



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
FACULTAD DE PSICOLOGÍA
DOCTORADO EN PSICOLOGÍA Y EDUCACIÓN**

**“ANÁLISIS DE TESTIMONIOS DE LA EXPERIENCIA
CONCENTRACIONARIA: UNA LECTURA DESDE Y PARA
EL PSICOANÁLISIS”**

TESIS

**QUE COMO PARTE DE LOS REQUISITOS PARA OBTENER
EL GRADO DE DOCTOR EN PSICOLOGÍA Y EDUCACIÓN**

PRESENTA:

**ANDRÉS VELÁZQUEZ ORTEGA
(3808)**

DIRIGIDA POR:

DR. HELÍ MORALES ASCENCIO

SANTIAGO DE QUERÉTARO, QRO., MAYO DE 2010.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
 FACULTAD DE PSICOLOGÍA
 DOCTORADO EN PSICOLOGÍA Y EDUCACIÓN

**ANÁLISIS DE TESTIMONIOS DE LA EXPERIENCIA
 CONCENTRACIONARIA: UNA LECTURA DESDE Y PARA EL
 PSICOANÁLISIS.**

T E S I S

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de

DOCTOR EN PSICOLOGÍA

Presenta:

ANDRÉS VELÁZQUEZ ORTEGA

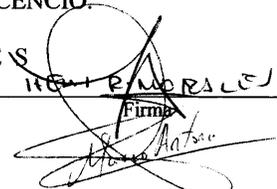
Dirigido por:

DR. HELÍ MORALES ASCENCIO.

S I N O D A L E S

DR. HELÍ MORALES ASCENCIO.

Presidente



 Firma

DR. MARCO ANTONIO MACÍAS LÓPEZ.

Secretario



 Firma

DRA. RAQUEL RIBEIRO TORAL.

Vocal



 Firma

DRA. JACQUELINE ZAPATA MARTÍNEZ.

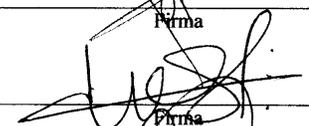
Suplente



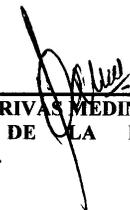
 Firma

DR. GREGORIO IGLESIAS SAHAGÚN

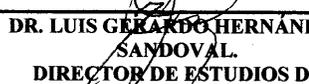
Suplente.



 Firma



MDH. JAIME RIVAS MEDINA
 DIRECTOR DE LA FACULTAD DE
 PSICOLOGÍA.



DR. LUIS GERARDO HERNÁNDEZ
 SANDOVAL.
 DIRECTOR DE ESTUDIOS DE
 POSGRADO.

Centro Universitario
 Querétaro, Qro.
 Mayo 2010.
 México

RESUMEN.

En esta tesis se abordan algunos testimonios de sobrevivientes de los campos de concentración instalados, en Alemania, durante el régimen nacional socialista, en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial. Concretamente se analizan los relatos testimoniales de Primo Levi (*Si esto es un hombre, La tregua, los hundidos y los salvados*) y Jean Améry (*Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*). Así mismo se consideran los efectos que la experiencia concentracionaria tuvo en la noción de lenguaje presente en Paul Celan. El encierro concentracionario es conceptualizado como una experiencia que disolvió la articulación de los registros real, imaginario y simbólico, registros centrales de la experiencia humana. Se documenta tal disolución siguiendo las condiciones y situación del lenguaje, la transformación de la relación con el cuerpo y los efectos de leyes raciales promulgadas en la época referida. El lenguaje es presentado tanto en sus limitaciones para expresar lo vivido como en las posibilidades de subjetivación que ofreció a algunos sobrevivientes de guerra. La relación con el cuerpo se plantea como un proceso inverso al trayecto de libidinización y significación que en condiciones no bélicas la estructuran. Se analizan los efectos de la promulgación de las leyes raciales en cuanto a los trazos de identidad y a la pertenencia a lazos sociales determinantes para un sujeto. Tanto la noción de biopolítica, entendida como la perturbadora articulación entre economía, biología y política, como la función subjetiva del testigo y el testimonio son analizadas para describir la tensión entre proyectos biopolíticos de segregación y singularidad de la experiencia escrita. El análisis de repeticiones significativas, presentes en la estructura discursiva de los textos revisados, ocupa un lugar central en la metodología de este trabajo. Se cuestiona la lectura causal del trauma en la reconstrucción de la experiencia concentracionaria. En el contexto de estudios similares se va más allá de la triada biología, economía, política, ampliando el concepto de Biopolítica al considerar los riesgos que modificar la función del lenguaje tiene para los sujetos y para los procesos de subjetivación en los que éste se inserta. Finalmente, se sostiene la articulación realidad-real como una nominación plausible en la descripción de experiencias originalmente presentadas como a-discursivas.

Palabras claves: experiencia concentracionaria, biopolítica, función de testigo, testimonio, trauma, registros real, imaginario, simbólico.

SUMMARY

This thesis deals with a number of testimonies given by survivors of concentration camps located in Germany during the national socialist regime during World War II. Concretely, it analyzes the testimonies of Primo Levi (*If This Is a Man, The Truce, The Drowned and the Saved*) and Jean Améry (*At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*). It also considers the effects that the concentration camp experience had on the notion of language present in Paul Celan. Imprisonment in a concentration camp is conceptualized as an experience that dissolved the articulation of real, imaginary and symbolic registers, core registers in human experience. This dissolution is documented following the conditions and situation of language, transformation of the relationship with the body and the effects of racial laws promulgated at the time referred to. Language is presented with both its limitations for expressing what was experienced and the possibilities of subjectivation it offered some survivors of the war. Relationship with the body is set forth as the inverse process of libidinization and signification which in peacetime conditions give it structure. The effects of the promulgation of racial laws are analyzed along the lines of identity and of belonging to social ties that are determinant for the subject. Both the notion of biopolitics, understood as a disturbing articulation between economics, biology and politics, and the subjective function of the witness and the testimony are analyzed in order to describe the tension between biopolitical projects of segregation and the singularity of the written experience. The analysis of significant repetitions present in the discursive structure of the texts reviewed is of central importance in the methodology of this work. A causal reading of the trauma is questioned in the reconstruction of the concentration camp experience. In the context of similar studies, this study goes beyond the triad of biology, economics and politics, broadening the concept of biopolitics by considering the risks that modifying the function of language imply for the subjects and for the subjectivation processes in which this is found. Finally, the articulation reality-real is upheld as a plausible nomination in the description of experiences that were originally presented as being outside discourse.

(**Key words:** concentration camp experience, biopolitics, function of witness, testimony, trauma, real, imaginary, symbolic registers)



SECRETARÍA
ACADÉMICA

DEDICO ESTE TRABAJO A:

LA FACULTAD DE PSICOLOGÍA DE LA UAQ.

MI PAPÁ, MI MAMÁ, HERMANOS, HERMANAS, SOBRINOS Y SOBRINAS.

Y, PARA MI AMIGO LANZIER EFRAIN, POR SU COMPAÑÍA EN LA DIVINA COMEDIA Y POR SUS INCISIVOS COMENTARIOS SOBRE LA VIDA POLITICA DE MÉXICO Y SOBRE LO “SAGRADO” DEL HOMBRE.

MIS AGRADECIMIENTOS PARA:

DR. HELÍ MORALES ASCENCIO POR SU TRABAJO DE DIRECCIÓN DE TESIS QUE ME LLEVÓ A REPLANTEARME UNA PRIMERA IDEA SOBRE LOS EFECTOS DE LOS CAMPOS DE CONCENTRACIÓN EN EL SUJETO.

DR. MARCO ANTONIO MACIAS LÓPEZ Y DRA. RAQUEL RIBEIRO TORAL, LECTORES DE LA TESIS EN EL TRAYECTO DEL PROGRAMA DOCTORAL, SU INTERLOCUCIÓN HA SIDO IDISPENSABLE PARA SU REALIZACIÓN.

DRA. JACQUELINE ZAPATA Y DR. GREGORIO IGLESIAS, SINODALES, POR SU DISPOSICIÓN DE TRABAJO Y SUS PUNTUALES OBSERVACIONES.

CARMEN CUELLAR Y JULIA VELÁZQUEZ, LECTORAS DE ESTE DOCUMENTO Y CONVERSADORAS DE VARIAS DE LAS IDEAS QUE EN EL SE CONTIENEN.

LUCILA CEJA Y GUADALUPE RIVERA QUE AL SOPORTAR MIS INCERTIDUMBRES ME DEVOLVIERON SU AFECTO.

LUIS DAVID Y ALEJANDRO GUTIERREZ VELÁZQUEZ POR AYUDARME CON LA COMPUTADORA, SUS IMÁGENES Y MOVIMIENTOS, Y POR COMENTARME LOS AVANCES NARRATIVOS DE LOS VIDEOS.

MTRO. JAIME RIVAS MEDINA POR INTERESARSE, MÁS ALLÁ DE INDICADORES ESTADÍSTICOS, EN QUE ESTE TRABAJO CONCLUYERA.

MTRO. JOSÉ JUAN MARTÍNEZ JUAREZ POR SU APOYO EN EL PLANO TÉCNICO Y POR LA COINCIDENCIA TEMÁTICA DE ALGUNAS DE LAS PELÍCULAS POR EL OBSEQUIADAS.

GRACIELA ESPINDOLA Y ELIZABETH PANIAGUA, SECRETARIAS DE POSGRADO, POR LAS FUNCIONES A SU CARGO Y POR DARSE CUENTA QUE, EN VARIOS MOMENTOS, ME FUE NECESARIO QUE ME RECORDARAN LOS TRÁMITES QUE HABÍA OLVIDADO REALIZAR.

No dejen que me vaya sin decir lo que pasó, no es posible que ese decir se termine de repente y nos quede sólo un grito en el espacio sideral de la noche.

Anónimo.

**A
torbellinos
libre
el camino a través de la nieve
de formas humanas,
la nieve de penitentes, hacía
las hospitalarias
estancias y mesas glaciares.**

**Hondo
en la grieta de los tiempos,
junto
al hielo panal
espera, un cristal de aliento,
tu irrevocable
testimonio.**

Paul Celan, 1967.

ÍNDICE.

RESUMEN	i
SUMMARY	ii
DEDICATORIA	iii
AGRADECIMIENTOS.....	iv
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. EL LUGAR, EL LAGER, EL CAMPO	12
CAPÍTULO II: ACERCA DE PRIMO LEVI.	
1. PRESENTACIÓN BIOGRÁFICA.....	34
2. LENGUAJE EN LOS CAMPOS.....	53
A. El lenguaje queda rebasado por la experiencia concentracionaria.....	56
B. El lenguaje es la bisagra fundamental en la transmisión de la experiencia y, por ello, es una vía que articula tiempos y posibilita la sobrevivencia, así como la subjetivación de una experiencia.....	66
3. REPETICIÓN EN LOS SUEÑOS.....	75
4. SOBRE LAS LEYES RACIALES	86
CAPITULO III. APROXIMACIONES BIOGRÁFICAS: ENTRELAZAMIENTOS DE CIRCUNSTANCIAS.	
1. JEAN AMERY.....	98
A. La lengua.....	103
B. La muerte.....	106
C. El dolor del cuerpo torturado	108
2. PAUL CELAN.....	119
A. Encontrar un meridiano: Celan y el lenguaje.....	129
B. Una fuga que se fuga.....	134
CAPÍTULO IV: FACTICIDADES Y PRECISIONES.	
1. APERTURA	144
2. ¿ACASO TRAUMÁTICO?	148
2.1 Acerca de la generalización discursiva del trauma y su tensión con las precisiones testimoniales	148

2.2 Por el costado de Freud y una observación en Lacan	156
3. SECUENCIA DE OPERACIÓN: DESCIUDADANIZACIÓN, DESPOSESIÓN, MUTISMO.....	171
3.1 Ley y descuidadadización	171
3.2 Cuerpo y desposesión	174
3.3 Lenguaje y mutismo.....	178
4. ¿ACASO TIENE SENTIDO HABLAR DE UNA REALIDAD REAL?	188
5. CIERRE.....	194
CONCLUSIONES.....	197
BIBLIOGRAFÍA.....	202

Introducción

Uno no se sustrae a las esperanzas y temores de lo que le es más próximo y sale al encuentro de los testimonios del pasado desde esta determinación. Por eso es una tarea tan importante como constante impedir una asimilación precipitada del pasado con las propias expectativas de sentido. Sólo entonces se llega a escuchar la tradición como ella puede hacerse oír en su sentido propio y diferente.

Hans George Gadamer
(*Verdad y Método*)

El acercamiento e interés inicial al tema de los campos de concentración nazi, surgió de la consideración en torno a que las experiencias allí vividas sufrían un exceso de ficcionalización que impedía ver su crudeza. Pensaba que la experiencia concentracionaria se había incorporado a demasiadas tramas, películas y novelas, que impedían vislumbrar el objeto que la cultura europea construyó en la primera mitad del siglo XX. En tal exceso de representación, consideraba, el estilo y la licencia artística era lo prioritario, de allí que fuera necesario para este estudio, que se enclava en los avatares e interrogaciones que la subjetividad produce, girar el predominio de la ficción y sostenerse en la letra de testimonios. Así, podríamos hablar, más que de personajes, de testigos, de modo que algo de la crudeza experimentada podría emerger y hacerse escuchar. He de decir que más que una constatación absoluta de tal exceso de representación, en el curso del trabajo se produjo el establecimiento de líneas de tensión entre el artificio artístico y el relato testimonial. También tuvimos que acercarnos a las paradojas del testigo y a los puntos de quiebre que, por ejemplo la creación poética, logra en el seno de sentidos ya muy hechos sobre la experiencia que motivó este trabajo.

Para alguien, el autor, cuyo horizonte de trabajo le es dado por el psicoanálisis, el deseo de abordar la experiencia concentracionaria tenía también que ver con interrogaciones sobre el silencio entre generaciones y con una pregunta que, en cierto momento, la ciencia le dirigió a nuestra disciplina. Con silencio entre generaciones me refiero a las afirmaciones hechas por novelistas (Sebald) y periodistas (Schyrovsky) del

silencio guardado por la generación que hizo la guerra sobre su participación y sobre lo acontecido en los campos de concentración. Algo no era contado a las nuevas generaciones y sobre eso que no se contaba se extendía una especie de cancelación simbólica con evidentes secuelas en la subjetividad de una generación. Por último, la pregunta evocada como punto de arranque de esta tesis fue formulada en 1932 por Einstein a Freud; el primero pregunta por qué a los hombres les entusiasma la guerra y Freud, sin dar soluciones ingenuas o concluyentes, pone a jugar la tesis de un quiebre en las identificaciones y en los lazos que han estado en la base de la constitución de la comunidad humana. Precisamente lo no concluyente de la respuesta, así como la misma tesis que se intentaba sostener abrió la interrogación sobre el destino de las identificaciones en la experiencia límite de Auschwitz.

Así, las primeras inquietudes sobre este tema estuvieron hechas de ideas aparentemente contradictorias: un exceso de representación de la experiencia, un silencio extendido sobre la transmisión de la misma y una interrogación sobre el entusiasmo mortífero por la guerra presente entre los hombres. Entre 1939 y 1945, Europa entera vivió una conflagración bélica, la llamada segunda guerra mundial; con ella el nazismo y su líder máximo Adolf Hitler, marcaron toda una época y trazaron huellas imborrables en la historia que, en cierto sentido, determinan al sujeto y la historia contemporánea. Uno de los acontecimientos más relevantes fue la existencia de campos de concentración donde se recluía a prisioneros de diferentes nacionalidades, grupos étnicos, disidentes políticos y homosexuales. Dentro de toda esa situación resalta el genocidio cometido contra los judíos: más de seis millones de ellos fueron asesinados, trazando así una estela sombría y desértica sobre la historia humana. Los campos de concentración (Auschwitz, Buchenwald, Birkenau, Treblinka, Dachau) son los escenarios donde millones de hombres y mujeres fueron exterminados y donde otros vivieron experiencias que muchos se niegan a calificar de humanas, experiencias en el límite del horror, la brutalidad y la crueldad. Lo ocurrido en los campos de concentración se convirtió también en uno de los fenómenos más estudiados en el siglo XX.

Este estudio no pretende ser un trabajo histórico o sociológico, busca solamente tomar como punto de partida uno de los restos que se desprendieron de la experiencia

concentracionaria: la escritura de su testimonio. Se trata de una escritura urgente, ineludible y que prácticamente adquirió la tiranía de una necesidad biológica. Al finalizar la guerra se encontraron testimonios enterrados cerca de los campos de exterminio y muchos de los sobrevivientes dijeron que un motivo, una palanca, que ayudó para su sobrevivencia fue el vivir para contar, el convertirse ellos mismos en boca, ojos y oídos de una experiencia que para algunos fue inenarrable, indescriptible, inefable.

Ese vivir para contar se convirtió en escritura. Tanto Primo Levi (1919-1987), como Jean Améry (1912-1978) estuvieron en Auschwitz. Paul Celan (1920-1970), por su parte, no estuvo dentro del campo de exterminio, pero fue afectado por la deportación y la muerte dentro de los campos de concentración de sus familiares más cercanos. Los tres escribieron testimonios imprescindibles para este estudio que pretende interrogarse sobre cuestiones fundamentales para el psicoanálisis: los estatutos del registro de las experiencias de crueldad; la posibilidad o imposibilidad de anudamiento de tales experiencias con la historia pasada; los límites del lenguaje y las formas de realización de tales límites. Dichas interrogantes son sólo tres ejemplos de cuestiones que, siguiendo los testimonios elegidos, pretendemos desplegar. Se trata de interrogar a una experiencia: la experiencia concentracionaria que ha tenido diferentes transcripciones ya que fue vivida, narrada y leída. Una experiencia que, como nos advirtió Lacan en 1967, es coextensiva de la universalización del sujeto procedente de la ciencia y muestra la segregación como forma de organización de un mundo en ascenso.

Decíamos que los testimonios aquí analizados constituyen una escritura urgente y necesaria. Esta urgencia de la escritura y de la narración puede ser descrita como una incesante búsqueda de los otros y como un llamado al Otro; llamado y búsqueda que encuentra huecos, consistencias y arteras sorpresas. Urgencia de la escritura que, sin embargo, titubea frente al horror que la experiencia concentracionaria provocó. Así tenemos, por un lado, a Adorno y su famoso aforismo lanzado en 1949: “Escribir un poema después de Auschwitz es un acto de barbarie”. Leído sin los matices que el propio Adorno agregaría años más tarde, tal aforismo nos dice que frente a lo vivido en Auschwitz la escritura misma debía y tenía que detenerse. Tenemos, también, a Maurice Blanchot calificando, después del genocidio judío, al relato como obsoleto y obscuro.

¿Por qué frente a una experiencia de tales magnitudes no preferir el silencio? ¿Por qué la urgencia del testimonio? He allí una de las cuestiones a la que se le da vuelta a lo largo de este trabajo, bordeando las respuestas que conllevan tanto una dimensión ética como subjetiva. En lo que se refiere a la primera de tales dimensiones, es decir a la ética, se encuentra cuando desmontamos y develamos la guerra sin memoria buscada por los nazis. Por su parte, la dimensión subjetiva la habremos de localizar en el esfuerzo del testimonio: darle sujeto a un acontecimiento que es enunciado y que se analiza siguiendo la indicación que Giorgio Agamben (2000:147) recupera de Foucault: “Describir una formulación en tanto que enunciado no consiste en analizar las relaciones entre el autor y lo que ha dicho (o ha querido decir, o ha dicho sin querer), sino en determinar cuál es la posición que puede y debe ocupar un individuo para ser el sujeto de ella”.

El texto está dividido en cuatro capítulos. En el primero se caracterizan los campos de concentración como proyecto biopolítico; en el segundo se abordan los testimonios de Primo Levi -*Si esto es un hombre* (1946), *La Tregua* (1963), *Los Hundidos y los Salvados* (1986)- subrayando la problemática del lenguaje y de la repetición en los sueños; en el capítulo tercero se trabajan los textos de Jean Améry -*Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*(1977)- y de Paul Celan - *El meridiano* (1960) y la biografía hecha por John Felstiner (1995); finalmente, en el capítulo cuatro se presentan una serie de puntos de intersección entre el psicoanálisis y la escritura testimonial sobre la experiencia concentracionaria; se problematiza, por ejemplo, el lugar que la noción de trauma ha tenido en esos momentos de intersección; así mismo se abordan las afectaciones, en el registro de la ley, en el cuerpo y en el lenguaje derivadas de la experiencia concentracionaria.

El proceso de investigación se constituyó de los siguientes momentos:

- A. Se organizó un conjunto de referencias bibliográficas, en ellas se incluía un apartado de escritura testimonial, otro de referencias histórico-filosóficas y otro más de referencias psicoanalíticas. En la parte correspondiente a escritura testimonial se agruparon no sólo los textos de los autores fundamentales para el

estudio (Levi, Améry, Celan), sino también otros que habían brindado testimonio. Esta apertura se justificó porque no son los autores en sí, sino los indicadores de lectura mencionados en el inciso C el objeto central del trabajo.

