo y victorioso. Se ha considerado que Buchenwald materializó en piedra la identidad y la legitimación de la RDA (Overesch, 1995), si bien, según ha señalado Jon Berndt Olsen (2015: 54-70), su diseño derivó de un largo proceso de conceptualización. El resultado fue la apropiación simbólica del lugar por el Estado, aunque se asimilaron también el impulso e influjos procedentes de un antifascismo inicial más espontáneo. De hecho, la primera conmemoración de Buchenwald se produjo el 19 de abril de 1945, pocos días después de la liberación, cuando millares de prisioneros se congregaron allí y se levantó un obelisco de madera. En abril de 1947 antiguos detenidos y militantes comunistas instalaron un nuevo monumento provisional —una gran estructura triangular cubierta con tela roja— en la cercana Weimar.

El proyecto aprobado para el memorial (1952) rehusó citar a Ernst Thälmann, ya recordado en el antiguo crematorio. El gran espacio de evocación se instalaría fuera del campo, en las laderas de Ettersberg. Incorporó tres fosas comunes —metáfora de la sima fascista—, un “Paseo de las Naciones”, con torretas y pebeteros para recordar la plural procedencia de las víctimas, y un empinado sendero, el “Paseo de la Libertad”, alegoría de regeneración, decorado con siete estelas —los siete años de Buchenwald—, con episodios de la vida en el campo y un poema épico. El ascenso culminaba en el grupo escultórico de Cremer y el campanario, erigido en el lugar ocupado por una Torre Bismarck derruida en 1949, que cada hora debía recordar los riesgos del fascismo. Buchenwald reunía así el carácter de la nueva Alemania, homenajeaba a la víctima ecuménica y otorgaba un nítido protagonismo al detenido político. A ello se sumaron dos aditamentos alegóricos más: su impronta de campo “auto-liberado” antes de la llegada de las tropas norteamericanas, un aspecto muy debatido tras 1990 (Rouhart, 2015). Y su obvia conexión con el “Juramento de Buchenwald”, la declaración de fe antifascista proclamada en septiembre de 1945 por muchos supervivientes del campo que acabó trastocada en oración de lealtad en la RDA.

Cabe considerar que Buchenwald sobrepuso a la memoria de partido —el culto a Thälmann, víctima señera del panteón comunista— una pauta conmemorativa más abierta y nacionalizada, aunque el mito de su persona estaba explícitamente ligado al campo y a su intensa difusión socializadora durante los años sesenta (Lemmons, 2013: 187-276). De otra parte, la estética del memorial se encontraba a caballo entre los ecos rigoristas del realismo socialista y el expresionismo pietista de Cremer. En todo caso, su tono distintivo fue el clasicismo, expresado por ejemplo en los altorrelieves que recreaban la vida en el campo, resueltos con un formalismo que hibridaba la composición narrativa de ascendente romano y un naturalismo algo esquemático (*Buchenwald*, s.f.: 5). Su rol de espacio de masas, su historicismo y su ruta ritual permite relacionar Buchenwald con el otro gran memorial europeo erigido a finales de los cincuenta: el madrileño Valle de los Caídos. A pesar de las evidentes distancias ideológicas, en ambos se monumentalizó a la víctima y se optó por un itinerario simbólico-iconográfico sacro —laico en un caso, religioso en otro—, dominado por la sombra de la guerra y por un discurso tendente a superarla sin olvidarla. Buchenwald también jugó con la ambivalencia ante la representación de la víctima judía. En 1954 se instaló en el campo una piedra conmemorativa dedicada a los judíos. Sin embargo, su “Paseo de las Naciones” no incluyó a Israel. Coincidiendo con la inauguración del memorial, en 1958 se publicó la novela de Bruno Apitz *Nackt unter Wölfen*, pronto convertida en best seller y en otro eje de significación popular para Buchenwald (Niven, 2007). Evocaba el salvamento de un niño judío por varios presos comunistas que impidieron su traslado a Auschwitz. El libro fue anterior al estreno de la adaptación hollywoodiense del drama de Anna Frank y al juicio a Eichmann. Establecía una relación simbólica asimétrica entre la subordinación inocente y pasiva del indefenso pequeño y la desinteresada y activa conciencia comunista.

Buchenwald se erigió entre los años sesenta y ochenta en incesante lugar de memoria a través de tarjetas postales, emisiones numismáticas y filatélicas o insignias —el triángulo rojo enmarcado por banderas europeas,

entre ellas la republicana española, coronado por el campanario y un fondo en llamas—. Un cartel publicado en 1960 con el lema “Wofür die Antifaschisten kämpften, ist in der DDR Wirklichkeit” (“Lo que anhelaba la lucha antifascista es la realidad de la RDA”) recreaba el grupo escultórico de Cremer y tras él, en roja alborada, un sol vibrante con el escudo nacional. El poster de Klaus Wittkugel para la adaptación cinematográfica de *Nackt unter Wölfen* (Frank Beyer, 1963) enmarcaba en un triángulo a un niño desvalido protegido por un brazo anónimo. El film fue una de las producciones que aludieron a Buchenwald. Incluyeron desde el documental esteticista *Fritz Cremer-Schöpfer des Buchenwald-Denkmal*s (Hugo Hermann, 1957) a las ficciones épicas *Stärker als die Nacht* (Statan Dudow, 1954), que idealizaba la resistencia comunista, o *Ernst Thälmann-Führer seiner Klasse* (Kurt Maetzig, 1955), la biografía heroica del líder del KPD para la gran pantalla (Heimann, 2005). La prolongación del paradigma antifascista durante los años setenta queda ejemplificado también en diversas publicaciones que reiteraron el carácter de Buchenwald como memorial conmemorativo, su rol nuclear en las políticas de recuerdo y su valor emblemático para la remembranza nacional gracias a su impronta resistente (Drobisch, 1978 o Burghoff, 1978).