- B. El abordaje a la letra de los textos permitió el establecimiento de indicadores de lectura; la selección de ellos estuvo determinada por lo que se denominó función de la repetición en el texto.
- C. A partir de los indicadores de lectura se configuró una matriz temática en la cual se agruparon cinco grandes apartados: situación del lenguaje, la ley, el cuerpo en la experiencia concentracionaria, categorías frecuentemente utilizadas en estudios sobre el tema derivados del psicoanálisis y función del testimonio.
- D. A la par de la lectura y análisis de los documentos se realizaban ejercicios de escritura, ello fue importante porque en el momento mismo de escribir se localizaron relaciones, secuencias y giros no ubicados cuando se leía o analizaba.
- E. Discusión colectiva de los testimonios y orientada hacia los indicadores señalados en el inciso C. Para ello se solicitó la colaboración de un grupo de alumnos de la licenciatura en Psicología Clínica.

El título mismo de la investigación, *Análisis de testimonios de la experiencia concentracionaria. Una lectura desde y para el psicoanálisis* implica que el análisis de testimonios escritos es una actividad central para su desarrollo. Parto de considerar que esta investigación está constituida por tres ángulos, a saber, el texto de una experiencia, el sujeto lector y el autor del texto de la experiencia. Texto-autor-lector constituyen la triada que determina los recursos metodológicos de los que se hará uso. Es así que las referencias metodológicas que en forma general orientaron nuestro trabajo, tienen que ver con la acción del lector frente a su texto. Al respecto es importante subrayar la importancia de la propuesta de Maurice Beuchot, quien en su *Tratado de hermenéutica analógica* (2000) cuestiona tanto los excesos de las interpretaciones unívocas como el de las interpretaciones equívocas; las primeras abusan de la interpretación referida a una teoría o código, mientras que las segundas pecan de un relativismo absoluto en el que

cada investigador podría interpretar sólo en función de su propia subjetividad. Entre lo unívoco y lo equívoco, Beuchot propone lo analógico, es decir una hermenéutica que juegue con lo idéntico y lo diverso.

Otra referencia presente en nuestro horizonte metodológico, acuñada por Allouch (1993) es la idea de leer con lo escrito. Se trata de una referencia importante por tres razones. En primer término por su insistencia en una lectura textual. Lectura textual que, y esta es la segunda razón, depende no del lector sino del escrito mismo. La tercera razón es que considera viable hacer un trabajo de lectura a la letra por la vía de un testimonio indirecto, esto es afirmar que la lectura de un escrito, que fue hecho por alguien más y que remite a otra cosa, es posible de realizar por un testigo indirecto sin que las modalidades de articulación de letra, sentido y sonido sufran menoscabo o sean irrealizables.

En el trayecto de la investigación, la puesta en relación de la triada lector- textos- autor, apareció constantemente e implicó un conjunto de problemas que llevaron a una serie de tensiones y riesgos emergentes en la interpretación que toda lectura conlleva. De ellos podemos mencionar dos: en primer lugar la tensión concerniente a la distancia en el tiempo y la distancia histórica entre el investigador y los testimonios de referencia; en segundo lugar el riesgo de la comprensión apresurada de los textos. Ambos problemas no aparecían en forma aislada, más bien se mezclaban y creaban intersecciones que debieron ser tomadas en cuenta.

En lo que respecta al primer problema, podemos decir lo siguiente: se ubica en el espacio existente entre la situación del lector y aquella que permea al texto al cual éste se acerca. Situación conformada por sus prejuicios, sus tradiciones y el espíritu de la época en la cual ellos se afianzan. Se trata de un problema que, por parecer de obvia resolución, se suele dejar de lado: allí está un lector de cierta época tratando de capturar el ritmo de un texto escrito en otro momento, otra lengua y otras condiciones históricas. Entre ese lector y el texto que persigue se abre un espacio, espacio hecho distancia que en un principio parece ser sólo cronológica, es decir temporal, pero que más tarde se revela teniendo una estructura aún más compleja: sus partes son las tradiciones, los horizontes

de sentido, las capas de saber diferentes con las que nos acercamos a los objetos de nuestro interés.

En el caso de esta investigación, las preguntas se sucedían una tras otra: ¿Puede alguien que nació, estudia, trabaja y vive en un país que no fue marcado directamente por los efectos de la segunda guerra mundial tratar de entender y decir algo sobre ella? ¿No debería este lector seleccionar, para su estudio, objetos más cercanos y próximos? ¿Puede alguien cuyos primeros contactos con la experiencia concentracionaria fueron visuales y “peliclescos”, tratar de entender, o más que entender, tratar de horadar la cruda experiencia del sufrimiento vivido en los campos de concentración? ¿Puede alguien cuyo lenguaje materno no es el lenguaje en el que se vivió la experiencia concentracionaria tratar de comprenderla? Las diferencias de experiencia cotidiana, de referentes culturales y de lenguaje existentes entre el lector y el texto parecían constituir un abismo insondable e intransitable. Sin embargo, y en oposición a ello, emergían otras preguntas: ¿Acaso no los testimonios, en su estructura y función, son dirigidos a otros, otros no situados en coordenadas geográficas específicas, sino, más bien, diseminados por el mundo? ¿Acaso el testimonio no busca ser portador de una fuerza vinculante entre generaciones, es decir que por su ser mismo llama a enfrentar la cuestión de la distancia histórica? ¿Acaso no fue la experiencia concentracionaria un hecho vivido en los límites mismos del lenguaje, y por eso mostró que el lenguaje no basta para nombrar la experiencia y entonces se convirtió en una cuestión que atañe no sólo a unos cuantos países, ligados por un mismo idioma, sino que adquiere un rango verdaderamente mundial? Todas estas interrogantes indicaban, y lo siguen haciendo, que la distancia existente entre lector y texto no podía ser configurada sólo como un abismo que imposibilitara la realización de la investigación; más bien la distancia tenía que ser incluida en la tensión que iba configurando el objeto de trabajo, de modo que, más que impedir la investigación, dicha distancia era condición ineludible para su realización.

Ambas modalidades de preguntas evocan lo que Gadamer (1960: 365) llamó el punto medio y el verdadero *topos* de la hermenéutica: la tensión y posición entre familiaridad y extrañeza, él lo dice así: “*Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica, pero no en el sentido psicológico de Schleiermacher, como el ámbito que oculta el misterio de la*

individualidad, sino en un sentido verdaderamente hermenéutico, esto es, con la atención puesta en algo dicho: el lenguaje en que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella. También aquí se manifiesta una tensión". Esta familiaridad es producida por el sentido de pertenencia, es familiaridad de lo propio, de lo prójimo en su sentido de próximo y cercano; familiaridad que se expresa en la tradición y extrañeza de lo ajeno, lo que no se deja circunscribir a códigos preestablecidos. Es importante poner el acento en la idea de tensión entre estas polaridades porque ella nos impide desembarazarnos de uno de los polos y pretender conservar únicamente uno de ellos. Así, la tensión, la polaridad, es condición de posibilidad del acto hermenéutico. Una familiaridad lograda en forma absoluta no produciría ninguna intención de comprender. Una extrañeza cerrada, completa, nos arrojaría a un mundo absolutamente ininteligible y en constante sufrimiento.

En cuanto al segundo punto (riesgo de la comprensión apresurada de textos) es necesario plantearnos las siguientes reflexiones. Para la hermenéutica del romanticismo, la comprensión era la reproducción de una producción originaria. Esto que a primera vista se puede entender como una operación en la que el lector aseguraría una captación total del texto original, borrando con ello las diferencias entre intérprete y autor, es por el contrario la ratificación de una diferencia insuperable, porque la interpretación sería dada en virtud del conjunto de una tradición y del espíritu de una época. Por su parte, el historicismo pretendió borrar la distancia en el tiempo, ello se advierte en la indicación metodológica de que el investigador debía desplazarse al espíritu de la época que sería estudiada, asimilarse a esa época borrando los referentes y el tejido histórico en el cual está inmerso. Es claro que pensar el problema por el costado de la asimilación nos hubiera colocado en una lectura que encuentra en lo que lee algo que previamente se había puesto, ignorando así el dominio que la precomprensión ejerce sobre el investigador y ratificando en forma absoluta las opiniones de partida.

Más que la imagen de la asimilación, es decir de dos realidades que se anulan una a la otra, es necesario pensar la distancia en el tiempo como algo que está en constante movimiento y expansión; una espiral atravesada por el tiempo y un doble desplazamiento del presente y el pasado que impide cualquier conclusión definitiva en la interpretación de un texto, así como la sumisión a una noción de historia lineal,

progresiva y ascendente. Hacia el final de su reflexión sobre la historia efectual y en el momento en que Gadamer (1960: 375) se pregunta sobre la comprensión histórica y sobre los horizontes distintos (aquel en el que vive el interprete y aquel al que quiere desplazarse), escribió: *“El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve”*.

Si seguimos la descripción que brinda Gadamer, nos encontramos nuevamente con la imagen de un movimiento sobre otro movimiento: el movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete. Esto es notorio en el tema de la comprensión de textos. Así, para la Hermenéutica del siglo XIX, la estructura circular de la comprensión estaba dada por un acercamiento al texto a partir de desbrozar las relaciones entre lo individual y el todo; dichas relaciones tenían su correlato subjetivo y posibilitaban una comprensión completa del texto. Es decir que a partir de la operación del lector, de la puesta en juego de su posición, se lograba no sólo crear litorales en el texto, sino atraparlo en su totalidad. Es como si la tradición a la cual pertenece el lector y aquella en la que ha nacido un texto, permanecieran fijas permitiendo una concordancia de sentido entre ambas. Frente a ello, y en el mismo tema de la comprensión del texto, nos planteamos que entre el movimiento de la precomprensión del intérprete (en el que ya está contenida su propia tradición) y el movimiento mismo de la tradición, existe un doble movimiento que impide un agotamiento total del sentido de un texto. Por tanto, estas posiciones hermenéuticas están hechas de dobles movimientos y traen consigo que la comprensión, por ejemplo de un texto, no sea absoluta. Pero es importante señalar que estos dobles movimientos no son procesos paralelos, sino que se condicionan mutuamente.

El trabajo con los testimonios escritos está muy lejos de reducirse a la aplicación de saberes psicoanalíticos para interpretar los supuestos sentidos inconscientes que alguien pone en juego en determinada situación. Más que una interpretación que se efectúe desde un código conceptual fijo, tradición muy en boga en ciertas escuelas psicoanalíticas¹ y en sus zonas de influencia, los testimonios revisados son materia para

¹ Cito, por ejemplo, a Heinz Kohut, uno de los más conocidos representantes de la Psicología del Yo, quien en su trabajo, “La muerte en Venecia de Thomas Mann. Un relato sobre la desintegración de la sublimación artística” sostiene como objetivo de su ensayo: “tratar de descubrir, en parte, como salieron a la superficie los profundos conflictos del autor, sublimados en la creación de una obra maestra de arte” (cf. página 399) En México dicho ensayo fue publicado por el Fondo de cultura económica, en la compilación, “Psicoanálisis y Literatura”, bajo la coordinación de Hendrik M. Ruitenbeek.

un juego de interrogaciones posible: interrogar al texto, interrogarse con el texto, ser interrogado por él, constituyen momentos de un proceso surcado por la interpelación. La interpelación es la condición mínima y necesaria para que un trazo, más que metodológico de actitud y posición hermenéutica, aparezca. Tal interpelación no es posible en un universo de reproducción de objetos y/o de lenguajes, reproducción de imágenes y/o explicaciones fijas. La interpelación sólo es posible a partir de dejarse llevar por la alteridad que un texto ofrece. La alteridad, esa característica de lo distinto, nos lleva a la imagen de algo que no puede reproducirse exactamente así mismo; por el contrario, en el acto hermenéutico entre lector y texto existe no solamente un conjunto de tradiciones que armonizarían el sentido, sino también una hiancia, un hueco, un casillero vacío, por donde emerge la interpelación y la extrañeza del texto. Hacer emerger un texto en su alteridad implica reconocer las anticipaciones, previsiones y posiciones del lector, así como el entramado de tradiciones en las que tanto él, como el texto y su autor se encuentran.

El riesgo de la comprensión apresurada de los textos como la tensión presente en la cuestión de la distancia histórica tienen que ver con el tiempo que se desgarran en presente, pasado y futuro. Es una forma de hablar de la existencia y de la historia, toda ella ritmada por el tiempo, sus medidas y particiones. Ahora bien, la interpelación que los testimonios de los sobrevivientes de los campos de concentración han producido, tienen que ver con una descripción distinta del tiempo de esa experiencia. Con frecuencia nos encontramos con descripciones que hablan de que en el agujero negro de Auschwitz algo quedaba excluido en el plano del tiempo; el antes y el después de la experiencia no presentaban enlaces, lo vivido se remitía a un presente eterno en el que signos y referentes simbólicos habían caído. Claude Rabant(1996) llega a decir que allí ni siquiera la muerte es un instante propio que escanda el último instante del instante precedente. Se trataba entonces de un presente sin la alteridad que el tiempo implica. Si me remito a tales descripciones es para mostrar la extrañeza que asalta al lector frente a fragmentos escritos en un tiempo cronológico distinto al suyo. Tratándose de la experiencia que me interroga y que interrogo, no puedo más que decir que son escritos en la historia de lo humano; escritos de experiencias cuyos efectos aún están por verse.

Finalmente quisiera subrayar la importancia de la función de repetición en la construcción de indicadores de lectura que tematizaron esta investigación. Se trata de una función de repetición en el sentido dibujado por Freud y Lacan; un sentido de algo que, siguiendo a Freud, reaparece independientemente del placer o displacer que provoque y que, según Lacan, insiste en crear una escritura siempre en ciernes, en el borde de otra cosa que va más allá del entramado que el funcionar psíquico cohesiona como un saber concluido o un equilibrio logrado. No me parece impertinente que una idea, la de la función de repetición, localizada en la clínica psicoanalítica sirva para sostener un método de lectura y análisis de textos testimoniales. La localización de la importancia de la repetición, Freud 1920, produjo modificaciones en la estructura clínica y teórica por él inventada. Aquí es importante recordar que Freud encontraba las repeticiones en la vida cotidiana, la historia de una vida y la transferencia clínica; insistir en ella le permitió deshacer la idea de un psicoanálisis totalmente construido. Sin ánimos de comparación, en mi caso me permitió seguir trazos significantes que se repetían en la escritura testimonial revisada, al mismo tiempo que temáticas que, pese a las diferencias de una y otra escritura singular, constituían lazos comunes de una experiencia. Es decir, eran trazos significantes que, en su consistencia, se negaban a ser absorbidos por un discurso estereotipado, un medio de representación o por el tiempo pasado entre lo vivido y el momento de su escritura. La localización de tales trazos y temáticas permitió dibujar y abstraer de un fondo informe o multirepresentado el objeto de nuestra investigación: la experiencia concentracionaria que afectó los registros de la experiencia humana.

CAPITULO I

El lugar, el lager, el campo

La existencia de campos de concentración en el régimen nacional socialista y durante el transcurso de la segunda guerra mundial, ha dejado secuelas duraderas y constituye un reto para la investigación en las ciencias de la cultura. Las consecuencias a las que nos referimos atraviesan distintos ámbitos de la condición humana, que van desde modificaciones en las experiencias individuales, hasta cambios en la historia de la filosofía², de las ciencias y de las artes. De igual manera, es evidente que los sistemas políticos y la geopolítica del mundo fueron afectados.

Mucho se ha debatido en torno a la posibilidad de describir lo que ocurrió dentro de los campos de exterminio. Cualquiera que sea la posición asumida frente a este debate, lo cierto es que, desde que la guerra finalizó, no se ha dejado de escribir sobre lo que allí sucedía: ensayos históricos, filosóficos y políticos se cruzan, o aparecen en paralelo, con recreaciones artísticas y testimonios que han sido piezas fundamentales para este estudio, puesto que traen consigo el recuerdo directo de la crueldad vivida en el tiempo puntual y presente en que la experiencia concentracionaria se vivió. Sin embargo y más allá de lo mencionado hasta ahora, estos testimonios nos hablan de los efectos que dicho acontecimiento tuvo en la cultura de la posguerra y hasta la actualidad. Se trata de efectos paradigmáticos y de vacíos inocultables en las estructuras culturales y en las subjetividades singulares. Como se verá más adelante, uno de esos vacíos se manifiesta en el constante afán por olvidar el genocidio o por hacer de él un acontecimiento no historiable.

Que los efectos de los campos de concentración llegan hasta nuestros días, es una tesis que se ha sustentado en dos afirmaciones. La primera idea a la que nos referimos, se encuentra en la parte final de un texto escrito en 1998 y publicado en español en 2002;

² En su trabajo *Hermenéutica, metafísica y ética*, Reiner Wiehl afirma que, después de la segunda guerra mundial, en la atmósfera reinante prevalecía un sentimiento como de haber sobrevivido; las concepciones del mundo hasta entonces imperantes no tenían respuesta a lo que había ocurrido y la cuestión del sentido de la vida se les escurría entre las manos a los filósofos.

su autor, el periodista alemán Carl Amery (2002: 181), dice lo siguiente: “y sólo entonces quedará claro qué clase de acontecimiento histórico fue Auschwitz; no una catástrofe natural sin vínculo alguno con el devenir ordinario de la historia, sino una anticipación aún primitiva de una opción posible de un siglo que comienza”. La segunda afirmación es del filósofo italiano Giorgio Agamben (2000: 156), a quien seguiremos con puntualidad en este apartado; él dice: “el campo de concentración aparece como el paradigma oculto del espacio político de la modernidad, del que tendremos que aprender a reconocer las metamorfosis y los disfraces”.

En ésta última afirmación, encontramos por lo menos tres planos que nos son relevantes. El plano del espacio físico real, ese que corresponde a la arquitectura del campo y al uso del espacio como zona de encierro, dentro del cual la funcionalidad productiva imperaba. El plano del tiempo, es decir, eso que de la afirmación analizada nos remite a que el campo de concentración como zona de excepción no se queda allá, en 1940, sino que está aquí, marcando y organizando el espacio político de la modernidad. Igual importancia guarda el tercer plano, el heurístico, plano que aparece en el momento en que se nos advierte que se trata de un paradigma oculto y del que hay que reconocer metamorfosis y disfraces. Al respecto hay que señalar que, si es sostenible que el campo de concentración es paradigma de algo, esto no ocurre a la manera del reflejo en un espejo puro y vacío, más bien aparece como una estructura que, a pesar de tomar distintas formas, continúa respetando el canon de su estructura original, de su matriz inicial. En otras palabras, tanto la afirmación de Améry como la de Agamben, colocan el efecto del campo de concentración en nuestros días.

Continuamos con una pregunta: ¿son describibles los campos de concentración? La respuesta, inmediatamente afirmativa, implica señalar cuatro aspectos de tal descripción: 1) Los campos de concentración pueden caracterizarse como un experimento y una experiencia biopolítica; 2) esta experiencia trastoca, en cierta medida, el plano de lo jurídico; 3) a su vez, dicho trastocamiento configura un estado de excepción, mismo que constituye la herencia de la experiencia concentracionaria en las sociedades contemporáneas; 4) por último, y no menos importante, los campos son

describibles desde la óptica del testigo, es decir, desde el punto de mira del sobreviviente. Ya que experiencia biopolítica, trastocamiento de lo jurídico y estado de excepción están intrínsecamente relacionados, en este capítulo los trabajaremos siguiendo una línea continua. En lo que respecta al cuarto aspecto, decidimos abarcarlo presentando la manera en que Primo Levi, en su producción testimonial, describía al campo de concentración.

Los campos de concentración, dentro del régimen nacionalsocialista, tuvieron en su origen una relación peculiar con la ley, peculiar porque, por un lado guardaban nexos con los sistemas judiciales y policíacos, mientras que, por otro, constituían una especie de extraterritorialidad del campo jurídico, por ejemplo, fueron conformados para encarcelar individuos sin seguir rígidamente el trayecto legal que las normas marcaban. Así, tenemos que su base jurídica es la custodia protectora, figura en la cual se podía poner a un individuo bajo custodia de ley sin que importara demasiado que hubiera o no cometido delito, lo que en este caso determinaba la custodia, era el evitar un potencial peligro para la seguridad del Estado. Según Burleigh (2002), en 1933 había en Alemania cien mil individuos bajo custodia protectora.

Dachau, el primero de los campos de concentración, fue abierto en 1933 con la llegada de Hitler al poder. Estos campos, en un principio, sirvieron para solucionar la sobrepoblación y hacinamiento existentes en las cárceles normales. La existencia de los campos estuvo signada por la tensión constante entre trabajo y exterminio y, si bien en ellos se buscaba una “brutalidad organizada”, no carecieron en su origen, ni de normas, ni de justificantes “re-educativas” como las que tendría cualquier cárcel o correccional normal. De este modo, eran lugares de control, de instrucción y de organización operativa extremadamente rígida. Sin embargo, las normas que imperaban en estos sitios no respondían a una lógica general, ni se referían a un legajo de leyes y códigos, puesto que eran definidas más bien por una especie de lógica del estado de ánimo inmediato del guardián en turno; ello daba lugar a castigos, jornadas de trabajo y humillaciones que no tenían finalidad alguna. Esta aparente paradoja, organización rígida por un lado y normas al arbitrio de cada guardián por el otro, es ejemplificada en la siguiente observación,

hecha por Burleigh (2002: 236): “Las instrucciones sobre cómo hacer la cama, pues prevalecía el espartanismo militar, iban seguidas obligadamente de horas de no conseguirlo a satisfacción de los SS”.

En esos espacios panópticos que fueron los campos de concentración, eran puestas en juego consignas relativas a la vida y al trabajo: “el trabajo libera”, era el lema inscrito en la puerta de Auschwitz. Llama la atención igualmente lo dicho por uno de los tantos comandantes que dirigían los campos y que cita Burleigh (2002: 234): “No debe considerarse en modo alguno una vida semejante a otra, sino que más bien la vida valiosa debe protegerse contra la que, por decirlo delicadamente, no vale nada, en pro de los intereses de la nación, por necesidad del Estado”. En las ideas antes expuestas, advertimos de inmediato dos cosas que atravesaron el proyecto ideológico y político del nazismo. Por un lado, la convicción de sus adeptos en que había que proteger al cuerpo del estado alemán contra algo, algo que ponía en riesgo su seguridad y su permanencia; por el otro, la noción de una vida distinta y menos valiosa que otra, noción que está presente en el proyecto eugenésico llevado a cabo por el régimen nazi. Según Giorgio Agamben (2003: 151), esta noción propia del gobierno nacionalsocialista tiene una considerable importancia en la constitución del campo de concentración como un topos biopolítico, definido de este modo porque en él se dio “una creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y los cálculos del poder”

El término biopolítica aparece ya en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* de Foucault (1979). En dicho texto se reabre la discusión en torno a la manera en que se fue generando un deslizamiento, desde el siglo XIX hasta el XX, en el campo de los saberes, de las prácticas que los acompañaban y de los poderes en que se institucionalizaban. Este deslizamiento condujo a que la vida humana fuera implicada en los objetivos, procesos, técnicas y estrategias de las políticas estatales. Como bien lo indica Foucault (1979: 172), no se trataba de estudiar la vida a la manera de la biología, sino de que, precisamente, lo biológico se reflejara en lo político: “El hombre occidental aprende poco a poco en que consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva,

fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima. Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político”.

Pero es importante agregar que esta inclusión de lo biológico no se limitaba a un reflejo, incluía también la acción predeterminada de tomar la vida para estudiarla, planearla y controlarla, es decir, se trataba de la emergencia de una biopolítica de la población. El propio Foucault en su trabajo sobre la gubernamentalidad, hace de la expansión demográfica –y con ello de la aparición de la población como tema y objeto de estudio– la condición general para que el arte de gobernar se desplegara. De este modo el modelo de la familia que imperaba hasta entonces como referente que organizaba el análisis y las acciones gubernamentales, fue sustituido por uno estadístico. Así, la población suplantó a la familia como referente principal que determinaría las decisiones gubernamentales, quedando únicamente como un segmento de la población e instrumento para el “buen gobierno”.

Ahora bien, las políticas de población no estuvieron lejanas de la lógica y de la puesta en operación de la política de exterminio nazi que, tanto en el plano jurídico, como en el militar, en el ideológico y en el propagandístico³, ocupó reiterada y sistemáticamente directrices en torno a quiénes, cuántos y dónde debían vivir los seres humanos. Es posible apreciar lo anterior en los proyectos eugenésicos, concretados en leyes como las promulgadas en julio de 1933 para la prevención de prole con enfermedades hereditarias y para la protección de la salud hereditaria del pueblo. Pero también el hecho enunciado es más que evidente cuando pensamos en la eufemísticamente llamada solución final, es decir en el genocidio de sectores completos de la población.

En el campo de concentración emergen y se ponen en acción las primeras coordenadas de la biopolítica. No referimos al hecho de que el cálculo de la vida y de la muerte formaba parte del trabajo de científicos, administradores, torturadores y

³ En su estudio titulado *Temblores del aire*, Sloterdijk (2003) afirma que en la retórica nazi se habló tanto de parásitos e insectos refiriéndose a seres humanos y de la extirpación de los mismos para la “higiene” social, que tal imagería verbal acabó concretándose sobre la población; se trató de la realización psicótica de una metáfora.

soberanos. La vida, dato natural, se traslada al campo de la regulación jurídica y a la toma de decisiones políticas. Para sustentar la anterior premisa, Agamben (2000) estudia, entre otras cosas, la emergencia (a partir de la década de 1920 en el campo de la biología), del concepto vida sin valor; con ello el autor se refiere al tratamiento que filósofos, biólogos y juristas daban a la vida de los enfermos mentales y de los aquejados por enfermedades degenerativas y progresivas.

En 1942 se publica en la Alemania nacional socialista un libro llamado *Estado y Salud*, en él Agamben (2000) advierte, al interior del análisis que allí se realizó sobre la eugenesia, el advenimiento de una combinación entre biología y economía, mediada por la política. Esta provocadora articulación es palpable, por ejemplo, en el hecho de que son los hombres, en su naturalidad biológica, a los que se considera patrimonio viviente, riqueza viviente; los hombres tienen un valor, son un recurso. En su articulación, la triada biología-economía-política, muestra su faz perturbadora, por ejemplo, en los experimentos con cobayas humanas. En efecto, las cobayas humanas (VP) fueron utilizadas en experimentos⁴ sobre presión atmosférica y potabilidad del agua del mar, entre otros. En todos los casos se experimentaba con la resistencia física humana en determinadas circunstancias, o frente a la inoculación de fármacos, gases y/o virus de enfermedades. La experimentación con humanos, la existencia de cobayas, lleva a Agamben a plantear lo siguiente:

- Dichos experimentos no son exclusivos de los campos de concentración; estos se realizaban con condenados a muerte y con personas víctimas del desempleo, antes de la guerra y se siguen llevando a cabo.
- Las cobayas humanas se encuentran en un estado jurídico de excepción, porque, por ejemplo, el condenado a muerte que se presta a un experimento cualquiera no es protegido por ninguna ley; su vida puede eliminarse sin que ello constituya un delito. Como consecuencia de lo anterior, esos sujetos aparecen, a los ojos de quienes experimentan con ellos y del Estado que lo permite, como nuda vida⁵, es decir la vida decantada, desprovista de sus referentes

⁴ En la película de Ingmar Bergman, filmada en 1977, *El huevo de la serpiente* se describen diversos experimentos de este tipo.

⁵ La noción de nuda vida es fundamental en los estudios de Agamben sobre Auschwitz y lo que queda de él. Tal noción es correlativa del Homo Sacer que, traducido como hombre sagrado, guardaba en él una

jurídicos y políticos; se trata pues de hombres hechos cuerpos sin significados, hombres que podían ser asesinados sin que se cometiera delito alguno.

- El espacio biopolítico que caracteriza la modernidad, es correlativo a la creación de zonas oscuras, de tierras de nadie donde el cuerpo humano es desligado de su estatuto político común.

Así pues, si el campo de concentración fue el lugar en el que la experiencia biopolítica más radical se llevó a cabo, es porque allí el cuerpo humano fue reducido estrictamente a su plano biológico, a eso que Agamben llama nuda vida. El psicoanálisis nos muestra que el trayecto de constitución de un sujeto atraviesa por la significación libidinal de los cuerpos, el distanciamiento con el plano biológico⁶ y su inserción en referentes de ley y en el universo de significantes. Mediante estas coordenadas en la constitución del sujeto, podemos aventurar la afirmación de que la experiencia concentracionaria sería una especie de proceso inverso, donde el sujeto es arrancado y desprovisto de cada uno de esos referentes. Este proceso invertido describe el estado de nuda vida como una vida sin significados, despojada de sus referentes políticos y en la que el contrato social quedaba disuelto.

Hablamos de un estado de excepción refiriéndonos a que los ordenamientos jurídicos, los derechos y las obligaciones a las que alguien se adscribía por haber nacido dentro de un territorio quedan suspendidos, puestos entre paréntesis. Así, lo jurídico se delimitaba de tal manera que entre los individuos y sus gobernantes no existía mediación alguna. Esta excepcionalidad llevó a Arendt (1999) a afirmar que el campo de concentración es ese lugar donde “todo es posible”. En el plano jurídico, ese todo es posible es consecuencia de leyes creadas *ad hoc* para el funcionamiento de los campos y de la imposibilidad de discernir entre hecho y derecho. Desde luego, a esta situación jurídica contribuía una determinada mentalidad científica.⁷

contradicción: no podía sacrificársele (en términos de los rituales de una época), pero quien le diera muerte quedaría impune.

⁶ Recuérdese aquí que el concepto de pulsión es definido por Freud (1914) como concepto fronterizo entre lo somático y lo psíquico. Recuérdese también el tema de apuntalamiento que de allí se deriva.

⁷ Para Carl Améry (2002), el espíritu de la época que dio lugar a la constitución del nazismo estaba conformado por tres cosas: un desprecio más o menos discreto de la democracia, el convencimiento casi

En lo que atañe al primer aspecto mencionado, nos referimos a que la existencia e implantación aterrizante de los campos de concentración, tuvo como condición la promulgación temprana de las leyes relativas a la eugenesia. Esas leyes que atendían al cuerpo y a la herencia fueron, junto con las leyes de Nuremberg sobre la ciudadanía⁸, verdaderos pilares del régimen nacional socialista. La política, la ciudadanía, el cuerpo y la biología se conformaron de otra manera, con leyes especiales. El ingreso a los campos de exterminio era precedido por la posibilidad jurídica de eliminar aquella vida que se consideraba “indigna” de ser vivida y del retiro de la ciudadanía a millares de individuos. Para los deportados, despojados de su ciudadanía y minusválidos en su vida misma, el todo es posible de Arendt se convertía en una cotidiana realidad que conllevaba a la realización de una nuda vida. Sobre este tema, Agamben (2003: 168) apunta: “y una de las pocas reglas a que los nazis se atuvieron de forma constante en el curso de la solución final, fue que los judíos sólo podían ser enviados a los campos de exterminio una vez que hubieran sido completamente privados de la nacionalidad, incluso de la nacionalidad residual que les correspondía después de las leyes de Nuremberg”.

Los títulos asignados a las leyes eugenésicas y a las de la ciudadanía (ley para la prevención de la descendencia hereditariamente enferma, ley para la protección de la salud del pueblo alemán y leyes de Nuremberg sobre la ciudadanía y sobre la protección de la sangre y el honor alemanes) nos hablan de un tono discursivo humanista⁹, ya que se buscaba prever, proteger y conservar. Proteger, por ejemplo, la salud del pueblo alemán de la irrupción de una población enferma que podía, según sus cálculos, llegar a ser

generalizado de la necesidad de la eugenesia y la incipiente intuición del cercano agotamiento de los recursos materiales. Es en la eugenesia donde se puede observar con mayor transparencia la utilización de la biología y de la medicina en los proyectos biopolíticos del tercer Reich.

⁸ En 1935 se discuten y aprueban las leyes de Nuremberg sobre la ciudadanía del Reich. En ellas se establecen ciudadanos de pleno derecho y otros que no lo son; se establece también que la ciudadanía no es algo que se adquiere para siempre, sino algo que se puede perder, por ejemplo en 1941 esta ley dejó a los judíos que se encontraban en el extranjero sin nacionalidad alguna.

⁹ Un debate sobre el humanismo en el siglo XX que tiene que ver con la biopolítica y la modernidad lo encontramos en *Carta sobre el humanismo* de Heidegger (1946), en *Reglas para el parque humano* de Sloterdijk (1999) y en *On acheve bien les hommes. Des quelque consequences actuelles et futures de la mort de Dieu* de Dufour. En el texto de Sloterdijk (1999: 14) encontramos la siguiente afirmación: “sólo en contados lugares se ha rasgado el velo del silencio que guardan los filósofos sobre la casa, el hombre y el animal como complejo biopolítico”.

estadísticamente problemática. En esas leyes y, sobre todo con ese tono, encontramos las referencias tanto al cuerpo sobre el que se quiere operar, como a la ciencia que lo hará y a un carácter inmediatamente político. De esta manera, la ciencia opera sobre un cuerpo y ello se articula y se ordena de cierta manera en el plano político. Ese salto inmediato del trabajo de la ciencia a lo político, tuvo y tiene consecuencias del todo impredecibles. Es cierto que en el caso del nazismo fueron consecuencias inhumanas, pero su raigambre exterior no lo era, por ello coincidimos con Agamben (2003: 189) cuando señala que las leyes a las que hemos hecho mención fueron condiciones para una tarea biopolítica aún en marcha y que “sólo si se restituyen a su contexto ‘humanitario’ es posible aprehender plenamente su inhumanidad”.

En la biopolítica nacionalsocialista se “cuidaba” la vida”; cuidar era una labor de policía que se realizaba al mismo tiempo que la labor política de perseguir a los enemigos exteriores e interiores del Estado. Así, en el nacionalsocialismo, política y policía quedaron fundidos. Agamben (2003: 186) dice: “sólo en esta perspectiva adquiere todo su sentido el exterminio de los judíos, en el que policía y política, motivos eugenésicos y motivos ideológicos, cuidado de la salud y lucha contra el enemigo se hacen absolutamente indiscernibles”.

La existencia del campo de concentración trastoca la diferencia que comúnmente ha constituido el basamento del derecho, es decir la diferencia entre el hecho, suceso o caso que se quiere regular y el código, el derecho que contiene tal regulación. Señalar que un suceso, o la emergencia de una situación nueva, puede modificar determinada relación jurídica o que una ley puede prevenir que cierto hecho se produzca, mantiene la distancia existente entre hecho y derecho. Ahora bien, en el campo de concentración esta diferencia es modificada a tal grado que hecho y derecho se fusionan y se tornan indiscernibles. Así, la regulación normativa del campo de concentración dependía más de cada situación, que de un código de referencia general; la aplicación de cualquier norma para determinada situación era derecho y hecho a la vez. Esta indistinción, que nos habla del estatuto jurídico del campo, nos lleva directamente al peso, autoridad y voz del Führer, porque si no había un código de referencia ¿acaso cada quién hacía lo que quería,

o la regulación llegaba de otra manera? Es claro que no había una ley general, lo que hacía que la distancia entre la norma y su aplicación se perdiera. Lo que existía era un referente ideológico común, encarnado en la voz del Führer.

La voz del Führer era constitutiva del hecho y del derecho mismo. Un jefe de estado puede determinar un estado de excepción por una situación potencialmente peligrosa para su nación, pero en el caso que nos ocupa, la voz del Führer crea la situación de excepción misma.¹⁰ Al respecto, Hannah Arendt (1999: 226) escribió: “La distinción entre una orden y la palabra del Führer radicaba en que la validez de esta última no quedaba limitada en el tiempo y el espacio, lo cual es la característica más destacada de la primera. Ésta es también la razón en cuya virtud la orden dada por el Führer de que se llevara a término la solución final fue seguida por un diluvio de reglamentos y ordenanzas, documentos todos redactados por expertos juristas y no por funcionarios administrativos; la orden de Hitler, a diferencia de las ordenes corrientes, recibió el tratamiento propio de una ley”.

Lo que llama la atención es el procedimiento: primero la voz del Führer, y sólo después la intervención de los juristas; ellos se ponían a trabajar no sólo para establecer regulaciones legislativas sino, incluso, para producir el sujeto del delito. No se trataba, entonces, de un conjunto de hechos frente a los cuales se buscara establecer su regulación legislativa, sino del uso de un poder que construía el hecho mismo, o que era el único hecho posible. A lo anterior habría que sumarle que el Führer no era un dictador que hubiera ascendido al poder violentando las resoluciones de un pueblo, sino que, por el contrario, además de haber sido electo democráticamente, entre él y su pueblo existió una identidad y una coincidencia; Hitler decía que él era una especie de absorción del instinto popular. Más adelante, tendremos las coordenadas necesarias para calibrar los alcances de tal afirmación y es que en el campo de concentración todo fue posible.

¹⁰ En julio de 1934, Hitler promulga la Ley sobre medidas para defensa del estado, ley con efectos retroactivos que legalizó, entre otros, los asesinatos ocurridos durante la llamada noche de los cuchillos largos.

En los párrafos iniciales hablábamos del campo de concentración como estado de excepción y de su función paradigmática. Al respecto es necesario hacer algunos señalamientos. Excepción no quiere decir excluido del devenir de la historia o, como es la posición de algunos historiadores¹¹, una mera desviación del proceso histórico, mismo que continuaría una vez superada la ligera desviación tenida. No se trata ni de ratificar la concepción que sostiene a la experiencia concentracionaria como absolutamente única, ni, por otro lado, de asumir la teoría de la desviación histórica como válida. Con estado de excepción nos referimos, más bien, a ese lugar que se configura cuando los referentes jurídicos son suspendidos, lo que a su vez provoca el tratamiento de los cuerpos humanos como mera biología o dato numérico, y que los lazos de identificación, imaginarios y simbólicos, entre unos y otros sean vulnerados en su raíz misma (esta idea es abordada con mayor detalle en el cuarto capítulo). Se trata entonces, de una noción política en la que los individuos dejan de ser ciudadanos y en la que la vida de los sujetos ya no está concebida como un complejo entramado de significaciones políticas, culturales y subjetivas. El estado de excepción es la re-emergencia de un poder soberano donde los ciudadanos se han vuelto súbditos.

Con respecto a la función paradigmática de los campos de concentración, hay que decir que nos referimos a que en ellos se mostraron los rumbos que tomarían procesos de la vida política actual. La tesis sostenida por Agamben y otros autores en cuanto a que el estado de excepción se va volviendo regla, hay que entenderla no como el resurgimiento planetario de las alambradas, sino como la paulatina emergencia en el horizonte contemporáneo de espacios ambiguos, de tierras de nadie, de zonas de indeterminación donde los referentes jurídicos y las nociones de vida y muerte no existen más, o donde esos significados dependen absolutamente de las razones biopolíticas de una figura soberana. Conviene aclarar que los términos aquí usados (ambigüedad, tierra de nadie, indeterminación), no tienen que ver con la falta de responsabilidad política o con la inexistencia de culpables. Por el contrario, los términos se refieren a la vaguedad

¹¹ Nos referimos al debate de los historiadores que en la década de 1980 enfrentó a quienes consideraban que Auschwitz era un acontecimiento de época, es decir que partía en dos la historia de Alemania y con ello la noción de identidad nacional, con los que consideraban que sólo fue un lamentable episodio, una mancha como la que podía tener cualquier pueblo del mundo. En el fondo del debate lo que estaba en juego era el qué hacer con la memoria del genocidio. (ver Reyes Mate, 2003: 132-133).

en la que quedan los cuerpos y los sujetos en los estados de excepción, vaguedad que permite la actuación impune, como si no se hubiera cometido delito alguno, del poder soberano mencionado.

Si la función paradigmática del campo de concentración consiste en la re-creación de estados de excepción, en ella también desempeña una función relevante la permanente clasificación de los sujetos a partir de un sólo trazo que los definiría y permitiría su agrupamiento. Así como en los campos se clasificaba de acuerdo a un rasgo (judíos, gitanos, homosexuales), hoy acudimos a la proliferación de grupos y causas organizadas alrededor de un rasgo que las define y diferencia del resto. El riesgo y el efecto de esta conformación es la perenne segregación de unos y otros. Guzzetti, por un lado, y Harari por el otro, ambos psicoanalistas, han planteado la importancia que para el psicoanálisis representa el tener en cuenta estos efectos segregativos. Harari (2005) lo hace cuando reflexiona sobre la promulgación de bandos en un régimen totalitario, un bando excluye e incluye, crea círculos diferenciales de los que se desprenden efectos facciosos materializados en el enunciado tú no eres como yo, tú no estas conmigo. Por su parte, Guzzetti (2001) lo retoma cuando nos advierte que la puesta en marcha de un dispositivo segregativo es la identificación del sujeto con un único rasgo diferencial, es decir la colocación sobre él de un signo que literalmente lo marca.

Por todo lo anterior, podemos decir que la experiencia concentracionaria se extiende a un auténtico universo. Es decir que no sólo remite a la experiencia puntual dentro de algún campo de concentración nazi, sino que hay también un antes y un después de éste. Un antes hecho, por ejemplo, de leyes suprimidas o creadas para la ocasión, políticas demográficas e interrogantes científicos que condicionaron su aparición y sostienen su función paradigmática que nos lleva al después de la experiencia tenida. Un después que encontramos en lo que han hecho las sociedades con esa experiencia: inscribirla en su historia y/o cancelarla por la vía de un olvido que se quiere obligado y se ejerce no como resultado de un proceso de historización sino, más bien, como el entierro apresurado de un pasado en el que no gusta verse reflejado. En ese vaivén entre el antes, el tiempo presente de la experiencia en el campo y su después, el testigo, aquel que habla

desde la experiencia en el campo, tiene un lugar central. Él es, a la vez, el sujeto pasivo de la experiencia biopolítica ejercida y su más resonante refutación, sostiene los efectos traumáticos de la experiencia vivida y la resistencia activa frente a la devastación pretendida.