### 3. Narrativas del comunismo polaco

Un tono distinto connotaba la presencia de Auschwitz en la ficción polaca *Ostatni etap* (con guion y realización de Wanda Jakubowska, 1947), rodada en el propio campo y que, en parte, adaptaba los recuerdos de su directora, prisionera allí desde 1943. Su épica estaba lejos de los estándares de la RDA de los años cincuenta ya que la más contundente demostración de heroísmo colectivo la protagonizaba un grupo de judías francesas que, mientras eran trasladadas a su ejecución, entonaban *La Marsellesa*. Pero el film se caracterizaba, ante todo, por un antifascismo coral, explicitando una pluralidad de identidades políticas y nacionales, la solidaridad entre las prisioneras protagonistas, la lucha por la supervivencia y el afán resistente. Ofrecía un descarnado retrato del nazismo como criminalidad patológica y culminaba con la mítica de la liberación soviética, representada por la irrupción de su aviación. Otra película algo posterior —*Ulica Graniczna* (Aleksander Ford, 1948)— adoptaba, en cambio, un enfoque temático más próximo a la memoria comunista polaca de aquel momento, coincidente con la cercanía entre Moscú y Tel Aviv y el visible respaldo de los supervivientes judíos al Partido Obrero Polaco. La película recreaba, desde la perspectiva del melodrama social, las peripecias de varias familias judías en la Varsovia ocupada. Desgranaba un microcosmos de actitudes que iban del colaboracionismo y las delaciones al compromiso resistente. Arrancaba con una secuencia de la capital en ruinas. En su conclusión, evocaba el levantamiento del gueto de la primavera de 1943, en un tono de hercúlea resistencia.

El alzamiento del gueto propició, de hecho, el primer ejercicio de monumentalización a gran escala de la violencia contra los judíos. El grupo escultórico, inaugurado en abril de 1948 en Varsovia, fue, en gran medida, resultado del empeño de su creador, Nathan Rapaport, exiliado desde 1939 en la Unión Soviética y pronto especializado en el retrato según los cánones del realismo socialista. El proyecto contó con el respaldo del Comité Judío y el Comité Artístico de la ciudad (Young, 1989). La obra resultante, así como sus significaciones, eran ambivalentes. Reflejaba la estética de la grandilocuencia proletaria y ensalzaba el mito antifascista. Pero también exaltaba el particularismo cultural e, implícitamente, podía leerse como declaración sionista al aludir a Mordechai Anielewicz y al ŻOB (Żydowska Organizacja Bojowa, Organización de Lucha Judía). El monumento se inspiraba en el Muro de las Lamentaciones y, en su parte posterior, dedicada al exterminio, metaforizaba las deportaciones nazis con una figuración de las tribus bíblicas de Israel. Más que la obra de un comunista judío, el monumento podía interpretarse como la apelación de un judío comunista.

De otra parte, su oficialización pronto se correlacionó con aquello que parecía neutralizar: el monumento, nunca realizado, al alzamiento nacionalista de Varsovia de mediados de 1944, organizado por el AK (Armia Krajowa). De ahí la compleja ubicación del gueto en la memoria nacional polaca de posguerra, a lo que se sumó su resignificación en los años ochenta, cuando el monumento de Rapaport se trastocó, nacionalizándolo, en símbolo de resistencia por parte de Solidaridad. La polisemia de la obra permitió también su apropiación por la memoria nacional israelí: en 1976 se instaló una copia en el Yad Vashem de Jerusalén ante el temor de que las autoridades polacas desmontasen el original. Diez años antes, al socaire de la victoria israelí en la Guerra de los Seis Días, se había activado una violenta campaña anti-sionista que se saldó con la salida del país de alrededor de 20.000 judíos (otros 40.000 habían emigrado en 1956, al levantarse el veto de marchar a Israel). La campaña coincidió con un intenso revisionismo nacionalista que incluyó la rehabilitación parcial del AK y el argumento subyacente de que la Shoah era un obstáculo entre los polacos y el pleno reconocimiento de su pasado como “martirio ejemplar” (Stenlauf, 2002: 265). Como afirmó en 1970 Witold Kula, prefigurando la idea de competencia victimista entre judíos y polacos gentiles, “[los judíos] hoy son envidiados por los hornos en que los incineraron” (cit. Michlic y Melchior, 2013: 416). La campaña anti-sionista de 1967-68 parecía certificar una “polonización” del Holocausto, en realidad latente desde mucho antes. En síntesis, su argumentario consideraba al nazismo un proyecto dirigido a eliminar a la “nación polaca”, si bien tuvo cierta porosidad al admitir alguna conmemoración estatal que explicitó el hecho del exterminio judío, tal y como se evidenció en el memorial de Treblinka (1959-64).

A pesar de su problemática, el monumento al gueto de Varsovia pretendió desempeñar un papel hasta cierto punto equiparable al más solidificado de Buchenwald en la RDA. Su conmemoración ha de correlacionarse también con la relativización acerca de la presencia judía en Auschwitz que, no se olvide, supuso el 90% del más del millón de personas ahí masacradas. El campo, en *Ostatni etap*, era esencialmente un espacio multinacional dominado por el eje fascismo/antifascismo. El recreado por Andrezej Munk en su inconclusa *Pasażerka* (1963) situó la presencia judía, siempre pasiva, en una posición periférica al nudo de la trama, la compleja relación entre una oficial de las SS y una prisionera política polaca. *Pasażerka* ofrecía un completo inventario del imaginario tópico de Auschwitz –asesinatos en masa, zyklon B, alambres de espino–. Su relato, sin embargo, se interesaba por las cuestiones del recuerdo reprimido, la culpa alemana o la supervivencia del fascismo en la RFA.

Una opacidad paralela puede rastrearse en los usos conmemorativos del Museo Nacional de Oświęcim-Brzezinka, abierto en 1947. A través de su concepción y sucesivo rediseño es posible advertir el sentido de Auschwitz como estratificación de significados. Su primera muestra, muy reducida, dispuso algunos espacios ordenados según credos religiosos, entre ellos un pabellón judío. El museo sufrió una reordenación radical en 1950. La narrativa se reestructuró a través de una sucesión de gráficos y paneles empapados de la encendida retórica de la Guerra Fría. Así, en una de las salas, se asimilaban la violencia nazi y la denuncia del colonialismo británico, bajo el lema “Obozy koncentracyjne narzędziem imperializmu” (“Los campos de concentración, una herramienta del imperialismo”). En la exposición tampoco faltó la cartografía planetaria de los “dos campos”, la imagen de Alemania Occidental como Estado heredero de Auschwitz o las loas a la recuperación económica polaca frente a los millones de parados de los “Krajach Marshallowskich” (“Estados Marshall”). El relato también subrayaba la liberación por el Ejército Rojo englobando a las víctimas bajo un unívoco paraguas antifascista.