Así llegamos al cuarto de los aspectos mediante los cuales, al inicio de este escrito, caracterizamos al campo de concentración: el testigo y su testimonio. Nos referiremos a las formas en que Primo Levi dio testimonio, por la vía de la escritura, de los campos de concentración. El ser testigo lo encontramos en distintos planos de su obra: desde el estilo literario claro y conciso por él buscado, hasta su manera de tender puentes entre los muertos de los campos y la historia sobreviviente de una cultura. Su condición de testigo se vislumbra también, en la estructura de los sueños que cuentan un relato a escuchas que lo ignoran. Quizá el punto de definición ética del ser testigo de Levi se encuentra en su posición frente a Hurbinek, un niño del que nadie sabía su historia, que carecía de nombre y que sólo pronunciaba la palabra *massklo*. Levi dice que de Hurbinek nada quedó, sólo las palabras que él, Levi, puede pronunciar. Hablar en nombre de los sin palabra, ser testigo del silencio de otros, he allí la aparente paradoja del testigo y sus testimonios.

Los testimonios han configurado un discurso colectivo que, si bien remite a situaciones y a razones singulares, también señala preguntas universales como, por ejemplo, ¿cuál es el estatuto de la crueldad humana?, ¿se puede, acaso, seguir hablando de subjetividad en experiencias límite como las vividas en los campos de concentración nazi? Giorgio Agamben (2000), filósofo italiano que ha escrito uno de los textos más notables sobre la experiencia de Auschwitz, (*Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo Sacer III*), afirma que quizá toda palabra y toda escritura nacen como testimonio, es decir nacen como un esfuerzo dirigido a alguien, para poner en palabras la fuerza imparable de una experiencia a la cual se sobrevivió. Sin duda, vale la pena seguir las ideas que, sobre el testigo y las paradojas del testimonio, nos propone este autor.

La palabra testigo tiene por lo menos dos acepciones: una jurídica, que refiere al momento en que alguien se ubica como tercero en un litigio entre dos contendientes; la segunda, más que jurídica es fáctica y designa a aquel que ha sobrevivido a un acontecimiento y no sólo desea relatarlo, sino que está frente al imperativo categórico de hacerlo. Estas dos acepciones marcan la diferencia entre la cuestión jurídica y la cuestión fáctica. Agamben (2000: 16) señala: “Esto es, precisamente, lo que concierne al superviviente: todo aquello que lleva a una acción humana más allá del derecho, todo aquello que la sustrae radicalmente al proceso”.

El testimonio de Levi no es jurídico, es, más bien, el de un hombre que vivió algo y se ofrece para relatarlo, es la versión de un superviviente. El hecho de ser testigo y dar testimonio opera dos cosas, de suyo contradictorias, en un sólo movimiento: por un lado, dar una versión de algo y, por el otro, la ambición de decir lo vivido tal y como fue. Esta amalgama entre una versión, externa a cualquier proceso y por ello radicalmente singular, y la pretensión de decir lo que fue, produce lo que Agamben llama la paradoja del testimonio: en todo testimonio hay una laguna, algo de intestimoniable. Escritos para ser leídos, escuchados, recibidos por alguien, por otro, o como demanda al Otro, los testimonios, su escritura y el trabajo sobre ellos, incluyen siempre el problema de la transmisión: ¿cómo pasar a los oídos de otro una verdad supuesta, cómo trasladar un enigma que funcione al mismo tiempo como mensaje y como vacío?

Los testigos, en tanto tales, al dar fe de su historia, arriesgan su propio cuerpo, dan fe de algo no *ex-cátedra*, sino, dicho como es, desde sus propios huevos. Así, a las dos caracterizaciones de testigo que hacíamos al inicio de este trabajo, Lacan (1984: 62) le agrega una tercera: “no por nada, testimonio en latín se denomina *testis*, siempre se testimonia sobre los propios cojones. Siempre hay compromiso del sujeto y lucha virtual a la cual el organismo es siempre latente, en todo lo que es del orden del testimonio”.

Los testimonios escritos por Levi giran alrededor de un lugar preciso: un campo de concentración, Auschwitz (Buna-Monowitz III), un gigantesco complejo construido por la firma IG Farbenindustrie, el más poderoso grupo transnacional de la época. Allí se producía caucho y gasolina sintéticos. Auschwitz es ese campo que, a diferencia de otros,

fue creado con una doble vocación: la del trabajo y la del exterminio. Se ubicó en un territorio llamado Auschwitz a partir de 1941 y se cuenta que para su construcción se mandó desalojar las casas de la población para que en ellas pudieran vivir los obreros que laborarían en el mismo. El nombre de este campo de concentración es actualmente asociado, casi mecánicamente, al genocidio perpetrado durante la segunda guerra mundial y se convirtió en una especie de icono representativo de la constelación de imágenes que sobre él se tiene. La fotografía que sirve de portada a la revista publicada por *Le nouvel observateur*, en enero de 2003, muestra las puertas de Auschwitz, imagen que es complementada por el siguiente texto: “Memoria de la Shoah. 60 años de testimonios, de comentarios, de reflexiones filosóficas y siempre la misma incompreensión”.

Para Levi, antes de ser subido al tren que lo deportaría y lo llevaría de Fossoli di Carpi a Auschwitz, este nombre no significaba nada, era una palabra extranjera que sólo aparecía en los rumores de los deportados como su destino final. Cuesta trabajo imaginar Auschwitz sin ningún significado para Levi, ya que sus textos testimoniales, y por lo menos dos de sus novelas, bordearan lo que él llamo “el agujero negro de Auschwitz”. En ese lugar, al que la palabra campo pareciera quedarle mal, Levi vivió y tocó el fondo de la concentración, es decir, no el campo solamente, término que evoca horizontes abiertos, sino el campo de concentración, el Lager. Levi escribió que en este sitio había una locura geométrica, escribió también que era un mundo subvertido en donde la muerte era burocrática, trivial y cotidiana. Se trata de dos imágenes (locura geométrica en un mundo subvertido) que, evidentemente, no pueden sintetizar todo lo que Levi narró sobre los campos de concentración, pero que sí nos permiten plantearnos las siguientes preguntas: ¿qué es ese espacio llamado campo de concentración?, ¿qué sujetos produjo?, ¿qué modificaciones introdujo en los sujetos modernos?

La imagen de una locura geométrica en un mundo subvertido condensa en un enunciado dos afirmaciones que Levi hizo en tiempos distintos: el primero en 1946, a unos meses de haber salido del Lager, en su testimonio *Si esto es un hombre*, y, el segundo, en 1986 en la reescritura que sobre su experiencia plasmó en *Los hundidos y los salvados*, donde ya no sólo habla de su reclusión en Auschwitz, sino también de la forma en que el exterminio perpetrado por los nazis era escuchado en aquel año, un año antes de

su muerte. La condensación operada se sostiene en los testimonios de Levi, ellos nos permiten evitar la simplicidad de imaginar que el campo de concentración fue el mundo real y cotidiano al revés, invertido, con las mismas coordenadas, pero con los vectores cambiados. Desde luego que esta reducción simplista tiene algo que ver con la escritura testimonial que sobre los campos de concentración, Levi y otros nos han donado. No obstante, la imagen de locura geométrica, en tanto es difícil de asir y de comprender, le agrega complejidad a la estructura de los campos y hace añicos la imagería simplista que los describe como un lugar donde la irracionalidad humana se empoderó. El debate contemporáneo sobre el universo concentracionario, siempre acompañado de los testimonios donados, contradice tal imagería cuando pone de relieve que los campos fueron, y son, la materialización de un ejercicio biopolítico, donde la razón científica y sus aplicaciones técnicas contribuyeron a un proyecto político-racial que tomó a la vida misma como su objeto de investigación y su materia prima de control.

En las metáforas visuales y literarias que han intentado, con mayor o menor fortuna, describir lo que ocurrió en los campos de concentración, suele privilegiarse el horror ante el destino que los restos humanos tuvieron, los cuerpos apilados, los cadáveres vivientes; todo ello cierto e impenetrable. Pero los autores parecen desconocer que el impacto de tales imágenes no puede, ni debe, hacernos olvidar el otro costado de la experiencia: la razón y sus instrumentos, la ciencia y sus aplicaciones. Al referirse a experimentos que se llevaron a cabo con cobayas humanas durante el régimen nazi, Agamben (2003: 197) nos advierte: “La lectura de los testimonios de los VP (cobayas) sobrevivientes, de los mismos acusados y, en algunos casos, de los protocolos conservados, es una experiencia tan atroz, que la tentación de considerar estos experimentos únicamente como actos sádico-criminales que nada tienen que ver con la investigación científica es muy fuerte. Por desgracia esto no es posible”.

De hecho Levi da testimonio de cómo el medio y el instrumento elegido para el exterminio de los “prisioneros”, la cámara de gas y el Ziklon B, fueron producto de investigaciones que tenían como objetivo buscar el medio para matar aséptica, inodora, limpia y rápidamente. El campo de concentración no era un matadero, a la manera de los espacios de matanzas de animales, donde la sangre y las vísceras se riegan y dejan huella en el espacio y en los ejecutores. En el campo de concentración, por el contrario, se

buscaba una muerte limpia y sin huella reconocible. Que se buscara no quiere decir que se haya conseguido, el horror que los testimonios escritos y visuales nos han hecho llegar, es prueba de un cierto fracaso de esa política frente a la muerte y al asesinato.

La racionalidad que priva en el universo concentracionario es, también, una racionalidad administrativa. Hay una estructura jerárquica de funciones, tanto entre los encargados nazis del campo, como entre los detenidos (en estos últimos iba desde la punta de la pirámide que ocupaba el decano del campo, hasta los prisioneros comunes y, entre estos dos polos estaban los decanos de un barracón específico y los jefes de cada Kommando). Había también una planificación racional de la producción en serie que se buscaba, planificación que implicaba la existencia de una cadena de montaje y de una cadena de mandos que permitía la funcionalidad del recorrido de “los recursos”, eufemismo con el que se referían a los cuerpos de los prisioneros; implicaba también un uso y distribución del espacio. La cadena que había sido precedida por la desnacionalización, la deportación y el traslado en tren hasta el campo, continuaba ya en él, con la selección de los que irían directamente a las cámaras de gas y los que pasarían a formar parte de los comandos de trabajo, así como con el despojo de bienes y objetos de las víctimas, el tatuaje numérico para los seleccionados, el gaseado, la utilización de los restos de su cuerpo, la incineración y la desaparición.

Se trataba, pues, de una verdadera cadena de montaje productiva que Filip Müller, integrante de un Sonderkommando (grupo de “prisioneros”, en general judíos, que se encargaban del gaseado, la incineración y la limpieza de toda la operación), recuerda así: “Mientras se desprendían las cenizas de uno de los grupos de hornos, se encendían los ventiladores ubicados sobre un complejo próximo y se hacían los preparativos para una nueva tanda. Una gran cantidad de cadáveres ya cubría los alrededores sobre el desnudo piso de cemento” (Traverso, 2001: 47).

A partir de esa estructura administrativa del campo de concentración, pero buscando ir más allá de ella hasta el punto de la cotidianeidad misma en el campo y las relaciones que ahí se producían, Levi (2000: 33) habló de este sitio como una zona gris de contornos y fronteras no fijas, que presentaban una inquietante fusión y/o indiferenciación. Un mundo que no estaba estructurado sólo en dos bloques (víctimas y

verdugos), sino que “perdía sus límites, los contendientes no eran dos, no se distinguía una frontera, sino muchas y confusas, tal vez innumerables, una entre cada una y el otro”. Dos figuras presentes en la organización del Lager muestran la complejidad de esta zona gris: la existencia de prisioneros-funcionarios y las escuadras especiales, los Sonderkommando que, por un lado, tenían poder absoluto sobre sus subordinados y, por el otro, se encontraban totalmente inermes e impotentes frente a sus superiores. Estos encargados de los hornos crematorios mostraban, para Levi, el más alto grado de refinamiento de la violencia nazi: judíos quemando judíos, una violencia de tal magnitud que incluso puso freno a la posibilidad de testimonio de los sobrevivientes que participaron en esas escuadras especiales. Los filos de esa locura geométrica en ese mundo subvertido que fueron los campos de concentración, producían una operación desubjetivante. Sigamos esta afirmación en la voz de tres autores: el propio Levi, Giorgio Agamben y Carlo Guzzetti.

En la última página de *Si esto es un hombre*, primero de los testimonios de Levi (2000: 180), éste escribió: “Parte de nuestra existencia reside en las almas de quien se nos aproxima: he aquí por qué es no-humana la experiencia de quien ha vivido días en que el hombre ha sido una cosa para el hombre”. Subrayamos la inmediata contradicción que salta a la vista en esta afirmación: ¿cómo es que algo puede ser no-humano, aunque sea una operación hecha de un hombre hacia otro?

Por su parte, el psicoanalista Guzzetti (2001), en su artículo *Los hundidos y los salvados. Efectos subjetivos de la segregación*, afirma que la maquinaria del campo produjo un “aplastamiento de la subjetividad”. Cuando se aplasta algo o a alguien, se disminuye su grosor, es derrotado rotundamente al dejarlo sin habla y obligado a esconderse, a no dejarse ver. Podríamos decir, parafraseando a Freud, que un cuerpo con zonas erógenas que le dan borde y relieve, que un Yo que es superficie y proyección de esa superficie, es convertido en algo plano, una oblea de viento. ¿Pero, cuáles son los trazos que el psicoanálisis ha aportado para acercarse a esta operación de aplastamiento subjetivo?

Giorgio Agamben, en su estudio ya referido “Lo que queda de Auschwitz”, habla de categorías modales (posibilidad/imposibilidad;

contingencia/necesidad) que son operadores ontológicos, los cuales escinden y desdoblan al sujeto, lo muestran en un campo de lucha en el que la subjetividad emerge. Al seno de estas categorías modales, que el sujeto no puede elegir o rechazar, se dan procesos de subjetivación/desubjetivación: la subjetivación entre la posibilidad y la contingencia, y la des-subjetivación entre la imposibilidad (entendida como negación de la posibilidad) y la necesidad (entendida como la negación de la contingencia). En el marco de estas categorías modales, Agamben habla de lo que Auschwitz representó: una especie de plegado en que la lucha entre posibilidad e imposibilidad no se daba más; un borramiento de la contingencia y, por ende, el imperio de la necesidad. El mismo autor (Agamben, 2000: 154) enuncia: “El sujeto es más bien el campo de fuerzas atravesado desde siempre por las corrientes incandescentes e históricamente determinadas de la potencia y la impotencia, del poder no ser y del no poder no ser. *Auschwitz representa, en esta perspectiva, la experiencia devastadora en que se hace que lo imposible se introduzca a la fuerza en lo real*”.

Tales formulaciones nos conducen a sostener una pregunta: ¿acaso la locura geométrica en un mundo subvertido, manera como Levi describe a Auschwitz, produjo un sujeto en el que la división y la escisión ya no existen? Si la respuesta a esta pregunta es afirmativa, Auschwitz vendría a ser una especie de contrapunto a las teorías que, como el psicoanálisis, conciben al sujeto como estructuralmente escindido, dividido, efectuado a partir de la relación de un significante con otro. Se trataría de un sujeto algo plano, que sólo por momentos, aquellos de la escritura y la rememoración, podría volver a conformarse. Sin embargo, es la función de testigo y la escritura testimonial que éste porta la que objeta tal conclusión. La armadura de la que está hecho el testigo implica un transcurrir de la memoria y un esfuerzo de rememoración. En ese sentido, la división del sujeto no desaparece pese a la cruel maquinaria que se echó a andar para producir un aplastamiento subjetivo.

A continuación intentaremos describir dicha operación siguiendo los argumentos de Guzzeti, quien la sustenta como una lógica concentracionaria en la que se ha colapsado el universo simbólico y se ha producido una descomposición en el plano imaginario, lo que da lugar a la emergencia de un real que confronta al testigo y a su testimonio. Así, la operación de aplastamiento subjetivo tiene su contraparte en la

armadura testimonial que, por implicar la rememoración¹², llevaría al sujeto, en términos de Levi, a salirse de su condición de ser cosa para el hombre. En palabras de Guzzetti a recuperar el grosor y la voz que la maquinaria nazi le había arrebatado y, en términos de Agamben a recuperar la tensión, la incandescencia, la escisión entre un puede ser y un puede no ser. Tanto la operación de aplastamiento subjetivo (con sus efectos en los registros) como su reconstrucción, son los temas de los capítulos que conforman este trabajo.

El 8 de julio de 1953, Lacan afirmó que los registros Real (R), Imaginario (I) y Simbólico (S) son los registros de la realidad humana, con ello apuntaba a que en ella se juegan estructuralmente los efectos especulares (I) de la imagen, la relación a un referente tercero a nombre de quien se habla (S) y un algo, una cosa (R) que, estando en relación con los otros dos registros, resiste a ser tutelado por ellos, y que como elemento directo, es decir, sin transformación metafórica alguna, permanentemente se nos escapa. La consistencia del registro imaginario tiene que ver con el cuerpo y la sexualidad, con el desplazamiento de imágenes que en ellos se produce y que, por ende, lanza al individuo hacia fuera de un ritmo biológico natural. El registro de lo simbólico, es relacionado por Lacan con el tiempo, lo hace así cuando habla del símbolo dándole a la experiencia humana el matiz de haber durado, de permanecer, de estar ahí. Para él, en ese momento de su enseñanza, los monumentos, el lenguaje y la ley configuran el registro simbólico. Entre estos registros hay una confrontación, es decir hay un constante limitar y lindar que crean espacios de anudamiento, teniendo siempre entre ellos ese tercer registro cuya consistencia es problemática, el real.

Ahora bien, con el material testimonial revisado (los escritos de Levi y Améry) y con el apoyo de los dos autores arriba mencionados (Agamben y Guzzetti), es posible sostener que lo que ocurrió en Auschwitz borraba la confrontación entre registros argumentada por Lacan. Si esto es así, podríamos preguntarnos, evocando claramente la afirmación de Levi (Auschwitz fueron los días en que el hombre fue cosa para el hombre), ¿qué fue de la realidad humana?

¹² En la sesión del 30 de marzo de 1955 (seminario 2), Lacan (1955: 277) dice: “No hay que confundir la historia en que se inscribe el sujeto inconsciente, con su memoria, palabra cuyo confuso empleo no será el primero en señalar. Por el contrario, habida cuenta del punto al que hemos llegado, importa distinguir muy claramente entre memoria y rememoración, del orden, esta última de la historia”.

Que algo se borró de esa confrontación entre registros, lo muestra la actividad de despojo a que eran sometidos los prisioneros. Hay que señalar que es incorrecto llamarles “prisioneros”, porque se es prisionero con relación a una ley que sanciona un delito y codifica una pena; los deportados a los campos de concentración fueron otra cosa y despojar no es exactamente lo mismo que robar, pues cuando se roba a alguien ese alguien permanece, mientras que en la operación que se ejecutaba en Auschwitz, despojar y despojo se convertían en una sola cosa: al despojar a los individuos de sus objetos y sus referentes se les convertía en un resto, en una sobra. Así, sin metáfora alguna, despojar y despojo se fundían en una sola cosa.

De este modo lo cuenta Levi (2000: 28): “Imaginaos ahora un hombre a quien, además de a sus personas amadas, se le quiten la casa, las costumbres, las ropas, todo, literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y a la necesidad, falta de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo, fácilmente le sucede perderse a sí mismo; hasta tal punto que se podrá decidir sin remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de cualquier sentimiento de afinidad humana; en el caso más afortunado, apoyándose meramente en la valoración de su utilidad. Comprenderéis ahora el doble significado del término ‘campo de aniquilación’, y veréis claramente lo que queremos decir con esta frase: yacer en el fondo”.

Pero si Levi es claro al mostrar cómo en el campo de aniquilación se hicieron añicos los efectos del registro imaginario cuando afirma que no había ni afinidad humana ni remordimiento, en Agamben encontramos un puntual análisis sobre el peculiar sustrato jurídico del que nacieron los campos nazis. Si millones fueron deportados, encerrados y exterminados, no lo fueron, a la manera del derecho clásico, por un acto delictivo cometido, sino por una custodia protectora, es decir que todos esos individuos eran considerados peligrosos para la seguridad y el cuerpo del estado ario, del tercer Reich que propagaba que había llegado para quedarse durante mil años. Custodia protectora, pues, no del individuo, sino del cuerpo del Estado y, dentro de ese cuerpo, como reina madre amada, del cuerpo biológico de la raza aria. El racismo y la eugenesia practicada lo demuestran. Hay que subrayar que tal sustrato jurídico rompía amarres con

referentes de ley, la noción de ciudadano por ejemplo, que hasta ese momento había servido como mediación en la realidad humana. Cerremos este apartado subrayando la idea de Agamben (2003: 217): “El campo, al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida sin mediación alguna. Por todo esto, el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano”.

Hasta aquí hemos querido mostrar que el espacio del campo de concentración no es reducible a las imágenes que de la irracionalidad humana tenemos. Un proyecto biopolítico se echó a andar y uno de sus primeros efectos fue el aplastamiento de la subjetividad. Decir que no fue el lugar de la pura irracionalidad, ni justifica, ni elogia, ni defiende nada, solamente subraya el peso que la razón científica y la estructura administrativa y económica tuvieron en el genocidio. En esa operación de aplastamiento subjetivo, donde todo era posible y el recluso quedaba totalmente atado a su suerte, se presentaban, como una especie de resistencia vital y de respiro entre cadáveres, momentos donde algo del sujeto volvía a constituirse y a confrontarse en sus distintos registros, de ello hablaremos en los apartados dos, tres y cuatro de este texto.

CAPITULO II

Acerca de Primo Levi

El presente capítulo está dividido en cuatro apartados. En el primero desarrollamos algunos trazos biográficos de Primo Levi que consideramos esenciales para este trabajo: su oficio de escritor y químico, su experiencia en Auschwitz y la secuela que en el dejó (convertirse en un sujeto testigo que brinda a los demás el objeto testimonio). Abordaremos también las circunstancias de su muerte. En el segundo apartado desplegamos la doble relación de Levi con el lenguaje en el contexto de la experiencia concentracionaria. En la tercera sección subrayamos la importancia de los sueños repetidos en sus testimonios y, por último, en el cuarto apartado desarrollamos un comentario sobre el impacto de las leyes raciales en su obra.

1. *Presentación “Biográfica”.*

Más que una reconstrucción biográfica exhaustiva, sustentada en el rastreo detallado de los hechos de vida de Levi, el presente apartado subraya elementos de su escritura que se desprenden de sus textos testimoniales y de los restos autobiográficos existentes en varias de sus novelas. Los datos, si así se les pueden llamar, los extraemos de su propia escritura¹³ porque consideramos a ésta factor inherente y decisivo de su vida. Ser escritor testigo es la función que enfatizamos, función a la que Levi llegó por la anonadante experiencia vivida, la que se convirtió en coordenada asociada a su historia.

En 1986, un año antes de su “suicidio” (más adelante explicaremos porqué utilizamos el entrecomillado), Primo Levi concedió al escritor norteamericano Philip Roth (2003: 23) una de sus últimas entrevistas. En aquella ocasión habló de su sentido del arraigo, de su amor por el trabajo y de su estilo de escritura. Aseguraba “Esta mesa en que escribo ocupa, según la leyenda familiar, el sitio exacto en que vi la luz por primera vez”. Para ese momento, Primo Levi tenía 67 años y había escrito una decena de libros,

¹³ Nos colocamos en una posición distinta a la de Ian Thomson quien realizó una biografía sobre Levi. En ella nos dice: “Desde el principio estuve decidido a recrear una vida de Primo Levi que no se encontrara en sus libros. Me parecía deshonesto, a la vez que arriesgado refundir sus palabras impresas en una biografía” (Thomson: 2002)

entre los cuales los más conocidos e importantes son los que conforman la trilogía testimonial sobre su experiencia en Auschwitz y a la que su nombre se asocia inmediatamente. En esa mesa, símbolo de su arraigo y su lugar, Levi desplegó su oficio de escritor que dio como resultado una vasta obra: *Historias naturales, Defecto de forma, Lilit y otros relatos* y *Si ahora no, ¿cuándo?*, en 1982; *La llave estrella* en 1978; *El sistema periódico* en 1975; *La Osteria de Brema* en 1965; *A una hora incierta* en 1984; *El oficio de otros* y *Ultima navidad de guerra* en 1987, y *La búsqueda de las raíces* en 1981. Casi toda la obra de Levi se conformó de novelas o cuentos, a excepción de *A una hora incierta*, libro de poemas.

Pese a que Levi consideraba que la poesía tenía más potencia y efecto de transmisión, la prosa fue preponderante en su obra; en una entrevista que le hicieran en 1984 (Anissimov, 2001: 480) señaló: “Me da la impresión de que la poesía en general se ha convertido en un instrumento portador de contacto humano. Adorno escribió¹⁴ que después de Auschwitz ya no se podía escribir poesía, pero yo tenía puestas mis esperanzas justo en lo contrario. En 1945-1946 me parecía que la poesía sería mejor aún que la prosa para explicar lo que pasaba en mi interior. Cuando hablo de poesía no pienso en nada lírico. En esta época habría reestructurado así la frase de Adorno: Después de Auschwitz ya no se puede escribir poesía, excepto de Auschwitz”. En el prefacio de su único libro de poesía, *A una hora incierta* (1984), la idea se repite y, de acuerdo al estudio realizado por Francois Rastier (2005), se podría afirmar que existe una relación de engendramiento entre los testimonios de Levi y dos poemas que él escribió antes de su trilogía testimonial (*Si esto es un hombre*, 1946; *La tregua*, 1962; *Los hundidos y los salvados* 1986). El título de su primer testimonio se encuentra en el poema *Schema*, y el del segundo en el poema *25 de febrero de 1944*, ambos escritos en 1946, unos meses después de su liberación.

La vida y la obra de Levi quedaron marcadas por la experiencia vivida durante el año que pasó concentrado en Auschwitz (de enero de 1944 a enero de 1945). Su ubicación como escritor/testigo se abrió como causa de deseo en dicha experiencia. En el

¹⁴ Se refiere al famoso aforismo que Adorno enunció en su *Crítica de la cultura y la sociedad* (1949) y que influyó en toda una generación. Adorno decía, *escribir un poema después de Auschwitz es un acto de barbarie*. Se puede seguir los matices de esta afirmación en el texto de Enzo Traverso *El imperativo categorico de Adorno*, (Traverso 2001: págs 133-155). Ver también Mate, Reyes 2003, págs 117-122.

campo de concentración, Levi fue uno de los millones de seres que vivieron lo que, para algunos filósofos e historiadores, constituye una experiencia única en la historia, una auténtica singularidad histórica y antropológica: la experiencia, no tanto de la guerra como del campo de concentración, de la clasificación y aplicación de la ciencia para la consumación de un genocidio. Al respecto, vale la pena recordar lo que Jürgen Habermas (en Traverso, 2001: 11) ha dicho: “Entonces sucedió algo -sostuvo durante la querrela de los historiadores- que hasta ese momento nadie hubiera podido considerar posible. Se afectó una esfera profunda de la solidaridad que existe entre todo lo que podía ser considerado distintivo de lo humano. Más allá de todo aquello que podría definirse como bestialidad y que la historia universal hubiera registrado, hasta entonces se aceptaba sin más que la integridad de esta esfera profunda se mantenía intacta. Desde ese momento se rompió un lazo de ingenuidad que nos unía, cierta ingenuidad en la cual abrevaba la autoridad de tradiciones que ignoran la duda; lazo que, de un modo general, alimentaba las continuidades históricas. Auschwitz modificó las condiciones que permitían que los tejidos históricos de la vida se perpetuaran espontáneamente y no sólo en Alemania, por cierto”.

En efecto en algunas de las páginas más intensas de los testimonios de Levi es posible localizar afirmaciones que confirman, con la potencia de un testigo, el peso único de los acontecimientos en Auschwitz. Así, por ejemplo, lo recordamos diciendo que, para hablar del dolor, de la crueldad y del escarnio vivido allí, no bastan las palabras del lenguaje cotidiano, sería necesario inventar otras para designar, o tan siquiera señalar, lo allí experimentado. En la parte final de *Si esto es un hombre* (1946) Levi asegura que “parte de nuestra existencia reside en las almas de quien se nos aproxima: he aquí por qué no es humana la experiencia de quien ha vivido días en que el hombre ha sido una cosa para el hombre”.

Levi era portador de tres nombres: en primer lugar, él se refería a sí mismo como grano de mostaza y, por supuesto, se llamaba también como sus padres lo habían nombrado (Primo Levi), pero a partir del día que entró al campo empezó a ser designado con el número 174517. “Häftling, me he enterado que soy un Häftling. Me llamo

174517¹⁵; nos han bautizado, llevaremos mientras vivamos esta lacra tatuada en el brazo izquierdo” (Levi, 2000: 29). A Levi le gustaba ser llamado “grano de mostaza”, es decir un compuesto impuro. Con esta nominación presentaba, tanto su oficio de químico como su radical antifascismo. En *El sistema periódico* (Levi, 1990: 40) escribió: “Para que la rueda dé vueltas, para que la vida sea vivida, hacen falta las impurezas, y las impurezas de las impurezas; y pasa igual con el terreno, como es bien sabido, si se quiere que sea fértil. Hace falta la disensión, la diversidad, el grano de sal y de mostaza. Yo soy la impureza que hace reaccionar al Zinc, soy el grano de sal y de mostaza”.

De este modo, ser químico fue para Levi un oficio que le permitió, al mismo tiempo que la posibilidad de desplegar su gusto por la ciencia, describir su escritura y marcar un límite entre él y el fascismo imperante en Italia en sus tiempos de estudiante universitario. Solía decir que escribía en forma simple, directa y no oscura. Tal caracterización lo llevó a considerar a Paul Celan, afectado también en su escritura por la secuela de los campos de concentración, como un poeta poco claro, hermético y oscuro. Por el contrario, para escribir Levi procedía con la firme convicción de tratar de reconstruir los hechos y de decir las cosas sin demasiadas figuras retóricas, a la manera de un científico de la naturaleza: observando, registrando y narrando lo vivido con la sobriedad certera de un científico. Ya desde una de las formas en que Levi se nominaba, el grano de sal y de mostaza, se advierte su amor por la química y su resistencia al fascismo: ser una mezcla, ser impuro, se oponía a la pureza racial pregonada desde Roma o desde Berlín; su carrera de químico le prestó esa figura para identificarse, quizás por eso comentaba que “el estudio de la química representaba un islote de razón contra la demencia del fascismo. El fascismo triunfante oscurecía la razón. Nuestros libros de historia y de filosofía fascistas eran cumbres de desánimo para la razón autónoma. Cada cual a su manera, unos en las matemáticas, otros en la geometría o en la química, hallamos un terreno sólido donde centrarnos” (en Anissimov, 2001: 40).

Quisiera subrayar la importancia que la química tuvo para Levi recordando un hecho vivido durante su reclusión en Auschwitz. Auschwitz fue un gigantesco complejo

¹⁵ En el capítulo *Cerio* de su novela *El sistema periódico* encontramos un párrafo en el que nombre y número son puestos en secuencia en relación a lo que Levi sería como ejemplar humano: *A treinta años de distancia me resulta difícil reconstruir el tipo de ejemplar humano que pudiera corresponder en noviembre de 1944, a mi nombre, o mejor dicho a mi número: el 174517.* (Levi 1988: 149)

químico donde, en el contexto de la segunda guerra mundial, debía producirse caucho y gasolina sintéticos; fue por eso que Levi trabajó como químico en el laboratorio del campo y, para realizar dicha labor, tuvo que presentar un pequeño examen frente al oficial nazi en turno, el Dr. Pannwitz. Hasta ese momento, en sus testimonios Levi había preferido narrar los sucesos en el presente de la experiencia del campo, como si su vida hubiera iniciado el día de su ingreso, incluso como si para sobrevivir fuera necesario olvidar todo lo anterior. El haber estado sumergido en los efectos de control político/subjetivo del campo, que buscaba despojar a los sujetos de sus propios referentes, marcaba su escritura. Sin embargo, en el momento de ese, por decir lo menos, aberrante examen, su cuerpo y su memoria apelan a su identidad: él es químico, doctorado en Turín en 1941. Así, Levi apela a sus recuerdos de química orgánica y, cuando el Dr Panwitz le muestra el libro de Gatterman, lo reconoce como el mismo en el que él había estudiado en Italia. Levi narra ese enlace entre lo que estaba viviendo en el campo y sus recuerdos como la recuperación de la altura de su cuerpo.

Primo Levi Luzzati nació en 1919 en Turín, al seno de una familia judía de origen español; su padre, Cesare Levi, era un ingeniero electrónico apasionado por los libros y su madre, Ester Luzzati, ama de casa aficionada a la literatura y a la música. Esta última fue cuidada por Levi en su vejez y murió cinco años después que él. La posición de la familia Levi frente a las tradiciones judías era bastante laxa, sobre todo en lo que se refiere al uso del hebreo y a la conservación y práctica de los rituales religiosos; de hecho, Levi vivió y murió siendo un agnóstico. Sin embargo, en el curso de la experiencia concentracionaria se posicionó como judío, lo que cobró gran trascendencia en su historia.

Cuando Primo Levi nació habían transcurrido casi seis siglos desde que los primeros judíos se afincaran en la región de Piamonte. Estos seis siglos estuvieron marcados por los constantes vaivenes y las tensas relaciones entre ellos y el estado monárquico italiano: tazas de impuestos especiales, empresas cedidas en usufructo y cordeles llevados en la ropa para ser identificados, describen las relaciones diferenciadas y especiales que con los judíos se establecía en aquel entonces. En 1723, por ejemplo, hubo 18 ghettos en el territorio Piamontés, es decir que la experiencia de la segregación

judía no era nueva¹⁶, pues su origen no se localiza en el siglo XX. Sin embargo, cuando Levi nació, hacía por lo menos 71 años (1848, rey Carlos Alberto) que se había reconocido la igualdad de los derechos de los judíos y se había suprimido la exigencia de portar un signo distintivo en la ropa. Así, podemos afirmar que, tanto la generación de los padres de Levi como la de él, sus hermanos y sus amigos, vivieron una época donde la ley no los marcaba como distintos.

En 1982, en el marco de un congreso realizado en los Estados Unidos de Norteamérica, Levi afirmó: “Me adapté a la condición de judío en el momento en que en 1938 se promulgaron las leyes raciales, cuando yo tenía 19 años y, luego, cuando fui deportado a Auschwitz en 1944. A la condición de escritor me adapté todavía más tarde” (en Anissimov, 2001: 492) En otro momento, durante una entrevista contestó: “Mi identidad judía tomó una gran importancia como consecuencia de mi deportación a Auschwitz; es muy probable que sin Auschwitz no hubiera escrito y habría dado poco peso a mi identidad judía”(en Anissimov, 2001: 445).

Cuando Levi habla sobre la asunción de su identidad judía y de su posición de escritor/testigo, subraya la importancia que tuvieron tres acontecimientos: en primer lugar la promulgación de las leyes raciales a las cuales nos referiremos en el último apartado de este capítulo; en segundo lugar a la noche que pasó en el campo de Fossoli di Carpi, y, en tercer lugar, a su experiencia en Aushwitz. En el inicio de está experiencia ocupó un lugar relevante su encuentro con la tradición judaica de la Europa Oriental y con el lenguaje Yiddish, lenguaje que sostiene esta tradición.

Fossoli di Carpi fue un campo de detenidos ubicado en el norte de Italia. Después de su arresto, el 13 de diciembre de 1943, a los 24 años, Primo Levi pasó en ese lugar una noche. Fue una noche de insomnio que presagiaba el viaje que emprendería al día siguiente, un viaje que él llamó hacia la nada, hacia el fondo, hacia el límite. Esa noche Levi observó la forma en que una familia judía se relacionaba con sus objetos, se alimentaba y llevaba a cabo las costumbres fúnebres de su pueblo. En 1946, un año

¹⁶ Raoul Hilberg, historiador del nazismo, afirmó que aunque parezca sorpresiva los nazis inventaron poco, ni siquiera la imagen del judío que tomaron prestada de textos que se remontan al siglo XVI. Lo único que inventaron fue la solución final, ello supuso un giro histórico. Cf. Lanzmann:2003, pág. 79.

después de salir del campo, Levi (2000: 16) escribió acerca de ese momento: “y llegó la noche, y fue una noche tal que se sabía que los ojos humanos no habrían podido contemplarla y sobrevivir. Muchos de nosotros nos paramos a su puerta y sentimos que descendía en nuestras almas, fresco en nosotros el dolor antiguo del pueblo que no tiene tierra, el dolor sin esperanza del éxodo que se renueva cada siglo”.

Para el presente trabajo, han sido de crucial importancia algunos aspectos de la experiencia de Primo Levi en el campo de concentración. Por ello, a continuación analizaremos dicha experiencia, tomando a Levi como autor de una escritura testimonial en la que hay un autor que, al hacer suyo los postulados del narrador y del protagonista, se convierte él mismo en escritor, es decir, en la única persona que garantiza la veracidad de su escrito. Como toda escritura testimonial de una catástrofe, los textos de Levi poseen un doble vector, una tensión interna, porque están dirigidos hacia los vivos, al mismo tiempo que se vinculan con los muertos. En la biografía de Levi, esta doble circunstancia puede constatarse en el hecho de que, con el transcurrir de los años, él no sólo dio testimonio en forma escrita, lo hizo también en forma oral en los colegios de enseñanza y frente a las nuevas generaciones. De este modo, insistía en que escribía y hablaba, (a los vivos y a los que querían olvidar), por aquellos que no podían hacerlo (los hundidos, los muertos). Hasta en sus pesadillas, cuyo rasgo estructural era no ser escuchado, esa tensión se repetía. Dicha tensión la encontramos, también, en su malestar frente a la idea de ser un sobreviviente, es decir de estar viviendo en lugar de otro; en su poema titulado *El sobreviviente*, escrito el 4 de febrero de 1984, leemos lo siguiente:

“Idos lejos de aquí los caídos,
Alejaos. Yo nunca suplanté a nadie,
Ni usurpé el pan de nadie.
Nadie ha muerto por mí. Nadie.
Regresad a vuestra niebla.
No es mi culpa si vivo y respiro
Y como y bebo y duermo y visto paños.”

Por otro lado, Levi no escribió sus testimonios sobre su experiencia en Auschwitz buscando colocarse como juez en un proceso. En realidad, lo hizo para mantener una permanente lucha contra el olvido, contra el borramiento de huellas que había dejado la experiencia concentracionaria; en ese sentido lo hizo a contrapelo de la ambición nazi que buscaba la aniquilación perfecta, es decir sin huellas, sin cuerpos, sin efectos. Resulta opaco decir que la experiencia en el lager (campo) lo marcó, más bien habría que decir que en el límite de la aniquilación lo construyó, lo creó: Construcción y creación de un escritor-testigo.

Primo Levi llega al campo después de una muy leve, corta e incluso ingenua participación en la resistencia antifascista. Él mismo se describe como alguien que no centraba sus intereses esenciales en la política pero a quien, por la situación de exclusión derivada de la aplicación de las leyes raciales, no le había quedado otra opción que la participación activa y clandestina. Arrestado el 13 de diciembre de 1943, a los 24 años, en las postrimerías de la guerra, permanecería en Auschwitz durante un año (de fines de enero de 1944 al 27 de enero de 1945). De lo vivido allí da cuenta su trilogía de testimonios ya mencionada. Hay que decirlo sin ambages, la abundancia de observaciones, de detalles, de acontecimientos, de estructuras y de objetos perdidos que en ella son relatadas, constituye una enorme materia de trabajo que excluye cualquier posibilidad de revisión exhaustiva, de tal forma que aquí presentaremos únicamente algunos jirones de tal experiencia.

Ser llevado a los campos de concentración implicaba una ruptura en la historia de un sujeto; un antes y un después del campo se abría de manera insondable y siniestra. Muchos son los testimonios que hablan del momento de llegada como un punto de despojo, despojo de la ropa, de los objetos, de los cabellos, del nombre propio. La maquinaria despojante era fría y puntual. Al llegar al campo, con excepción de los prisioneros alemanes no judíos, hombres y mujeres eran tatuados con un número, como hemos dicho antes, a Primo Levi le tocó el 174517, un número que él consideraría como un trozo de sí tan importante que se negaría durante toda su vida a borrarcelo. En *Los hundidos y los salvados*, Levi (1989: 103) escribió: “Cuarenta años después, mi tatuaje

forma parte de mi cuerpo. No me vanaglorio de él ni me avergüenzo, no lo exhibo ni lo escondo. Lo enseño de mala gana a quien me pide verlo por pura curiosidad; lo hago enseguida y con ira a quien se declara incrédulo. Muchas veces los jóvenes me preguntan porque no me lo borro y es una cosa que me crispa: ¿por qué iba a borrarlo? No somos muchos en el mundo los que somos portadores de tal testimonio”.

Resulta evidente que la experiencia de Auschwitz quedó impresa no sólo en la escritura de Levi, sino también en su cuerpo. También es claro que borrar y mantener (mantener un testimonio), son verbos que tuvieron gran importancia tanto en el destino de Levi como para sus lectores; para nosotros porque nos permiten formular diversas preguntas de las cuales hago algunas: ¿por qué, en el campo psicológico, se considera que hay que borrar los vestigios de una experiencia cruel/traumática para que sea elaborada?, ¿por qué, en el devenir histórico, se ha insistido en borrar las huellas de épocas pasadas?, ¿a qué nos conduce este paulatino desprestigio de la huella?, ¿acaso no habría que recuperar su importancia, por más que sea la huella de una experiencia cruenta?.