La exhibición sufrió una profunda reordenación en 1955, en lo que cabría interpretar como su particular desestalinización museográfica. La película proyectada a los visitantes a partir de 1959 enfatizó la impronta de Polonia como nación resistente, cantera de “millones de [masacrados]” en una industria de la muerte organizada según las reglas del sistema capitalista. Las encuestas realizadas a estudiantes en los años sesenta por la dirección del museo constatan la socialización de dicho punto de vista. En sus respuestas, llegaron a hablar incluso de “exterminio biológico” de la “nación” (Zubrzycki, 2006: 103-112). El memorial a las Víctimas del Fascismo erigido en Birkenau en 1967 ofrecía, por su parte, un imaginario parejo, de nuevo organizado según identidades nacionales, figurando en primer lugar la polaca. De otra parte, desde 1960 se instalaron también pequeñas exposiciones monográficas de corte nacional –la checoslovaca en esa fecha, la soviética y la germano-oriental al año siguiente, la yugoslava en 1963–, caracterizadas por una común impronta antifascista. El Estado de Israel no fue invitado a montar una exhibición propia. En 1967 sí se abrió en el bloque 27 un espacio dedicado al “Martirio y Lucha de los Judíos”. Empero, como consecuencia de la campaña anti-sionista de 1968, pronto se clausuró.

Las guías del museo, publicadas para los turistas internacionales a inicios de los años setenta, proponen una perspectiva más universalista en la que se aminora el protagonismo polaco gracias a un lenguaje que hablaba solo de prisioneros o muertos. Dichas etiquetas genéricas también neutralizaban la singularidad judía. Su presencia era objeto de una cita discontinua y episódica que ganaba cierto protagonismo al aludir a las Leyes de Núremberg y la Kristallnacht, o al describir espacios concretos, como el campo familiar de Terezín o el de judías húngaras, ambos en Birkenau. En otros pasajes, la huella judía se explicitaba gracias a algún testimonio de Rudolf Höss. Y en otros casos, quedaba ostensiblemente invisibilizada. Es lo que ocurre con una fotografía en la que figura un grupo de prisioneros que portan varias estrellas amarillas, identificada con el pie “Birkenau. Mujeres y niños llevados a las cámaras de gas” (*Auschwitz, 1940-1945*, 1972: 11-12, 104-195 y 64). Otro tanto ocurría en la narración museográfica. Al inicio de la exposición (sala 1 del bloque 4) se instaló en 1955 una urna con restos humanos incinerados. La información en su pedestal solo rezaba “1940-1945” mientras que una gran inscripción en el muro contiguo afirmaba que “Hubo cuatro millones de ellas”. El guarismo, canónico hasta finales de los ochenta, reproducía la cifra calculada en 1945 por la Comisión Soviética para la Investigación de Crímenes Hitlerianos. Otro motivo simbólico similar –la denominada Urna-Monumento– se había instalado en 1955 en Birkenau, en la explanada luego ocupada por el Monumento a las Víctimas del Fascismo. Consistía en un sencillo cubo de piedra en el que figuraron el lema “Oświęcim” y el relieve del triángulo invertido, símbolo del preso político.

#### 4. Relatos paralelos: usos y polisemias de Auschwitz y Buchenwald en las narrativas del PCF y el PCE

El imaginario de los campos tuvo cumplida presencia en la publicística del PCF de la segunda mitad de los años treinta en relación con las campañas en favor de los presos comunistas alemanes, en particular Ernst Thälmann, aunque se enfocó desde una perspectiva más universalista, afín con el espíritu antifascista del frentepopulismo (*Otages...*, 1937). La inicial topografía represiva –Dachau, Sachsenhausen, Buchenwald– se asoció con la denuncia del nazismo, negación radical de la civilización o los derechos del hombre, y de su

antisemitismo, “arma de la reacción” y “barbarie... el más peligroso de los canibalismos”. Las alusiones a las sinagogas austriacas en llamas, a la tortura en los campos o a “los niños muertos de hambre” caracterizaron este tipo de relatos (Bonte, 1938: 10, 11 y 14). Su prolongación natural se produjo incluso aún en guerra. Un informe de Jacques Duclos para la dirección del partido, fechado pocos días después de la liberación de París, incluyó ya una muy temprana mención expresa a los “mártires [comunistas franceses] de Auschwitz” (Duclos, 1944: 20). Igualmente, el extenso informe de la comisión de investigación polaco-soviética sobre los crímenes cometidos en el campo de Majdanek dispuso de una pronta traducción en francés, publicada en la editorial del PCF (Simonov, s.f.).

En la inmediata posguerra también proliferaron los recuerdos personales. Es el caso de un libro, no exento de sensacionalismo, dedicado al “buró político”, la elite funcional responsable de la administración de Auschwitz. Según indicaba su prefacio, se basaba en el relato de Dounia Ourisson, deportada en julio de 1942 y que, gracias a sus conocimientos de varios idiomas, convivió muy cerca de esa “organización sistemática de la muerte” (*Les secrets...*, s.f.: 3). En todo caso, el nombre más destacable entre las experiencias vividas fue el de la comunista, con orígenes familiares protestantes, Marie-Claude Vaillant-Couturier, verdadera portavoz autorizada del relato institucional del PCF acerca de la naturaleza de los campos nazis. Fue deportada a Auschwitz a inicios de 1943 y allí participó en el comité clandestino de la Resistencia. Sus testimonios resultaron esenciales en la difusión pública del imaginario de las cámaras de gas y “las grandes fosas [comunes]”. Vaillant-Couturier resaltó el carácter unitario de las víctimas, neutralizando el peso de la presencia judía, y contrapuso las significaciones patrióticas al sadismo nazi. “Atravesamos el porche del campo de Auschwitz cantando *La Marsellesa*, como los rehenes [...] que van a la muerte”, afirmó en una conferencia. Más adelante evocó “la puesta en escena maquiavélica” ante la llegada de nuevos prisioneros. “Había una pequeña terraza verde en la que una orquesta de muchachas con blusas blancas y faldas plisadas tocaba selecciones de *La viuda alegre* y melodías de Offenbach mientras llegaban los trenes” (Vaillant-Couturier, 1946: 11 y 29). En otra intervención subrayó el argumento de la responsabilidad colectiva como principio que justificaba la ocupación aliada y la urgente desnazificación, en plena coherencia con lo formulado por Maurice Thorez para quien “la civilización alemana” se resumía en los “millones de seres humanos arrojados a las cámaras de gas de Auschwitz, [en las] torturas de Buchenwald y Mauthausen” (*L’Allemagne...*, 1946: 27 y Thorez, 1946: 35).