Sólo un año después de su salida del campo, en 1946, Levi escribió su primer testimonio: *Si esto es un hombre*. En tal escrito, el autor, lejos de una mirada maniquea, va relatando desde la estructura administrativa que organizaba el campo, hasta las relaciones entre los prisioneros y el mercadeo de objetos que las moldeaba. Entre todo ello habla también del límite que esa experiencia constituye, límite para el lenguaje, límite para el propio sujeto, límite para las disciplinas (el psicoanálisis incluido) que se encargan de estudiar la experiencia personal, sus efectos y alcances para el sujeto.

Comencemos por la estructura organizativa. La estructura del universo concentracionario no es blanca o negra, no hay esquemas simples, hay una maraña de color gris, es decir que tal estructura admite matices y encrucijadas de relaciones. El campo, decía Levi (1989: 37), era una zona gris “de contornos mal definidos, que separa y une al mismo tiempo a los dos bandos de patronos y siervos”. Levi escribe, por ejemplo, de la figura del prisionero/funcionario, prisioneros que ocupaban puestos de mando en las escuadras de trabajo (Kapo) y que tenían un poder ilimitado sobre los de abajo (los prisioneros

comunes), al mismo tiempo en que obedecían sin cortapisas las órdenes de los de arriba (el oficial nazi). En el campo había jerarquías, distribución de funciones, racionalidad administrativa y poderío ilimitado en el segmento correspondiente. Cuando Levi reflexiona sobre la experiencia del Kapo (víctima transformada en verdugo) piensa en las diferentes razones (sobrevivir, por ejemplo) que estos seres humanos tuvieron para aceptar tales funciones; reflexiona también sobre los diferentes procesos de los que eran efectos estos personajes, mostrándose absolutamente escéptico en lo que respecta a uno de ellos: aquél que hacía descansar la existencia de los Kapos en la identificación inconsciente de la víctima con el verdugo. Levi escribió (1989: 42): “Yo no entiendo de inconscientes ni de profundidades, pero creo que pocos entienden del tema, y que esos pocos son más cautos; no sé, ni me interesa, si en mis profundidades anida un asesino, pero sé que he sido una víctima inocente y que no he sido un asesino”.

Pasemos ahora a la cuestión de los límites. Uno de los significados del término límite remite a un punto de separación de realidades diferentes, materiales o no. Primo Levi usa tal término en repetidas ocasiones, lo hace para sostener que, frente a la experiencia concentracionaria, los discursos teóricos, las posibilidades del testimonio y los enunciados de lenguaje no bastarían para recubrir lo que allí pasó. Este planteamiento enfrentó a Levi a una paradoja: la que implica el ser un ser testigo de hechos que, en su propia opinión, mantenían un nudo de no contable, un algo que se escapaba a las posibilidades discursivas. Así, cuando Levi (2000: 28) describe su primer día en el campo, después del trayecto en tren desde Italia (trayecto de suyo ya una pesadilla), se refiere a un fondo, a un despojo y a la dificultad de hacer entender a otros lo que allí pasaba: “Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabra para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante con intuición casi profética se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las ropas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la

fuerza de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido, permanezca”.

Estos tres planos, el fondo de la experiencia, el estado al que el despojo los había arrojado y la dificultad para hacerse oír y entender por otros, permanecerán en los textos y en la vida de Levi; con ellos se construirán las coordenadas de una experiencia límite y su constante bordeamiento para mantener un nombre. Todos los días, hombres y mujeres se levantan y, sin saberlo ni ocuparse de ello, mantienen un referente de su propio cuerpo, de su tamaño, de los trazos de su sonrisa, de la energía y cansancio de su columna, de la amplitud y el espacio abarcado por su cuerpo proyectado, de la superficie rugosa y frágil de su piel. No se trata de un referente objetivo, ni de un estado de conciencia permanente del cuerpo que se porta. Se trata sólo de un referente al cual se puede recurrir y del que se puede hablar: se tiene hambre, se padece el dolor, se ubica un nudo en la garganta y se subrayan los efectos en los objetos mirados. Algo de todo eso, es decir de la realidad real de ser un cuerpo hablante, se borró en Auschwitz. En muchas ocasiones por el trabajo, útil e inútil, que los prisioneros hacían, estos solían exclamar: ya mi propio cuerpo no es mío. Peor, más que solían decir, dicho en una conjugación que alude al pasado, sería necesario enunciarlo en un “habrían podido decir”, de hecho lo dijeron con la voz de Levi en 1946. Sobre ese cuerpo sin palabras Levi (2000: 130) escribió: “Del mismo modo que nuestra hambre no es la sensación de quien ha perdido una comida, así nuestro modo de tener frío exigiría un nombre particular. Decimos “hambre”, decimos “cansancio”, decimos “invierno”, y son otra cosa. Son palabras libres, creadas y empleadas por hombres libres que vivían, gozando y sufriendo, en sus casas. Si el Lager hubiese durado más, un nuevo lenguaje habría nacido; y se siente necesidad de él para explicar lo que es trabajar todo el día al viento, bajo cero, no llevando encima más que la camisa, los calzoncillos, la chaqueta y unos calzones de tela, y, en el cuerpo, debilidad y hambre y conciencia del fin que se acerca”.

Si un esbozo biográfico incluye los trazos centrales de una vida, para Primo Levi, sin duda uno de ellos fue su encuentro con el musulmán, un encuentro directo, cercano y cotidiano del que, sin embargo, Levi se diferenciaría, no por una decisión voluntaria,

sino por el destino final de ambos: por un lado, el musulmán hundido y sin posibilidad de hablar de su experiencia, por el otro, Levi, sobreviviente y asumiéndose como testigo, uno de cuyos matices fue dar voz a quien no pudo tenerla.

Los musulmanes eran los prisioneros que fueron llevados al extremo de la experiencia: cuerpos ambulantes con la piel pegada al hueso, sin memoria, sin huella de pensamiento, ocupados sólo en la búsqueda de trozos de alimentos; son, en palabras de Levi, los que vieron a la Gorgona de frente y no volvieron para contarlo, o volvieron mudos. En el mito de la Gorgona hay elementos reiterados: la monstruosidad, la mirada que petrifica y mata, lo indestructible de su ser y el lugar extremo en el que habita. Hesiodo decía que habitaba más allá del océano, en el extremo del mundo, cerca de la morada de la noche. Para Levi hay algo de imposible en el testimonio de esa experiencia y, sin embargo, toda su vida, dentro y fuera del campo, quedó marcada por la necesidad apremiante de relatarla: los musulmanes poblaron su memoria y son el núcleo inefable de sus testimonios.

En su trabajo sobre Auschwitz, donde ocupa un lugar central el análisis de los testimonios de Primo Levi, Agamben (2000: 64) señala: “El musulmán no es tanto, como cree Bettelheim, la cifra del punto de no retorno, del umbral más allá del cual se deja de ser hombre; de la muerte moral, en suma, a la que hay que resistir con todas las fuerzas para salvar a la humanidad y el respeto de sí, y hasta, quizás, la vida. Sino que el musulmán es más bien, para Levi, el lugar de un experimento, en que la moral misma, la humanidad misma, se ponen en duda. Es una figura límite de una especie particular en que pierden todo su sentido, no sólo categorías como dignidad y respeto, sino incluso la propia idea de un límite ético”.

Para concluir este apartado, abordaremos algunos hechos que, si bien ocurrieron después de Auschwitz, están directamente relacionados con lo que allí sucedió. Después de su liberación, en enero de 1945, Levi emprende el regreso a su natal Turín. La historia de ese trayecto está contenida en el segundo de sus testimonios, *La tregua*, allí narra cómo atravesó los paisajes, devastados por la guerra, de Rusia, Rumania, Austria, Alemania y Hungría, hasta arribar el 19 de octubre a su casa en el corso Re Humberto,

casa en la que nació y en la que moriría en 1987. En 1946, Levi escribe *Si esto es un hombre*, y, a partir de ahí se tomaría total y absolutamente en serio su función de escritor-testigo; los cuentos, las novelas y su oficio de químico (trabajó durante 30 años como gerente de la SIVA) fueron constituyendo su vida diaria y común que estaba, sin embargo, dominada por la escritura y el relato de Auschwitz. Sus hijos (Renzo y Lucía) y su mujer (del mismo nombre que su hija) lo recordaban como alguien que, incluso inopinadamente, se arremangaba la camisa e insistía en su relato. Así transcurrieron tres décadas de la vida de Primo Levi, entre viajes (tanto por cuestiones de trabajo como para difundir sus testimonios), polémicas con la izquierda italiana, el cuidado de su anciana madre, la escritura de nuevas novelas y, con ello, el esfuerzo por no ser considerado únicamente como un memorialista de Auschwitz.

En 1986, Primo Levi concluyó la escritura de su tercer testimonio: *Los hundidos y los salvados*, título con el cual había nombrado uno de los capítulos de su obra anterior (*Si esto es un hombre*), escrita en 1946. Tal título, por supuesto, remite directamente a las relaciones entre los dos sujetos que Auschwitz había creado: los hundidos (los muertos y los musulmanes) y los sobrevivientes (los testigos del genocidio). El escrito de 1986 muestra que Auschwitz permanecía distante pero presente en la vida de su autor: allí permanecen los sueños, los recuerdos de los amigos, el asombro frente a la zona gris, el impacto frente a la religiosidad de los judíos de Europa Oriental. Pese a la permanencia de todo ello hay algo que, aunque no radicalmente nuevo, aparece como una de las figuras de esta nueva visita al campo: el temor a que los demás no sólo olvidaran lo ocurrido, sino que incluso lo borrarán.

A un lado de aquel temor, se encontraba la desazón, tanto emocional como racional, de que los relatos testimoniales, una y otra vez pronunciados, tuvieran el efecto de una cristalización estereotipada, es decir que se convirtieran en una narración frente a la cual, tanto el que escucha como quien la emite, se acostumbra, se acomoda y la incluye en el espacio de sus referencias seguras. Así lo dice Levi (1989: 21): “Es verdad que el ejercicio (en este caso la evolución frecuente) conserva los recuerdos frescos y vivos, del mismo modo que se conserva eficaz un músculo que se ejercita con frecuencia; pero es verdad también que un recuerdo evocado con demasiada frecuencia, y específicamente en

forma de narración, tiende a fijarse en un estereotipo, en una forma ensayada de la experiencia, cristalizada, perfeccionada, adornada, que se instala en el lugar del recuerdo crudo y se alimenta a sus expensas” A reserva de que en otro capítulo examinamos con puntualidad este efecto de no transmisión de una experiencia que se manifiesta en el recurso narrativo, dejamos apuntado aquí que la respuesta de Levi frente a tal efecto fue buscar la crudeza del recuerdo: frente al estereotipo, la descripción cruda del ultraje; frente al adorno retórico, el lenguaje directo. Así, como se ve, el lenguaje aparece al mismo tiempo como muro y como posibilidad.

De la experiencia de Auschwitz (y con ello no nos referimos solamente al año de reclusión, sino que incluimos también los tiempos de su escritura), en Levi permanecieron insistentemente ciertos sueños. Al respecto he de señalar que después de Freud, no veo la razón por la que los sueños, esos tan importantes desechos psíquicos, queden excluidos de las biografías y de las historias de los humanos. En efecto, los sueños son desechos psíquicos que matizan de real una experiencia. Los sueños de Levi, tenidos dentro del campo y repetidos afuera, no son sólo de él, pues remiten también a una experiencia colectiva: los sueños de los prisioneros en el lager. Son sueños que se repiten, sueños que están hechos de la necesidad más elemental, la fiereza del hambre, y del trozo de a libra que define lo humano: el hablar a otros. Sueños de Tántalo, quien fue castigado a estar sumergido con el agua hasta el cuello y cada vez que intentaba agacharse y beber, el agua se retiraba. Sueños-puente, entre la realidad y las imágenes: “Tengo los ojos cerrados, y no quiero abrirlos para no dejar ir el sueño, pero puedo percibir los ruidos: ese silbido lejano estoy seguro de que es real, no viene de la locomotora soñada, ha sonado objetivamente: es el silbido de la Decauville, viene de la cantera donde se trabaja también de noche” (2000:64).

Pero la mayor pesadilla de Levi es un sueño que atravesó su biografía: el sueño de narrar a otro y no ser escuchado. “Aquí está mi hermana, y algún amigo mío indeterminado, y mucha gente. Todos están escuchándome y yo les estoy contando precisamente esto: el silbido de las tres de la madrugada, la cama dura, mi vecino, a quien querría empujar, pero a quien tengo miedo de despertar porque es más fuerte que yo. Les

hablo también prolijamente de nuestra hambre, y de la revisión de los piojos, y del Kapo que me ha dado un golpe en la nariz y luego me ha mandado lavarme porque sangraba. Es un placer intenso, físico, inexpresable, el de estar en mi casa, entre personas amigas, tener tantas cosas que contar: pero no puedo dejar de darme cuenta de que mis oyentes no me siguen. O más bien, se muestran completamente indiferentes. Hablan confusamente entre sí de otras cosas, como si yo no estuviese allí. Mi hermana me mira. Se pone de pie y se va sin decir palabra” (Levi, 2000: 64).

La primera ocasión en que tal sueño apareció, Levi tenía 24 años y estaba recluido en el block 45 de Auschwitz; la primera vez que lo escribió fue en 1946, cuando intentaba describir las noches en el Lager. Variantes de ese sueño lo acompañarían a lo largo de su concentración en el campo. De alguna manera, extraña manera, preludiaba uno de los más frecuentes bordes de angustia que Levi viviría. Hacía 1979, después de haber recibido el premio Strega por su novela *La llave estrella*, Levi entró apasionadamente en polémica con las posiciones negacionistas y con la prensa (*Le Monde*, en Francia y *La República*, en Italia) que había dado cobertura a tales tesis. Para los negacionistas, los campos de concentración y el exterminio que allí se operaba eran rumores, una invención. Sorprendido, Levi se preguntaba ¿por qué periódicos tan leídos instalaban tales tesis en sus principales páginas? ¿Acaso comenzaba el olvido tan temido, acaso el sueño de que los otros se levantarían para no escuchar se había vuelto realidad? Según Myriamm Anissimov (2001: 433), autora de una de las biografías escritas sobre Levi, él “veía con angustia cómo poco a poco desaparecían los escasos testigos y cómo su sueño recurrente de Auschwitz se hacía realidad. Los interlocutores de los supervivientes que transmitían lo que habían visto no escuchaban, no comprendían”. Después del inicio de esta polémica, Levi viviría ocho años más y, en nuestra opinión, en las secuelas de lo que allí comenzó se encuentra uno de los motivos de su muerte.

En 1986, Primo Levi se acercó al tema del suicidio de los sobrevivientes de la experiencia concentracionaria. En *Los hundidos y los salvados* comentó el escaso número de suicidios producidos dentro de los campos de concentración; este dato le hizo pensar que no era la vivencia directa la que producía estos suicidios, sino su recuerdo, el

reencuentro con las aguas peligrosas de las imágenes fijas de lo vivido. Así, Levi constataba que fue mucho más frecuente el suicidio de los que habían sobrevivido cuando, por oleadas, los recuerdos retornaban. El suicidio, escribió Levi en un capítulo llamado *La vergüenza* que forma parte de su último testimonio, es un acto meditado, una elección que casi siempre se hace en respuesta a un sentimiento de culpabilidad. Ahora bien, dentro del campo no había opción de elegir y la culpa que acompañó a muchos sobrevivientes aparecía después de la liberación, cuando la conciencia de estar vivos y haber visto morir a muchos renacía con pavorosa lucidez racional. Levi no estuvo exento de ello, pero encontraba en su función de testigo una forma de salida, un modo de dar contorno al vacío de la muerte y de la tortura vista.

Primo Levi dedica varias páginas del escrito que comentamos antes a hablar sobre Jean Amery, otro escritor sobreviviente de Auschwitz, quien se había suicidado en 1978 y que publicó, en 1966, uno de los primeros testimonios sobre Auschwitz: *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Amery, que llegó a referirse a Levi como un “perdonador”, escribió que una vez que un hombre ha sido ultrajado por la tortura, la herida que por ello se abrió nunca se cierra y permanece siempre actuante. En forma por demás impactante, Amery afirmó que ser torturado en un determinado tiempo o momento equivale a ser torturado siempre, para toda la vida; el mundo subvertido del lager debía permanecer sin olvido, ni cicatrización y para ello debería de responderse golpe por golpe.

También Levi escribió con la intención de que no hubiera falsa cicatrización sobre la herida, para que no dejara de haber huella, de allí su estilo directo y crudo, de allí sus desacuerdos con la recreación artística de las experiencias concentracionarias. En sus obras, tanto Amery como Levi, luchan contra el olvido, pero a diferencia de Amery, Levi (1989: 117) consideraba posible vivir sin hacer pagar golpe por golpe. Así lo escribió: “quien se enfrenta a puñetazos con el mundo entero recupera su dignidad pero la paga a un precio altísimo, porque está seguro que será derrotado. El suicidio de Améry, ocurrido en Salzburgo, admite como todos los suicidios una interpretación nebulosa, pero a posteriori, el episodio de la derrota contra el polaco ofrece una versión”.

Un año después, el 11 de abril de 1987, Levi muere; su cuerpo cae por el cubo de la escalera del edificio donde siempre había vivido y en el cual, para ese momento, habitaba con su esposa, sus hijos, su suegra y su madre, anciana y enferma. La versión oficial de la muerte de Levi, y lo que se dijo inmediatamente después de esa caída, fue que había sido intencional, es decir que Levi se había suicidado. En la actualidad, la muerte de Levi, por la vía del suicidio, continúa manteniendo zonas de sombra, aspectos no del todo claros. Para Anissimov, quien hizo la reconstrucción biográfica más extensa de Levi, la versión de su suicidio es incuestionable. Sin embargo, para autores como Diego Gambetta esto es debatible. De allí, de la existencia de esta polémica, viene la razón por la cual se decidió en este trabajo entrecomillar¹⁷ la palabra suicidio, cuando nos referimos a la forma en que terminó la vida de Primo Levi.

No obstante, pese a las interrogantes que sobre la causa de la muerte de Levi aportó para este trabajo el artículo de Gambetta (2004, *Los últimos momentos de Primo Levi*), es necesario señalar que la versión oficial avaló el suicidio como causa real de la muerte del escritor italiano. Al difundirse por el mundo, esta versión de los hechos propició que se estableciera una relación causal entre el suicidio y la experiencia de Auschwitz, relación que se fijó en las mentes de manera fácil e inmediata por el prestigio que han alcanzado en nuestros días ecuaciones psicológicas de este tipo, como por ejemplo, que el acontecimiento traumático necesariamente permanecerá inamovible y causará la pena y la destrucción del que lo porta. Para mostrar lo antedicho, basta recordar cómo es presentado Primo Levi en la *Crónica del Holocausto*, texto en el que Louis Weber (2002: 628) intentó compendiar lo acontecido y donde se lee: “El suicidio de Levi de 1987 (a los 68 años) sirve de doloroso recordatorio sobre el prolongado impacto del Holocausto”.

Frente a la versión oficial del suicidio de Levi, la incredulidad fue la primera respuesta. En diarios de todo el mundo y entre las personas más allegadas a él, las preguntas corrían: ¿cómo es que un literato reconocido, cuyos testimonios y novelas

¹⁷ El propio Todorov en *Memoria del mal, tentación del bien*, se cuestiona y duda sobre el suicidio de Levi. Cf, pág 224. Ed.Península.

parecían constatar que había superado la experiencia traumática que marcó su vida, había optado por el suicidio?, ¿era realmente un suicidio o se había tratado de un accidente?, ¿qué quería decir Levi con su acto?, ¿a quién estaba dirigido? Aparentemente, sólo al parecer, tal incredulidad habría cedido cuando se hizo público el texto de la última llamada telefónica que Levi hizo a Elio Toaff y que este último dio a conocer diez años después, en el aniversario de la muerte de Levi. Toaff (en Anissimov, 2001: 534) afirmó que aquel 11 de abril de 1987, entre las diez horas y veinte y las diez y media, Levi le había llamado para decirle “no sé cómo seguir. Ya no soporto esta vida. Mi madre sufre de cáncer, y cada vez que miro su rostro, me acuerdo de aquellos hombres que yacían sobre las tablas de los jergones de Auschwitz”. Tal afirmación conjuntaba los datos de la vida de Levi, su presente y su pasado, al mismo tiempo que daba testimonio de que en los últimos momentos de su vida Levi se habría enfrentado a algo del orden del horror: el traslape de dos imágenes, la del rostro de los musulmanes, que era el rostro de Auschwitz, y la del rostro sufriente de su madre. La declaración del rabino Toaff parecía ser el elemento concluyente que podría avalar la versión del suicidio de Levi. Sin embargo, esta certeza presenta diversos cuestionamientos.