Vaillant-Couturier fue responsable de una emotiva semblanza dedicada a Danielle Casanova, una destacable dirigente juvenil del PCF muerta de tifus en Auschwitz en mayo de 1943 (*Une vie...*, s.f.: 33-35). Su testimonio formaba parte de una evocación que seguía los patrones característicos de las biografías heroicas, un género muy destacable en la publicística comunista internacional desde los años treinta en el que se aunaban las intenciones ejemplarizantes, la didáctica empática y las pretensiones socializadoras a partir de la exaltación del modelo militante y de su capital simbólico (Rueda Laffond, 2022). Danielle Casanova encarnó el compromiso y el martirio comunistas asociados a la Resistencia y fundió el paradigma patriótico antifascista francés con Auschwitz. Un heroísmo que, con el paso del tiempo, fue quintaesenciado aún con mayor potencia. Entre los materiales divulgativos difundidos a mediados de los años cincuenta en las escuelas del PCF figuró, por ejemplo, una breve biografía que afirmaba que fue asesinada, no que muriese víctima de una epidemia. La reseña compartía espacio con otro prototipo heroico comunista, Pierre Semard. Uno y otra conjugaban perfiles complementarios. Semard representaba al dirigente fusilado en el interior, Casanova, al caído en la deportación (*École Élémentaire...*, 1955: 23).

Los topónimos Auschwitz y Buchenwald figuraron igualmente, aunque de forma más ocasional, en la prensa comunista española de 1945 o 1946. Sus principales cabeceras, editadas en Francia, México u otros puntos de América Latina, apuntan dicha presencia. Y sus usos de presente evidencian distintas prácticas simbólicas con notoria flexibilidad alegórica, en correspondencia con su sentido como lugares de memoria según la cultura comunista francesa, aunque adaptados a un encuadre particular —el paradigma antifascista del PCE—, basado en la simbiosis entre nazismo y franquismo.

De ahí la temprana referencia a los campos en la primavera de 1945 al describirse la victoria soviética. “Los guetos de Varsovia y Lublin, los campos de Maidanek y Auschwitz con sus millares de víctimas inocentes sacrificadas ante el moderno Molock [que] está a punto de terminar sus días” se escribió en *Mundo Obrero* (27/IV/1945), en una visión que aunaba ecos apocalípticos bíblicos y una cierta centralidad del sacrificio judío. En paralelo, en esos mismos días aparecieron las primeras referencias al sacrificio de los españoles deportados desde Francia a las “grandes tragedias de Buchenwald, Auschwitz [y] Birkenau”, con testimonios que mencionaban los asesinatos en masa, “los campos de la muerte”, los hornos crematorios y una solidaridad entre los prisioneros que se movía en dos escalas: la antifascista europea y la singular española (*España Popular*, 11/V/1945; 8/VI/1945 o 13/VII/1945). Otros relatos concretaron con más detalle el imaginario de la perversión nazi (*España Popular* 18/V/1945). A ello se sumaron la primera versión en castellano dedicada a la épica auto-liberadora en Buchenwald y la pronta analogía establecida entre exigencia de castigo a los “criminales de guerra” y al colaboracionismo franquista (*España Popular*, 7/IX/1945 y 1/VI/1945).

Tales significaciones se emplazaron en un plano naturalmente paneuropeo. Resalta, asimismo, su rápida adecuación en estricta clave interior. Antes de la capitulación alemana, *España Popular* (27/IV/1945) publicó un primer artículo —“Orgía de sangre”— que establecía un paralelismo directo entre “Oswiecim [o] Buchen-

wald” y “Franco y Falange, [que] matan a discreción, exterminan a capricho”, en una suerte de genocidio paralelo emprendido desde la Dirección General de Seguridad y la Gestapo por Rodríguez Martínez y Heydrich. Estamos, pues, ante percepciones y semánticas compartidas que evidenciaban el rol dinámico y selectivo del paradigma antifascista en forma de memoria transnacional. En su adecuación española, ese imaginario se amplificó en los meses siguientes en campañas de denuncia antifranquista (*España Popular*, 28/IX/1945), equivalencias entre “nazis franquistas” y “criminales nazis” juzgados en Núremberg (*Mundo Obrero*, 2/III/1946), épicas del “martirio republicano” (*Mundo Obrero*, 26/IX/1946) o denuncias de espacios concretos de la represión en España, como la prisión de Alcalá de Henares, un “infierno nazi”, “verdadero Buchenwald del exterminio” (*España Popular*, 27/VI/1947).

La descomposición de la cooperación aliada de posguerra y la eclosión de la Guerra Fría modularon esas referencias iniciales a Auschwitz y Buchenwald. En 1945 la idealizada memoria resistente se había adecuado plenamente en la publicística generada por organizaciones más o menos satelizadas por el PCF, algunas con notable presencia judía. El antisemitismo nazi fue interpretado como una expresión de reaccionarismo fascista, una tesis que, desde finales de 1947, se combinó con el esquema de los “dos campos” del Informe Zhdánov, el texto seminal que estableció el encuadre comunista sobre el nuevo clima internacional. Una de estas organizaciones fue el MRAP (Mouvement contre le Racisme, l’Antisémitisme et pour la Paix), cuyo juramento exigía la fidelidad a la “memoria de seis millones de nuestros hermanos fusilados, asesinados en el campo de batalla, exterminados en las cámaras de gas y en los hornos crematorios”. Su primer congreso nacional, celebrado en mayo de 1949, exaltó la memoria partisana y denunció el binomio antisemitismo/guerra o a una Alemania Occidental, que nacía exactamente en aquel mismo momento, plagada de componentes reaccionarios. Las intervenciones en el congreso del MRAP pivotaron en torno a la plena vigencia del patriotismo antifascista, si bien asimismo dejaron espacio a diferentes claves identitarias del sufrimiento. “[Soy] madre de un niño de cinco años”, afirmó una oradora, “soy la mujer de un asesinado por los alemanes. Mi marido no era comunista. Él era un simple judío, un padre devoto” (*Contre le racisme...*, 1949: 1 y 7).