¿Por qué la hora de la llamada del Rabino Toaff está tan confusamente planteada en la biografía establecida por Anissimov? Ella sostiene que la hora de esa llamada fue entre las diez veinte y las diez y media de la mañana, sin embargo fija también el momento de la caída de Levi por el cubo de la escalera unos minutos después de las diez, tiempo establecido por el testimonio de la portera que había subido a dejarle el correo a Levi y que aún no alcanzaba a volver a la parte baja del edificio cuando el cuerpo del escritor ya se había estrellado en el fondo. Si las cosas ocurrieron como se ha dicho, la llamada en cuestión no pudo llevarse a cabo el día y a la hora mencionada por Toaff, ¡diez años después! Tal imprecisión temporal abonaría la tesis de Gambetta de que la caída de Levi se debió a un accidente: Levi se habría acercado al barandal para llamar a la portera, en ese momento sufrió un repentino mareo causado por las pastillas que tomaba en esos días. Pero, además, ¿por qué Toaff guardó silencio durante diez años? ¿Acaso el paso del tiempo no jugó en contra de la precisión de su memoria, sobre todo pensando en que él relató que la llamada se había producido en sábado, día en que muchas actividades,

entre ellas la de recibir y hacer llamadas telefónicas, no están permitidas en la tradición judaica?

Las cuestiones anteriores ponen en entredicho un dato fundamental en la tesis del suicidio de Levi: el de la existencia de una llamada inmediatamente anterior a la caída, llamada que, como ya hemos dicho, estaba fuertemente cargada de un horror que se presentaba en una superposición de imágenes. Si ponemos en duda tal dato, las interrogantes de Gambetta producen por lo menos dos cosas: reavivan la polémica aparentemente concluida y dirigen la pregunta sobre la muerte de Levi hacia otro lugar: ¿por qué, para una gran mayoría, incluida en ella los técnicos forenses, fue tan fácil considerarla un suicidio?, ¿acaso no se advierte ahí una asociación mecánica, promovida por la forma en que la sociedad toma la vieja pero actual huella de Auschwitz, entre la experiencia de concentración vivida y los suicidios de sus sobrevivientes?

Es cierto que el testigo, Primo Levi, vivía la dolorosa constatación de que Auschwitz (que de acuerdo a Agamben era para él un límite ético de la humanidad) sería olvidado: los otros, el Otro lo borraría de su historia y de sus pantallas, no como quien borra lo escrito a lápiz en un papel (es decir dejando huellas y reconociendo que algo ha existido), sino como cuando se borran palabras en la pantalla del computador (sin huella, sin arrugar la textura, como si nunca se hubiera escrito algo). Es cierto también que esta vivencia testimoniada y soñada con angustia por Levi nos enfrenta, y en nuestra opinión desgarraba a Levi, a la pregunta de si ¿puede alguien sobrevivir en un mundo donde sus recuerdos ya no encuentran lugar? Si bien la dureza de esta pregunta se encuentra ahí, también está el hecho de que, como pretendemos mostrarlo en los apartados siguientes, Levi había logrado tejer su experiencia en Auschwitz con otros tramos de su vida. Podemos afirmar igualmente que la misma desazón angustiada que le provocaba la posibilidad de ya no ser escuchado, lo llevaba a renovar el armazón con el que salió de Auschwitz: ser testigo, continuar diciendo.

El 7 de abril de ese mismo año, Primo Levi (en Anissimov, 2001: 529) le dijo a Bianca Guidetti, amiga de toda la vida, que no estaba deprimido por Auschwitz, "he

sobrevivido, he contado, he testimoniado”, aseguró. Con dicho comentario, Levi expresó que supo qué hacer con su experiencia en Auschwitz. Sin embargo, ¿qué hacer?, ¿qué escribir?, ¿qué contar frente a lo que esa experiencia, no la de él, sino la producida históricamente, debía ser para la cultura contemporánea? Aunque Levi vivía las dificultades para seguir siendo escuchado, no concluía que había llegado el momento de su silencio, en 1986 escribió (Levi, 1989: 173): “Para nosotros hablar con los jóvenes es cada vez más difícil. Lo sentimos como un deber y a la vez como un riesgo: el riesgo de resultar anacrónicos, de no ser escuchados. Tenemos que ser escuchados: por encima de toda nuestra experiencia individual, hemos sido colectivamente testigos de un acontecimiento fundamental e inesperado no previsto por nadie. Ha ocurrido contra las previsiones, ha ocurrido en Europa. Ha sucedido y, por consiguiente, puede volver a suceder: esto es la esencia de lo que tenemos que decir”.

Los testimonios de Levi continúan diciendo. En los siguientes apartados de este capítulo, y también en el capítulo IV, hablaremos sobre su escritura, sus posibilidades y sus límites. Sin duda, Levi no fue un Argón (un gas inerte que no crea compuestos con otros elementos), por el contrario, él buscó compartir la soledad de su experiencia. Así concluye Levi (1990: 252) su novela autobiográfica *El sistema periódico*: “Es la célula que en este instante, surgiendo de un entramado laberíntico de síes y noes hace a mi mano, sí, correr sobre el papel en una determinada dirección y dejarlo marcado con estas volutas que son signos: un doble disparo, hacia arriba y hacia abajo, entre dos niveles de energía, está guiando esta mano mía para que imprima sobre el papel este punto: éste.”.

2. Lenguaje en los campos.

Vivir una experiencia, hablar sobre ella y, probablemente, después escribirla, parece un itinerario común y un trayecto fácilmente reconocible por cualquiera. Sin embargo, esta apariencia tiene aquí una fuerza definitiva, ya que frecuentemente nos encontramos con violentos cortes en la supuesta tersura de tal trayecto: entre esos tres planos (vivir, hablar, escribir) no es posible un flujo unidireccional, entre ellos las

secuencias y el ritmo zigzaguea y/o se interrumpe. Tales cortes los podemos observar en la forma en que se habla, se escribe o se guarda silencio de la experiencia de la guerra, incluida en ella la experiencia concentracionaria.

En esa amplia zona gris en la que se vivió y se recuerda la guerra, la posición frente al lenguaje sobre los campos y en los campos es, dramáticamente, distinta. Desde la urgencia por narrar y dar testimonio que quedó en muchos de los sobrevivientes -efecto enigmáticamente materializado en Levi cuando decía que, de la experiencia de los campos, le había quedado una especie de preparación inconsciente para testimoniar-, hasta el casi absoluto silencio guardado por los testigos de la destrucción de las ciudades alemanas por parte de los aliados. Al respecto Sebald (2003: 22), escritor alemán fallecido en el 2001, apunta que “el catalizador, sin embargo, fue una dimensión puramente inmaterial: la corriente hasta hoy no agotada de energía psíquica cuya fuente es el secreto por todos guardado de los cadáveres enterrados en los cimientos de nuestro estado, un secreto que unió entre sí a los alemanes en los años posteriores a la guerra y los sigue uniendo más de lo que cualquier objetivo positivo, por ejemplo la puesta en práctica de la democracia, pudo unirlos nunca”.

Por un lado, la narración es un imperativo que da sentido a la sobrevivencia y a la secuencia histórica; por el otro, el silencio es una forma de protección contra la culpa, es, paradójicamente, la aceptación resignada de un castigo. Ninguno de los dos polos enunciados se reduce a un acto de voluntad, ni se agota en una lógica de valentía y/o de cobardía. Cuando Levi nos narra su preparación inconsciente para testimoniar se muestra sorprendido de ello, algo raro, nos dice, le ha pasado; algo de lo que sin duda se apropia, lo hace suyo, lo hace uno de sus oficios, pero que inicialmente le viene de otros sitios e, incluso, de otros ausentes. En el silencio del pueblo alemán frente al sufrimiento de su derrota y su destrucción, sobre el que se interroga Sebald, nos encontramos también algo que va más allá de una voluntad individual: una razón colectiva que, a costa de borrar la historia, permite seguir viviendo. “La reconstrucción alemana, entretanto ya legendaria y, en cierto aspecto, realmente digna de admiración después de la devastación causada por el enemigo, una reconstrucción equivalente a una segunda liquidación, en fases sucesivas,

de la propia historia anterior, impidió de antemano todo recuerdo; mediante la productividad exigida y la creación de una nueva realidad sin historia, orientó a la población exclusivamente hacia el futuro y la obligó a callar sobre lo que había sucedido” (2003: 16).

En el poliedro que es la devastación causada por la segunda guerra mundial, hemos enunciado sólo dos efectos: la necesidad de escribir y la obligación de guardar silencio. No es una cuestión de intensidad, de cantidad o de potencia lo que hace que se tenga uno u otro efecto; no lo es porque, tanto lo vivido en los campos de concentración como en el ataque de los aliados sobre las poblaciones alemanas, es equivalente en su dureza y crueldad. El infierno y el fuego son las palabras con las que se ha intentado empezar a imaginar ambas experiencias: el fuego sobre Hamburgo (abril de 1945), el infierno de la cámara de gas.

Si no es la intensidad cruel de la experiencia lo que marca diferencias, debemos entonces buscarlas en otro lado y uno de esos posibles lados remite a la existencia de ruinas y restos: la destrucción de las ciudades alemanas dejaba tras de sí los escombros, los desechos pulverizados de la arquitectura antes construida, la involución de una ciudad era palpable ante los ojos de todos, había, por lo menos si lo pensamos en términos colectivos, por dónde empezar. En el otro costado, el de la experiencia concentracionaria, es bien sabido que hubo el afán de no dejar huella, de desaparecer el rastro mismo del exterminio. Ese afán fue palpable en el uso del gas (inoloro, inodoro y aséptico), así como del crematorio que formaban parte del proyecto del Reich, acordado en Wannsee en enero de 1942. ¿A qué inesperados encuentros nos puede llevar seguir alguno de los hilos de este acontecimiento que, en voz de sus constructores, debía no sólo borrarse, sino cancelarse, suprimirse, volverlo mudo en la memoria individual y colectiva? En este punto, la voz del testigo, del memorialista como lo llaman algunos, es imprescindible; lo es porque materializa lo insoportable del vacío, al mismo tiempo que muestra la tensión entre lo posible de decir y su límite; frontera del decir, tensión que produce un acto: convertirse en escritor-testigo.

Primo Levi fue un testigo y, como tal, para cumplir la función de transmisión que se propuso, apeló al lenguaje hecho no sólo de escritura, sino también de testimonio oral. Es importante recordar aquí que en los últimos lustros de su vida, Levi agregó a su oficio de químico y a su trabajo como escritor, su constante hablar y dar conferencias sobre la experiencia que le tocó vivir en Auschwitz. La apelación subrayada está hecha de paradojas y contiene matices que es necesario precisar. En diferentes lugares de los testimonios de Levi se puede advertir la importancia que el lenguaje tuvo para él; importancia, si se puede decir así, con dos caras, con dos riberas. Por un lado, era fundamental, eso que, al resonar, al volver a traer recuerdos, le permitió atar un nudo entre el presente del campo y el pasado de su historia como el judío asimilado a la cultura italiana que era y con su biografía de gustos y placeres. La otra cara del lenguaje está conformada por sus límites, por su pobreza para representar lo que se vivía en el campo. Así, en la relación de Levi con el lenguaje distingo los siguientes matices:

- A) El lenguaje queda rebasado por la experiencia concentracionaria.
- B) El lenguaje es la bisagra fundamental en la transmisión de la experiencia y, por ello, es una vía que articula tiempos y posibilita la sobrevivencia y la subjetivación de una experiencia.

A) El lenguaje queda rebasado por la experiencia concentracionaria.

En los testimonios de Levi, como en los testimonios de otros sobrevivientes de guerra, el lenguaje ocupa un lugar a la vez central y paradójico. Central porque a él se ha recurrido como único recurso posible para hacer transmisible una experiencia y paradójico porque, si bien a veces evoca, hace nudo, entreteje hilos (por ejemplo, el presente de la experiencia, el momento anterior a ella y el porvenir posible), el lenguaje es, en su otra cara, una estructura a la que la experiencia de Auschwitz hace mostrar su incompletud para representar, aunque sea pálidamente, una experiencia atravesada por la crueldad y el trazo de ser única en la historia.

En los testimonios de Levi tal dificultad es enunciada, una y otra vez, en distintos trozos de la experiencia por él vivida. Dar testimonio mediante el lenguaje y, al mismo tiempo, mostrar su incompletud, me permiten afirmar que Levi representa a todo sujeto hablante que se encuentra al mismo tiempo metido y utilizando las redes del lenguaje, pero también sufriendo con él y por él. En los testimonios que estudiamos, la incompletud del lenguaje está presente sobre todo en tres trozos de experiencia: la nominación de sensaciones, la figura del musulmán y la cristalización de enunciados estereotipados que funcionan como clichés.

Todo comienza por lo más elemental: nombrar las sensaciones, acomodar un signo a ese algo que emerge del cuerpo y del que, precisamente por ello, se hace imposible huir de sus efectos, de su presencia. Una y otra vez encontramos en los testimonios revisados, que recordémoslo fueron escritos a lo largo de cuarenta años, palabras como las que cito a continuación:

Octubre de 1944: “Decimos ‘hambre’, decimos ‘cansancio’, ‘miedo’ y ‘dolor’, decimos ‘invierno’ y son otras cosas. Son palabras libres, creadas y empleadas por hombres libres que vivían, gozando y sufriendo, en sus casas. *Si el Lager hubiera durado más, un nuevo lenguaje áspero habría nacido; y se siente la necesidad de él* para explicar lo que es trabajar todo el día al viento, bajo cero, no llevando encima más que la camisa, los calzoncillos, la chaqueta y unos calzones de tela, y, en el cuerpo, debilidad y hambre y conciencia del fin que se acerca”. (Levi, 2000: 131).¹⁸

En *Los hundidos y los salvados*, escrito en 1986, en referencia al año que Levi paso en Auschwitz, éste escribió: “el alemán del lager era una lengua aparte: para decirlo precisamente en alemán, era *orts-und zeitgebunden* ligada a un lugar y un tiempo (...) proponiendo siglas (...) Es obvia la observación que donde se violenta al hombre se violenta también al lenguaje (...) La carencia de sufrimiento, *la aceptación del eclipse de*

¹⁸ Las cursivas son mías.

la palabra, era un síntoma fatal: señalaba que la indiferencia definitiva se estaba aproximando. (Levi, 1989: 85-88).¹⁹

En los párrafos antes citados, se advierte que la reflexión sobre lo que ocurre con el lenguaje en situaciones de violencia extrema no es ajena a los testimonios de Levi. En el primer fragmento, la situación de crueldad imperante devela que hay algo que el lenguaje aprendido, el lenguaje de los hombres libres, como decía Levi, no puede enunciar; ello es la clara muestra de la no totalización simbólica en la que los humanos nos debatimos. En el segundo párrafo, no se habla de la imposibilidad del lenguaje, más bien se subraya que el lenguaje hasta entonces construido, queda roto por la misma acción violenta de los hombres sobre los hombres. En cierto sentido el nazismo, al designar constantemente a las cosas, los procesos y los sujetos con siglas, números y eufemismos, pretendió no sólo dejar de llamar a las cosas por su nombre, sino cortar de raíz la relación del sujeto con el lenguaje. A continuación, las palabras de Levi se sumergen en el individuo mismo que ha sido arrasado por la violencia operada en el cuerpo que siente y en el lenguaje; vale la pena volver a subrayarlo: eclipse de la palabra que era el síntoma de que la indiferencia llegaba. La indiferencia, el marasmo, la no distinción de nada. No en balde Carlo Guzzetti (2000: 74) escribió que “el campo de concentración por la acción de su maquinaria, opera un virtual aplastamiento de la subjetividad”.

Evidentemente Levi no compartió el optimismo de Jorge Semprun, escritor español que también ha testimoniado sobre su experiencia en los campos de concentración alemanes y para quien sí es posible, por la vía de la recreación literaria, transmitir toda experiencia. En *La escritura o la vida*, testimonio escrito en 1995, frente a la pregunta ¿podrá contarse alguna vez lo ocurrido en los campos nazis?, Semprun (1990: 25) planteó: “La realidad está ahí, disponible. La palabra también (...) Sólo alcanzarán esta sustancia, esta densidad transparente, aquellos que sepan convertir su testimonio en un objeto artístico, en un espacio de creación. O de recreación. Únicamente

¹⁹ Las cursivas son mías.

el artificio de un relato dominado conseguirá transmitir parcialmente la verdad de un testimonio (...) Siempre puede decirse todo, el lenguaje lo contiene todo”.

Si Levi y Semprun tienen opiniones diferentes sobre la posibilidad enunciativa del lenguaje, tampoco comparten el optimismo en lo que concierne al papel que la recreación artística puede tener en la transmisión de la experiencia concentracionaria. En diversos momentos de su vida, Levi argumentó que los testimonios sobre los campos debían ser escritos en forma cruda y directa. Al respecto, Anissimov (2001: 346) establece que “tampoco el aspecto literario era su meta. Buscaba un estilo preciso, conciso, claro, que equiparó a los informes de fin de semana que se hacen regularmente en las empresas”. Aunque es claro que esta descripción no abarca ni define la totalidad de la obra de Levi, sí nos advierte de las dificultades provocadas por un exceso de metáforas y florituras para, como él decía, escribir sobre experiencias donde el lenguaje y el cuerpo han sido violentados. La polémica aquí brevemente descrita sigue abierta.

Pero, pese a las diferencias de opinión entre Levi y Semprun, existe también una pregunta fundamental que ambos comparten y que Semprun expresó con claridad: los escuchas de los testimonios, sus lectores, ¿acaso están dispuestos a oír todo, a imaginar todo?, ¿tendrán la paciencia, la pasión, la compasión, el rigor necesarios? Este fue un cuestionamiento que para Levi forma un trazo fundamental en sus sueños de angustia y en su función como testigo.

En lo que atañe a la figura del musulmán, segundo de los límites planteados al lenguaje por Levi, hay que decir algunas cosas. Después de la imposibilidad de nominar sensaciones, la incompletud del lenguaje encuentra su plena crudeza en el intento de descripción de la experiencia de aquellos prisioneros llamados musulmanes. Levi, al igual que otros memorialistas de los campos, escribió sobre ellos, tanto en su primer testimonio (1946), como en el tercero (1986). De hecho, el título *Los hundidos y los salvados* de uno de los capítulos del primer testimonio y de la totalidad del tercero, fue elegido pensando en dos cosas: por un lado en los musulmanes, los hundidos, y, por otro, en los sobrevivientes, los salvados. En mi opinión, todos los testimonios de Levi están atravesados por esta tensión existente entre hundidos y salvados, por la marca que los

musulmanes imprimieron en los sobrevivientes. Levi decía que eran ellos, los musulmanes, los que poblaban su memoria y que era por ellos precisamente que se había impuesto el deber de testimoniar su experiencia.

Los musulmanes eran hombres que habían sucumbido a la regla del campo: convertirse rápidamente en desechos, cuerpos que se arrastraban, despojados de toda huella de pensamiento. Ryn y Klodzinsky (en Agamben, 2000: 43) hicieron la siguiente descripción de estas personas: “En esta fase los enfermos se hacían indiferentes a todo lo que pasaba a su alrededor y se ponían al margen de cualquier relación con su ambiente. Si todavía estaban en condiciones de moverse, lo hacían como a cámara lenta, sin flexionar las rodillas. Dado que su temperatura bajaba normalmente por debajo de los 36 grados, temblaban de frío. Si se observaba de lejos a un grupo de estos enfermos, se tenía la impresión de que eran árabes en oración. De esta imagen surgió la definición usada normalmente en Auschwitz para indicar a los que estaban muriendo de desnutrición: musulmanes”. Para Levi (2000: 96), la situación de los musulmanes no eran la excepción del campo sino su regla, habían visto a la Gorgona y no podrían volver para contarlo: “Se duda en llamarlos vivos. Se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla”. Es precisamente sobre ese no poder “volver para contarlo”, que aparece la paradoja del testigo, es decir del escritor de la experiencia contenida en el límite de lo que se puede decir.

En la experiencia del musulmán y la imposibilidad de Levi para contarla, se inserta la función del testigo y del testimonio; se trata de una función paradójica porque el testigo, queriendo registrar y transmitir lo vivido, se topa con algo que, siendo existente, no encuentra autor ni sujeto que lo pueda enunciar, se topa con una laguna intestimoniable que, sin embargo, define su función. La experiencia del musulmán es el límite y la esencia del testigo. Sin embargo, frente a este límite del lenguaje tan presente en los testimonios de los sobrevivientes de los campos, es necesario distinguir tres cosas: no se trata de las dificultades para transmitir a otros una experiencia que por ser propia es única, se trata, más bien, de un límite de la estructura misma de la lengua que tampoco habrá que confundir con la mitificación, advertida por Agamben, en que caen aquellos que afirman que lo ocurrido en Auschwitz es inenarrable; mitificación que podría tocar

los mismos hilos que los oficiales nazis arrojaban a la cara de los concentrados cuando les decían que no saldrían vivos del campo y que, además, si sobrevivían nadie les creería lo que pudieran contar.