La espinosa cuestión de las fronteras entre identidad judía, filiación comunista, anti-sionismo y antisemitismo se suscitó, por su parte, en la polémica política al hilo del proceso Slánský. La UJRE (Union des Juifs pour la Résistance et l’Entraide) publicó a inicios de 1953 un virulento opúsculo que pretendía contrarrestar las acusaciones de antisemitismo estalinista. El texto se centraba en justificar el proceso de Praga según “documentos oficiales irrefutables” que demostrarían las conexiones entre los encausados, el espionaje británico o estadounidense y el gobierno israelí con vistas a “restaurar el capitalismo” en Checoslovaquia. En su segunda parte, pretendía disociar anti-sionismo comunista y pulsión antisemita. Servía de frontispicio para tal razonamiento una cita de Klement Gottwald (“el antisemitismo, forma de racismo bárbaro, está tan lejos del anti-sionismo como el cielo de la tierra”). A continuación, se desplegaba toda una batería de acusaciones contra el sionismo: “ideología nacionalista y chauvinista”, disgregador de las democracias populares, instrumento de penetración en los partidos comunistas o mera “cruzada antisoviética”, culminando con el recuerdo de los campos nazis (“[los dirigentes sionistas israelíes] están decididos a blanquear a los generales y a otros asesinos nazis; a destruir Auschwitz y Majdanek para facilitar la entrada de criminales de las SS en la nueva Santa Alianza, a la espera de poder proclamar la guerra santa contra la URSS”) (UJRE, 1953: 15-16 y 43).

Esa posición chocaba con la narrativa circunstancial paralela a la creación del Estado de Israel. Entre la primavera de 1947 y mediados de 1948 el relato comunista español adoptó, por ejemplo, un enfoque con decididos toques sionistas. En un principio, la situación en Palestina se explicó como confrontación entre el derecho a la emancipación judía frente al colonialismo británico (*España Popular*, 28/II/1947). De ahí se derivó hacia la reivindicación expresa de un “hogar nacional” judío (*Mundo Obrero*, 29/IV/1947) y al alborozado saludo al Estado de Israel como “victoria de los pueblos contra la dominación imperialista” (*Mundo Obrero*, 20/V/1948). Los nuevos posicionamientos internacionales provocados por la primera guerra árabe-israelí trastocaron por completo ese esquema de simpatías. La denuncia del sionismo, según el argumentario antes mencionado, acompañó la crónica sobre el juicio a Slánský publicada en *Mundo Obrero* (15/XII/1952). En consonancia, se adecuó también el tropo cosmopolitismo. Constituía, junto al “pesimismo [y] el existencialismo”, una herramienta del “arsenal” del “imperialismo yanqui”, en este caso para desanimar a la intelectualidad española. Junto al nihilismo anarquista, era el par opuesto al “patriotismo comunista”, y frente al internacionalismo proletario, la esencia de la identidad burguesa (*Mundo Obrero*, V/1952, XI/1952 y XI/1953). Asimismo, se asimilaron simbólicamente algunos espacios propios de la geografía de la Guerra Fría—el coreano campo de prisioneros de Geojje— y los campos nazis, (*Mundo Obrero*, VII/1952), o se ligó la agresividad de la OTAN con “las matanzas de Lídice, Maidanek y Auschwitz” (*España Popular*, 11/III/1955). De modo más puntual, la prensa comunista española hizo suya la memoria épica del KPD y el recuerdo del martirio de Thälmann, o, más tarde, reprodujo el protagonismo de Buchenwald según el imaginario de la RDA (*Mundo Obrero*, 29/V/1947 o *España Popular*, 19/VIII/1955).

El juego entre combinaciones globales y locales se solidificó desde 1956. Las nuevas coordenadas de la política de reconciliación nacional situaron a la dictadura y a su 18 de Julio en perpetua “luna de miel con los asesinos de Buchenwald o de Auschwitz” (*Libertad Española*, VIII-1956). Otro tanto ocurrió al glosarse la represión franquista (*España Popular*, 1-IV-1957). Eran, en todo caso, unos marcos discursivos que continua-



ban invisibilizando la presencia de la víctima judía, algo solo matizado a inicios de los años sesenta cuando se aludió al juicio a Eichmann (*España Republicana*, 16/VIII/1961). En paralelo, la memoria traumática sobre Buchenwald o Auschwitz se reacomodó a la crítica anti-gaullista del PCF. Su relato patriótico y doliente –“75.000 muertos [comunistas] por Francia”– sirvió de prueba de cargo frente a la patrimonialización oficial de la Liberación, “obra de un pueblo y no de un hombre” (1944/58: *14 anniversaire...*, 1958: 21).

Para entonces la memoria conmemorativa francesa, no necesariamente comunista, había cristalizado plenamente en su versión más divulgativa. Un texto publicado en 1960 por una asociación de antiguos deportados y resistentes da buena cuenta de ello. Pormenoriza con detalle las fases cronológicas de la historia de los campos e incide en la multiplicidad de identidades políticas, religiosas o sociales de los detenidos, así como en la pluralidad multinacional que, desde 1940, fue nutriendo la geografía concentracionaria hasta convertirla en una auténtica “torre de Babel”. El fragmento testimonial recogido, obra de Louise Alcan, secretaria general de la Amicale de Auschwitz, no olvida la identidad judía. No obstante, en su perspectiva de conjunto, el libro diluía esa presencia, ya fuese a la hora del recuento cualitativo de las víctimas –“millones y millones [de personas que], a un ritmo creciente, [fueron] gaseadas o quemadas”–, o bien al dotar de significación al material gráfico que reproducía. Así, ninguna de las ilustraciones procedentes de Auschwitz –un grupo de niños famélicos, las montañas apiladas de calzado– se asociaron explícitamente con el Holocausto judío (*15 ans après...*, 1960: 8, 13-29).

## 5. Conclusiones

Las cuestiones apuntadas en el apartado anterior han puesto de relieve los paralelismos y la ductilidad de la memoria de Auschwitz o Buchenwald en las narrativas del PCF y el PCE. Han constatado su tránsito desde las marcas de reconocimiento del paradigma antifascista de primera hora a posteriores representaciones que no discutieron esa impronta inicial. De ese modo, la españolización de ambos lugares se expresó mediante la dilatada equiparación entre franquismo y nazismo. Era una imagen nacida en la Guerra Civil, que se apuntaló en el marco de la política de unión nacional y que conectó, ya en los años cincuenta, con la reconciliación nacional. Sobre esa estricta traducción nacional se añadió un plano internacionalizado más general, conexo con la polarización de la Guerra Fría. Al inicio y en la conclusión del período considerado ha de situarse, además, la exaltación de los deportados, cuyo eco fue intenso en 1945 en la prensa comunista española hasta desvanecerse después en favor del mártir por excelencia, el preso encarcelado por la represión franquista. El símbolo del deportado no se recuperó hasta finales de los años sesenta (*Información Española*, 1/XI/1969 o 1/V/1972), esta vez con influencias del culto al resistente procedentes del socialismo real y la memoria antifascista solidificada en Francia o Italia.

En ese momento Buchenwald y Auschwitz entrañaban también unas ciertas significaciones opuestas. El PCE y el PCF hicieron suyos el relato oficial de la RDA sobre Buchenwald entendido como lugar de profunda metamorfosis y catarsis –de campo nazi a espacio de resistencia–, hasta generar la matriz antifascista germano-oriental. Entre los materiales gráficos que ilustraron la encendida crónica de Domingo Usón dedicada al “primer estado obrero y campesino alemán” (*España Republicana*, 1/X/1965) se dio extraordinario relieve a la escultura de Cremer. La esencia antifascista consustancial a la RDA se opuso en posteriores artículos al “revanchismo” y la agresividad de Bonn, considerados como la actualización de la sangrante huella de Auschwitz (*Información Española*, 1-IX-1969). Otro tanto figuró en la publicística del PCF, que se movió entre el valor alegórico idealizado otorgado a Buchenwald y el trauma de Auschwitz, asociado esta vez al “neonazismo” de la RFA (*Démocratie Nouvelle*, X/1959 y Moreau, 1967). Por su parte, tras la Guerra de los Seis Días se reactivó la denuncia del expansionismo sionista, en un argumentario común para el discurso comunista que desembocó, ya tras Yom Kipur, en la tesis del pretexto moral. Federico Melchor manejó ese recurso en *Mundo Obrero* (X/1973) al señalar que “el más repugnante sacrilegio de que pueden ser objeto las víctimas judías de Dachau, Treblinka y Auschwitz [sic] es el que perpetran las gentes de Tel Aviv, que evocan su holocausto para encubrir su política de rapiña imperialista”. El texto representa un caso pionero de asunción del término Holocausto en el relato público del PCE y puede correlacionarse con la pulsión anti-sionista que acompañó la campaña polaca de nacionalización de Auschwitz de 1967-68. Evidenciando la volubilidad de aquel espacio, Melchor volvió a evocar Auschwitz, esta vez en una denuncia igualmente temprana del terrorismo de Estado en el Chile pinochetista (*Mundo Obrero*, 12/XII/1973).

El trabajo que aquí concluye ha puesto el acento en la visibilidad relativa del exterminio judío en los recursos simbólicos de la cultura comunista europea entre finales de los años cuarenta y los sesenta. Fue un fenómeno que constituyó una constante en Europa Central y del Este, extensible también a Europa Occidental y, en particular, a sus culturas comunistas nacionales, según han ejemplificado los casos del PCE y el PCF. La visión de los campos nazis como espacios de extraordinaria significación antifascista ayuda a entender tal afinidad, si bien ello no obvia la flexible adaptabilidad coyuntural a que se sometieron, en correspondencia con la puntual simpatía sionista paralela al nacimiento del Estado de Israel o con la instrumentalización propagandística de Auschwitz en 1950. En todo caso, el tono dominante fue la patrimonialización del recuerdo en clave nacional,

según expresa el patriotismo resistente en el PCF, la españolización antifranquista en el PCE, el mito fundacional en la RDA y la polonización de Auschwitz.

Otro aspecto que evidencia la problemática de las prácticas de memoria del Holocausto se deriva de la complejidad del binomio comunista/judío en Europa tras 1945. Como ha destacado Laurence Duchaine (2008), muchos judíos comunistas alemanes regresaron a Berlín al acabar la guerra –Alice y Gerhard Zadek, Gerhard y Hans Eisler, Anna Seghers o Arnold Zweig– y fueron copartícipes de un mismo sentimiento antifascista. Sin embargo, desde el verano de 1948 se fue perfilando una nítida división, una “guerra fría entre los judíos”, que se tradujo en la duplicidad asociativa –el Zentralrat en Berlín Oeste, el Verband en el Este–. Desde inicios de los cincuenta se multiplicaron asimismo los temores ante las virulentas campañas anti-sionistas emprendidas en las democracias populares. Otras muestras de antisemitismo latente fueron algo anteriores, como el eslogan del PCF de la segunda mitad de los cuarenta “expropiación sin compensación para los grandes capitalistas, judíos y no judíos” (Brossat y Klingberg, 2009: 140). Zoé Grumberg (2020) ha destacado, sin embargo, la intensa asimilación lograda por el discurso antifascista del PCF entre los 20.000 judíos comunistas franceses, que hicieron suya la consideración del antisemitismo como una expresión del reaccionarismo fascista o la necesidad de integrarse en el todo nacional rehuyendo el “racismo inverso” propio de los sentimientos nacionalistas privativos. Además, según Grumberg, la experiencia de la Shoah fue igualmente decisiva para reforzar una identidad y una autoafirmación judía renovada que logró acoplarse a la inquebrantable lealtad comunista y a la tesis universalista de la nación como víctima del nazismo. Dicho enfoque discutiría el argumento de desapego judío ante su sufrimiento o su ciega cooperación en la represión del recuerdo del Holocausto de acuerdo al “régime mémoriel d’unité nationale”. El maridaje entre comunismo y judaísmo en Francia entró en quiebra, finalmente, en las décadas de los cincuenta y sesenta, en una dinámica que se vio afectada por el proceso a Slánský, el discurso secreto de Jrushchov, las nuevas percepciones sobre Israel o la campaña anti-sionista polaca de 1967-68.

En este trabajo se han ofrecido diversos ejemplos que conectan con los planos básicos de comprensión formulados por Jonathan Huener (2003: 5-12) cuando planteó cómo abordar las políticas sobre Auschwitz: es necesario atender a las posibles variaciones y rescrituras en la interpretación histórica, a las modulaciones de memoria y a las cambiantes prácticas conmemorativas. A ese triple eje se sumaría la fenomenología de la indigenización y la rentabilización discursiva que sufrieron Auschwitz y Buchenwald. De dicho cruce de caminos nacieron expresiones simbólicas, unas obvias y otras mucho más sutiles, así como prácticas de explicitación, supresión o negociación que se manifestaron durante la larga posguerra.

En todas esas coordenadas se operó con una jerarquía identitaria compartida en el discurso transnacional comunista. En su cúspide estaba el mártir del partido. En un segundo estrato, la idealización antifascista concebida como gran manto integrador que subsumía a las víctimas. Y en un tercer nivel, el carácter multinacional de las mismas. Solo por debajo de esas áreas prioritarias de reconocimiento cupieron las singularidades circunstanciales de índole religiosa, cultural o étnica. Tal relativización de la presencia judía ha de vincularse también con distintas mecánicas de legitimación articuladas desde el ecuador de los cincuenta, bien en la narrativa heroica –Buchenwald– o en la victimista –Auschwitz–. En Polonia se prefiguró desde finales de aquel decenio una perspectiva de largo recorrido que, adecuada a las nuevas circunstancias, pervivió tras 1989 y que ha vuelto a suscitarse después, política e historiográficamente, ante el crudo debate acerca de las zonas grises de la violencia antisemita y el colaboracionismo polaco (Gross, 2012). El oscurecimiento de la presencia judía se acompañó igualmente del velado relativo de otros colectivos –homosexuales, testigos de Jehová, gitanos, discapacitados–. Que el campo de Mittelbau-Dora, pensado para recluir trabajadores forzados, no alcanzase el rango de “sitio conmemorativo nacional” en la RDA es un reflejo de dicha opacidad, a pesar de tratarse de un lugar que albergó muy tempranas muestras de conmemoración espontánea.

Con toda su complejidad, el monumento al gueto de Varsovia fue, por el contrario, una muestra pionera de afirmación judía explícita, al igual que ocurrió con el cementerio sefardí de Belgrado, en ambos casos hibridados con aderezos del componente antifascista local. El silencio oficial sobre Babi Yar –hasta 1976 no se erigió allí un monumento dedicado a las víctimas soviéticas y hasta 1991 una menorá alusiva a las judías– reflejó, en cambio, una dilatada supresión amnésica en la que concurrieron distintos factores, como la dificultad para otorgar un sentido heroico a aquel espacio, la neutralización de identidades privativas de acuerdo al canon soviético o las potenciales implicaciones sionistas o nacionalistas ucranianas que podía suscitar el recuerdo de las matanzas de 1941. El mismo silencio dominó, obviamente, el hecho del doble pasado, es decir, la reutilización de antiguos campos nazis como campos especiales soviéticos tras 1945, caso de Buchenwald o Sachsenhausen. Una piedra alusiva, instalada en 1964 por la comunidad judía local en el estonio bosque de Rumbula, recordó, por su parte, la masacre ahí perpetrada entre noviembre y diciembre de 1941. Otra pequeña placa añadida después afirmó que aquel fue el único ejemplo de conmemoración del Holocausto judío visible durante toda la época soviética. En todo caso, la inscripción original de mediados de los sesenta constaba, sencillamente, del lema “Víctimas del fascismo” escrito en yiddish, estonio y ruso junto a la hoz y el martillo.

## 6. Referencias bibliográficas

- (s. f.) *Buchenwald. Fakten zur Geschichte des KZ Buchenwald*. s.l.: s.e.
- (s. f.) *Les secrets du bureau politique d'Auschwitz*. París: l'Amicale des Déportés d'Auschwitz.
- (1937). *Otages de Hitler*. París: Editions Universelles.
- (1946). *L'Allemagne avant la France... non !* París: Fédération Nationale des Déportés et Internes Résistants et Patriotes.
- (1949). *Contre le racisme et l'antisémitisme. Pour la paix*. París: MRAP.
- (1958). *1944-1958: 14<sup>o</sup> anniversaire*. París: Parti Communiste Français.
- (1960). *15 ans après... La déportation*. París: Association Départementale des Déportés, Internés, Résistants et Patriotes de La Seine.
- (1972). *Auschwitz, 1940-1945. Guía del Museo*. Oświęcim: Museo Nacional.
- Alexander, J. C. (2002). "On the Social Constructions of Moral Universals. The Holocaust, from War Crime to Trauma Drama", en *European Journal of Social Theory*, 5, 1, pp. 5-85.
- Behrends, J. C. (2006). *Die erfundene Freundschaft: Propaganda für die Sowjetunion in Polen und in der DDR*. Colonia: Böhlau.
- Bonte, F. (1938). *Les pogromes de la croix gammée*. París: La Brochure Populaire.
- Brinks, J. H. (1997). "Political Anti-Fascism in the German Democratic Republic", en *Journal of Contemporary History*, 32, 2, pp. 207-217.
- Brossat, A. y Klingberg, S. (2009). *Revolutionary Yiddishland. A History of Jewish Radicalism*. Londres: Verso.
- Burghoff, I. y L. (1978). *Nationale Mahn- und Gedenkstätte Buchenwald*, Berlín-Leipzig, Tourist, 1978.
- Byford, J. (2013). "Between Marginalization and Instrumentalization Holocaust Memory in Serbia since the Late 1980s", en Himka, J. P. y Michlic, J. B. (Eds.). *Bringing the Dark Past to Light: The Reception of the Holocaust in Post-communist Europe*, Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 516-548.
- Cossu, A. (2011). "Commemoration and Processes of Appropriation: The Italian Communist Party and the Italian resistance (1943-48)", en *Memory Studies*, 4, 4, pp. 386-400.
- Drobisch, K. (1978). *Widerstand in Buchenwald* (1967), Berlín: Dietz Verlag.
- Duchaine, L. (2008). "L'entrée en guerre froide des juifs à Berlin, 1945-1953", *Trajectoires*, 2.
- Duclos, Jaques (1944). *Les communistes dans la bataille pour la Libération de la France*. París: s.e.
- École Élémentaire du Parti Communiste Français (1955). *Cours n° 6. Le Parti Communiste*. París: Parti Communiste Français.
- Gross, J. T. (2013). *Neighbors: The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland*. Princeton: Princeton University Press.
- Grumberg, Z. (2020). "L'antisémitisme est l'auxiliaire obligatoire du fascisme: Jewish Communists, Antifascism and Antisemitism in France, 1944-1960s", *Fascism*, 1-2, pp. 77-97.
- Haller, S. (2014). "Diesem Film liegen Tatsachen zugrunde... The Narrative of Antifascism and Its Appropriation in the East German Espionage Series *Das unsichtbare Visier* (1973-1979)", en *History of Communism in Europe*, 5, pp. 72-105.
- Heimann, T. (2005). *Bilder von Buchenwald. Die Visualisierung des Antifaschismus in der DDR (1945-1990)*. Colonia: Böhlau.
- Herf, J. (1997). *Divided Memory. The Nazi Past in Two Germanys*. Cambridge: Harvard University Press.
- Huener, J. (2003). *Auschwitz, Poland and the Politics of Commemoration, 1945-1979*. Athens: Ohio University Press.
- Kucia, M. (2016). "Holocaust Memorials in Central and Eastern Europe: Communist Legacies, Transnational Influences and National Developments", en *ENRS*, disponible en: <https://enrs.eu/article/holocaust-memorials-in-central-and-eastern-europe-communist-legacies-transnational-influences-and-national-developments>
- Lagrou, P. (2000). *The Legacy of Nazi Occupation. Patriotic Memory and National Recovery in Western Europe, 1945-1965*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lemmons, R. (2013). *Hitler's Rival. Ernst Thälmann in Myth and Memory*. Lexington: Kentucky University Press.
- Levy, N. y Sznajder, D. (2006). *The Holocaust and Memory in Global Age*. Filadelfia: Temple University Press.
- Lowe, K. (2015). *Continente salvaje. Europa después de la Segunda Guerra Mundial*. Madrid: Galaxia Gutenberg.
- Michlic, J. B. y Melchior, M. (2013). "The Memory of Holocaust in Post-1989 Poland", en Himka, J. P. y Michlic, J. B. (Eds.). *Bringing the Dark Past to Light: The Reception of the Holocaust in Post-communist Europe*, Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 403-450.
- Monteath, P. (2013). "Holocaust Remembrance in the German Democratic Republic – and Beyond", en Himka, J. P. y Michlic, J. B. (Eds.). *Bringing the Dark Past to Light: The Reception of the Holocaust in Post-communist Europe*, Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 223-260.
- Moreau, Y., (1967). *L'Allemagne de l'Ouest à l'heure du Néonazisme*, París: L'Humanité.
- Niven, B. (2007). *The Buchenwald Child. Truth, Fiction, and Propaganda*. Londres: Camden House.
- Novick, P. (2007). *Judíos, ¿vergüenza o victimismo? El Holocausto en la vida americana*. Madrid: Marcial Pons.
- Olsen, J. B. (2015). *Tailoring Truth. Politicizing the Past and Negotiating Memory in East Germany, 1945-1990*. Nueva York: Berghahn.
- Overesch, M. (1995). *Buchenwald und die DDR. Oder die Suche nach Selbstlegitimation*. Gotinga: Vandenhoeck y Ruprecht.
- Plum, C. (2015). *Antifascism after Hitler: East German Youth and Socialist Memory, 1949-1989*. Nueva York: Routledge.
- Poggiolini, I. (2009). "Translating Memories of War and Co-belligerency into Politics: The Italian Post-war Experience", en Müller, J. W. (Ed.). *Memory and Power in Postwar Europe. Studies in the Presence of Past*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 223-243.
- Pritchard, G. (2000). *The Making of the GDR. From Antifascism to Stalinism*. Manchester: Manchester University Press.
- Ro'i, Y. (2017). *Soviet Decision-Making in Practice. The USSR and Israel, 1947-1945*. Nueva York: Palgrave.
- Rouhart, J. L. (2015). "The (Self?) Liberation of the Buchenwald Concentration Camp Prisoners as Viewed by German Historians", en *Témoigner/Getuigen*, 129, pp. 150-159.
- Rueda Laffond, J. C. (2022). "Gigantes. Biografía heroica y cultura transnacional comunista en los años treinta", en *Revista de Estudios Políticos*, 195, pp. 187-215.

- Seidman, M. (2017). *Antifascismos, 1936-1945. La lucha contra el fascismo a ambos lados del Atlántico*. Madrid: Alianza.
- Simonov, Constatin (s.f. [1945]). *Maïdanek, un camp d'extermination*. París: Editions Sociales.
- Stenlauf, M. C. (2002). "Teaching about the Holocaust in Poland", en Zimmerman, J. D. (Ed.). *Contested Memories: Poles and Jews during the Holocaust and its Aftermath*. Londres: Rutgers University Press, pp. 262-270-
- Stone, D. (2018). *¿Adiós a todo aquello? La historia de Europa desde 1945*. Granada: Comares.
- Thorez, M. (1946). *Union des Républicains pour battre la réaction*. París: Editions du Parti Communiste Français.
- Vaillant-Couturier, M.-C. (1946). *Mes 27 mois entre Auschwitz et Ravensbrück*. París: Editions du Mail.
- UJRE (1953). *Sionisme, antisémitisme et la grande conspiration contre la paix*. París: UJRE.
- Vergnon, G. (2016). "The Burden of the Rear-View Mirror Myth and Historiography of Republican Antifascism in France", en García, H. y otros autores (Eds.): *Rethinking Antifascism. History, Memory and Politics, 1922 to Present*. Nueva York: Berghahn, pp. 228-240.
- Wienand, Ch. (2013). "Remembered Change and Changes of Remembrance", en Fullbrook y Port, A. I (Eds.): *Becoming East Germany: Socialist Structures and Sensibilities after Hitler*. Nueva York: Berghahn, pp. 99-120.
- Young, J. E. (1989). "The Biography of a Memorial Icon: Nathan Rapoport's Warsaw Ghetto Monument", en *Representations*, 26, pp. 69-103.
- Zubrzycki, G. (2006). *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. Chicago: The University of Chicago Press.