En su estudio sobre Auschwitz, Agamben (2000: 32) sostiene que “decir que Auschwitz es indecible o incomprensible equivale a *Euphemein*, a adorarle en silencio, como se hace con un dios; es decir, significa a pesar de las intenciones que puedan tenerse, contribuir a su gloria. Nosotros por el contrario, no nos avergonzamos de mantener fija la mirada en lo inenarrable. Aun a costa de descubrir que lo que el mal sabe de sí, lo encontramos fácilmente también en nosotros”. Esta triple diferenciación (entre la transmisión de la experiencia propia, las lagunas en la propia estructura de la lengua y el efecto político del mito de lo indecible) me lleva a sostener que, frente a la desproporción de la maquinaria que se instaló en Auschwitz y que, como lo señaló Gunther Anders en su texto *Nosotros los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann* (2001), crea un abismo en la posibilidad de la representación humana, la escritura testimonial y su lectura van construyendo referentes que permiten hacer consistente un cuerpo, bordear el horror, es decir hacer funcionar un real dentro de los carriles imaginarios y/o simbólicos; por ello es que es preciso seguir hablando y narrando.

Ahora bien, a los dos aspectos en los que Levi encontró un límite del lenguaje (la nominación de las sensaciones y la experiencia del musulmán), habría que agregar un tercer aspecto: el horror a la normalidad asumida del campo. Con ello pasamos al tercero de los límites al lenguaje enunciados líneas arriba, es decir al estereotipo-cliché. Con normalidad no nos referimos a la cotidianidad de la vida diaria o a la excelente descripción que, de tal transcurrir, Levi llamo la *Zona gris*. Nos referimos, más bien, a puntos de la experiencia relatada donde las actividades habituales y corrientes, como salir del “trabajo” por ejemplo, se hacían y eran referidas ellas casi como si el horror circundante no existiera. Esos puntos están claramente mostrados en las palabras de Nyszli, integrante de las escuadras especiales que presencié un inusitado partido de fútbol jugado entre las escuadras especiales y los miembros de la SS; un partido que

contó con público, porras y apuestas. Ese partido no fue, ni es, un oasis en medio del desierto; por el contrario, podríamos decir que es el desierto del acostumbramiento a la crueldad extendiéndose. Al respecto y en primera persona, Agamben (2000: 25) dice: “pero para mí, como para los testigos, este partido, este momento de normalidad, es el verdadero horror del campo. Podemos pensar, tal vez, que las matanzas masivas han terminado, aunque se repitan aquí y allá, no demasiado lejos de nosotros. Pero ese partido no ha acabado nunca, es como si todavía durase sin haberse interrumpido”.

De este modo, al horror de las masacres se le sumaba el horror de la normalidad. Considero que esos hechos que emergieron allá son de vital importancia para nuestros oficios porque, en efecto nos podemos preguntar, ¿cómo escribir? y acaso tendríamos que agregar ¿cómo enfrentar clínicamente, pintar, filmar, dibujar el horror de lo normal? Paradójicamente, lo monstruoso, por su desmesura, por su desproporción, invita a intentar capturarlo en las redes de los signos, a usar frente a ello el pincel, la cámara y/o el alfabeto. Pero, repito, ¿cómo escribir la normalidad del horror? Siguiendo esta pregunta me permito hacer un rodeo para describir algunos aspectos del lenguaje utilizado por Adolf Eichmann y la normalidad monstruosa.

En 1961, tras su captura un año antes en Buenos Aires, Adolf Eichmann, encargado durante el régimen Nazi de las deportaciones hacia los campos de concentración y exterminio, fue juzgado en Jerusalén y condenado a muerte. Hay que recordar aquí que, en casi todos los testimonios de los sobrevivientes de guerra revisados, el traslado en tren ocupa un lugar fundamental entre los horrores vividos y en el quiebre del mundo que en ellos se efectuaba. Si bien, en la mayoría de los casos encontramos el alarido y la angustia de los trasladados, también se ha hablado de la forma de operación y de organización que estos traslados implicaban; operación y administración que Eichmann organizaba. Uno de los testimonios a los que nos referimos, es el que hizo el historiador Raúl Hilberg para Claude Lanzmann (2003: 143): “esta es la orden de ruta no. 587, típica de los trenes especiales. Debajo decía reservado para uso interno. Y el hecho de que sobre este documento, relativo a los trenes de la muerte, no aparezca la palabra secreto, me resulta muy extraño. Pero, pensándolo bien, el término secreto hubiera

inducido a los destinatarios a preguntarse, a plantear tal vez más preguntas; hubiera llamado la atención. Ahora bien, la clave de toda operación en el plano psicológico estaba en no nombrar jamás lo que estaba a punto de realizarse. No decir *nada*. *Hacer las cosas*. *No describirlas*. De ahí, el: ‘reservado para uso interno’.

Cuando Agamben (1996: 25) se pregunta sobre la comunidad que vendrá, menciona a Eichmann como un hombre que, buscando servirse de su propia impotencia, fue “tentado por el mal propio del poder del derecho”. Con ello el autor alude a una nueva figura del mal, ya no la del demonio (propia del siglo XIX), sino otra hecha de una mezcla arriesgada y terrible de aniquilación de la impotencia, por la vía de la obediencia absoluta a la ley y al derecho. Por su parte, Hannah Arendt (1999: 79) en su trabajo *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* que sirvió de referente para la película *El especialista, retrato de un asesino moderno*, hizo notar que “Eichmann era verdaderamente incapaz de expresar una sola frase que no fuera un cliché”. Según la autora, esta utilización de clichés no abandonaría a Eichmann ni en la hora de su muerte y sobre ello trata el film de Rony Brauman y Eyal Sivan.

La gente que acudió al juicio de Eichmann buscando encontrar en él la figura clásica del monstruo (desmesurado, desproporcionado, con la irracionalidad desorbitándole los ojos), debió haber sentido, por lo menos, alguna punzada de decepción porque Adolf Eichmann no correspondía a tal descripción; aunque parezca gracioso, él no es buena materia para el horror *gore*. Pulcro y seco, ajustadito a su esqueleto y poco intrusivo con sus manos y su cuerpo en el espacio inmediato, Eichmann parece más el portero de cualquier edificio de lujo que el firmante de las ordenes de deportación que llevó a millones de seres humanos al exterminio.

El término cliché remite a la producción en serie de palabras y a la posibilidad infinita de reproducción de copias. Las palabras sufren dos movimientos que se pueden catalogar de inversos. Por un lado se vacían de sentido y se fijan estereotipadamente, por el otro, adquieren el tono de fórmulas que, de boca en boca, parecieran decir el todo de lo que enuncian. Cuando Arendt habla de Eichmann como alguien que se sostiene en clichés se refiere a varias cosas: a su repetida respuesta de que él sólo obedecía órdenes, a la

utilización constante de frases célebres y al insistente machaqueo sobre enunciados hechos que guardaba en la memoria y que remitían siempre a acontecimientos importantes para él. Un poco más allá del lenguaje, Arendt encuentra el cliché en un molde que la persona de Eichmann reproducía, un molde plano y sin caras diversas, una especie de vacuidad sin fondo. Arendt (1999: 417) subraya: “Lo más grave en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos, ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales”.

Seco en su lenguaje, Eichmann ve pasar frente a él a los ciento once testigos que desfilaron en el juicio de Jerusalén. La lluvia de palabras escuchadas y expuestas no cambió en nada su actitud; era como si entre él y los testigos hubiera algo más que el gabinete de cristal que lo resguardaba porque, continuando con Arendt (1999: 417), “estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros y, por ende, contra la realidad como tal”. Esa protección implicaba que las razones de Estado, imperantes en el momento de los crímenes, constituían por sí mismas una razón total y absoluta; eran una especie de negación de cualquier otredad y eso le servía a Eichmann como resguardo porque, al no haber otros, deducía que todos los alemanes actuaban igual, que no había uno que se diferenciara. Así, no existía, a los ojos de Eichmann, el rebelde que protagonizara su revuelta creando huecos, separaciones, trazos de diferencia en su conciencia y en su mentalidad. Una ley era una ley que no admitía excepciones, de modo que el panorama adquiría la forma de un “todos somos iguales” y, por lo tanto, no había necesidad de justificar los actos y la obediencia. Pieza de un engranaje donde a nadie se le reconocía como autor de sus actos, Eichmann ignoró las pequeñas historias de desobediencia civil, de rebeldía y colaboración que algunos alemanes tuvieron con las víctimas de la persecución nazi, e incluso le era imposible imaginarse situaciones de supuesta incapacidad administrativa que impidieran que los trenes y las leyes funcionaran. Todos esos actos implicaban la posibilidad de elegir, nombraban la fractura en el mal absoluto; había, los hubo, momentos donde otra acción, otra decisión se hizo posible.

Párrafos arriba mencioné que Arendt aseguraba que Eichmann era incapaz de hablar sin clichés; la autora se refiere con ello a la afirmación que el propio Adolf había hecho: mi único lenguaje es el burocrático, dijo en el transcurso del juicio. Esta afirmación y tal sequedad del lenguaje me obligan a preguntar, pero ¿acaso hay alguna subjetividad en juego detrás del lenguaje burocrático?, ¿hay un atrás de sentido o sin sentido, un anverso y un reverso en el cliché? No se trata sólo de la pobreza de lenguaje advertida en algunos medios (se dice que hablamos con muy pocas palabras); el cliché eichmanniano hay que situarlo más allá, en una época (aquella de mediados del siglo pasado y ésta de las invasiones bárbaras²⁰, recordando aquí al cineasta canadiense Denis Arcand, lo mismo que a nuestro conocido Sigmund Freud) en la que se intentó, y en cierto sentido aun se intenta, reducir el caos de recuerdos y la diversidad de significados que el lenguaje aporta al signo aséptico y puro, a la maquinaria burocrática y científica.

En uno de los apéndices de *Si esto es un hombre*, escrito en 1976, Levi (2000: 209) se refiere a Eichmann y a lo monstruoso: “Los monstruos existen pero son demasiado pocos para ser realmente peligrosos; más peligrosos son los hombres comunes, los funcionarios listos a creer y obedecer sin discutir, como Eichmann, como Hoess, comandante de Auschwitz, como Stangl, comandante de Treblinka, como los militares franceses de 20 años más tarde, asesinos en Argelia, como los militares norteamericanos de treinta años más tarde, asesinos en Vietnam”.

²⁰ En 1930 en su texto sobre el malestar en la cultura al preguntarse por qué culturas muy semejantes entre sí desarrollan enconadas y fratricidas luchas Freud enunció el problema del narcisismo de las pequeñas diferencias y utilizó la expresión “el espanto de las invasiones bárbaras”. Por su parte Denis Arcand, cineasta canadiense, filmó en dos películas y dos momentos distintos (*La decadencia del imperio americano* en 1986 y *Las invasiones bárbaras* en 2003) un fresco sobre los desencantos y placeres de una generación en la moderna y primer mundista Canadá. En Freud lo que estaba por venir, la violencia contra el que es distinto estaba presente. En Arcand se describe la “caída de las ideologías” y hace una específica referencia a Primo Levi

B. El lenguaje es la bisagra fundamental en la transmisión de la experiencia y, por ello, es una vía que articula tiempos y posibilita la sobrevivencia, así como la subjetivación de una experiencia.

En un texto que recoge las ponencias presentadas en el coloquio *Shoah, memoire et ecriture: Primo Levi et les dialogues de savoir*, celebrado en mayo de 1996, Walter Geerts (1996) presenta un artículo titulado *Primo Levi y el agujero en la memoria*. En aquel texto Geerts constata que gran parte de los testimonios de los sobrevivientes presentan la particularidad de estar escritos en presente, es decir que en la mayoría de ellos hay un corte en la declinación temporal, una cierta ausencia de articulación de lo narrado (la experiencia vivida en el campo) con el pasado de quien relata o con su futuro; es como si la triple declinación verbal en que vivimos (pasado-presente-futuro) fuera reducida a una simple exposición de la experiencia presente.

Este énfasis en el presente verbal se produce pese a que los testimonios son escritos un año, dos décadas o cuatro décadas después de los acontecimientos vividos. Así, cuando Levi escribe sus testimonios, lo hace como si estuviera en Auschwitz y como si entre el Levi que escribe un testimonio y el Levi prisionero se operara un plegado que buscara mimetizar al testigo memorialista con el prisionero. Con ello no se quiere decir que en los testimonios analizados no existan referencias a lo que Levi era antes de la experiencia concentracionaria, nos referimos más bien a que en el momento en que Levi escribe sus testimonios, y esto es particularmente notorio en el primero de ellos *Si esto es un hombre*, se coloca en el presente de la experiencia del campo.

En torno a lo anterior, cabe precisar que en el hombre que ingresaba al campo, al ser despojado de referentes simbólicos (el nombre propio, la lengua, los objetos personales) y de sus soportes imaginarios (sus vestidos, su cabello, sus pelos, sus espejos) se producía un corte en el tiempo, una especie, como lo dice Geerts de agujero en la memoria; pero un agujero no vacío sino lleno, con todo lo paradójico que esto pueda parecer: agujero lleno de Auschwitz que, como tal, deshilvanaba la relación del prisionero con su propio pasado. Auschwitz, ese que antes de subir al tren de los deportados era un término vacío de significado para Levi, un lugar en la tierra sin significación alguna para él, se convertiría en el transcurso de la experiencia vivida en la

única realidad existente, en lo único posible, en el espacio donde la contingencia era borrada y se afirmaba el imperio de la necesidad.²¹

Así, si en el campo de concentración no había elección posible y si, como lo estudia Agamben, la lucha entre posibilidad e imposibilidad propia del espacio humano no se producía más, entonces el campo de concentración era un espacio donde sólo quedaba sobrevivir y, para ello, la imposición de borrar la relación con el pasado era absoluta. Levi escribió que, aunque algunas veces se reflexionara y se recordara, era mejor no hacerlo, porque volver a la realidad cruda del campo producía un dolor aún más insoportable e inenarrable. En 1946, en el capítulo dedicado a Krauss, un húngaro compañero de Levi en 1944, nuestro autor (Levi, 2000: 140) escribió: “Ahora partimos. El kapo canta el paso con voz fuerte: ‘Links, links, links’; al principio duelen los pies, poco a poco uno se calienta y los nervios se distienden. También hoy, también este hoy, que esta mañana parecía invencible y eterno, lo hemos perforado a través de todos sus minutos, ahora yace concluido e inmediatamente olvidado, ya no es un día, no ha dejado rastro en la memoria de nadie. Lo sabemos, mañana será como hoy: quizás llueva un poco más o un poco menos, o quizás en vez de cavar vayamos al carburo a descargar ladrillos. O mañana también puede acabarse la guerra, o nos matarán a todos nosotros, o seremos trasladados a otro campo, o se realizarán algunas de las grandes innovaciones que, desde que el lager es lager, son incansablemente pronosticadas como inminentes y seguras. ¿Pero quién podría pensar seriamente en mañana? (...) La memoria es un instrumento curioso: desde que estoy en el campo me han bailado en la cabeza dos versos que ha escrito un amigo mío hace mucho tiempo: hasta que un día... no tenga sentido decir mañana (...) Aquí es así. ¿Sabéis cómo se dice “nunca” en la jerga del campo? ‘Morgen frûh’, mañana por la mañana”.

En esta larga cita se observa el uso del presente, se trata de una utilización que parece no estar anudada a nada y que muestra, tanto el plegado del escrito al acontecimiento en el que Levi muchas veces insistió, como el recuerdo de una poesía entrelazada con el lenguaje del campo donde mañana es igual a nunca. Esta referencia a

²¹ Con ello nos referimos a reducir al sujeto humano a pura biología.

la poesía es retomada por Levi en otro momento con efectos radicalmente distintos; me refiero a cuando evoca a Dante, evocación a la que tituló *El canto de Ulises*.

Azorado y observando meticulosamente, Levi se permitió, por lo menos en un momento de su estadía en el campo, dejarse llevar por la evocación poética de Dante del canto XXVI del *Infierno en La Divina comedia*, elogiando de este modo el lenguaje, aunque ello no le impidió realizar un cuestionamiento radical: las palabras no podían representar la experiencia hecha cuerpo sufriente en el campo, tampoco terminaban de registrar el tiempo del hombre convertido en cosa para el hombre, forma en como Levi definió la experiencia concentracionaria. De esta manera, Levi presentó lo que es una encrucijada contemporánea: si bien el lenguaje es lo único que tenemos, ello no es suficiente.

Como ya lo habíamos comentado, en el agujero negro de Auschwitz algo quedaba excluido en el plano del tiempo: el antes y el después no presentaban enlaces, lo vivido se remitía a un presente en el que signos y referentes simbólicos habían caído. Claude Rabant (1996) llega a decir que allí ni siquiera la muerte es un instante propio que escanda el último instante del instante precedente; se trataba entonces de un presente sin la alteridad que el tiempo implica. A pesar de que eso era la vida común en el campo, se pueden reconocer momentos en que la trama de una historia volvía a tejerse. A esto, en 1986, Levi le llamo “atar un nudo”, refiriéndose al efecto que tuvo en él la conversación que sostuvo, más de 40 años antes en Auschwitz con Jean Samuel, joven prisionero francés con el que entabló contacto un día en que raspaba y limpiaba el interior de una cisterna subterránea.

Antes de proseguir con el relato del recuerdo que hemos mencionado, conviene hacer una precisión sobre el tiempo en que el mismo fue vivido, recordado y escrito. La conversación se produjo en 1944 durante la reclusión en Auschwitz; Levi la escribe en 1946, pocos meses después de su liberación, como parte de *Si esto es un hombre*, testimonio que fue editado por primera vez en 1947, pero que alcanzó un mayor índice de lectura a partir de la década de 1960. En 1986, en el tercer testimonio *Los hundidos y*

los salvados, en el seno de una reflexión sobre la utilidad que la cultura tuvo para la sobrevivencia en los campos de concentración, Levi recupera la vivencia con Jean Samuel y la evocación poética que junto a él tuvo de Dante cuarenta y dos años antes. En medio de esas fechas se encuentra la correspondencia que Levi sostuvo con aquel prisionero, también sobreviviente de Auschwitz y que escribió en 1996 su evocación personal sobre Levi y la amistad que con él sostuvo.

La anterior ubicación cronológica nos sirve para dos cosas: en primer lugar para marcar la perdurabilidad que un hecho adquiere como registro psíquico, y, en segundo lugar, para señalar la diferencia en el estilo con el que Levi escribe este recuerdo. En lo que atañe a esto último, a diferencia de la estructura general de *Si esto es un hombre*, en el capítulo denominado *El canto de Ulises* Levi escribe, no en el presente del campo, sino en el presente del hombre que escribe un testimonio, es decir a partir del lugar y del tiempo del testimonio mismo y teniendo como punto de anclaje el momento de escritura. De esta manera, algo del plegado que habíamos mencionado entre acontecimiento y relato del mismo cede y configura otra cosa. Considero que este fragmento del escrito y sus diferencias con el resto del testimonio, no indican sólo un cambio de estilo literario, sino también la modificación en la posición del sujeto Levi. Dicho cambio se observa en el anudamiento temporal que este recuerdo escrito expresa y que nos permite pensar que el aplastamiento subjetivo que la violencia nazi engendró, y que está presente en cualquier violencia ejecutada sobre un otro inerme, queda momentánea y mínimamente desmontado. Así, la subjetividad no está aplastada, sino que adquiere forma y masa, tiempo y trazo de reconocimiento.

Para Levi, ese canto de Ulises fue importante en su triple existencia: como acontecimiento, como recuerdo y como escrito. Tan fue así, que en 1986, un año antes de su muerte, Levi (1989: 119) escribió: “Habría dado verdaderamente el pan y el potaje, es decir, la sangre, por salvar de la nada aquellos recuerdos que hoy, con el soporte seguro del papel impreso, puedo refrescar cuando quiera, y gratis, y que por eso parecen valer poco”. La escritura de ese recuerdo y los tiempos en que se hizo constituyen uno de los ejes con los que Levi fabricó un nudo, es decir un ligamen, un enlace, una

intersección. El recuerdo por el que Levi prometió no olvidar a Jean Samuel es el siguiente: en el verano de 1944 Levi sostuvo, por segunda ocasión, una conversación con Jean Samuel (apodado el Pikolo). Jean Samuel era el prisionero francés más joven dentro del grupo de prisioneros que conformaba el Kommando en el que Levi se encontraba; además era el encargado de ir por la sopa de todos los días al puesto de distribución. Aquel día, Levi acompañó a Jean Samuel por el cazo de sopa que serviría de alimento a los prisioneros del Kommando Químico. En el trayecto, Jean Samuel impresionó a Levi porque habla alternada y naturalmente en francés y en alemán. Ante tal hecho, Levi pensó que le gustaría enseñarle italiano y se lo propone a Jean Samuel, quien acepta. En ese instante, Levi recuerda de pronto y sin saber porqué, el canto XXVI del infierno de Dante es decir el canto de Ulises.²² Inicia así un momento de transmisión y de pasaje: del italiano al francés, de Levi a Jean Samuel y de ambos a la situación que Dante evoca; pasan de todo lo anterior a la dura mirada del Kapo vigilante y a la formación en fila para recibir la ración de sopa diaria.

El recuerdo de Levi de aquel canto de *La divina comedia* está marcado por varias cosas. Es un recuerdo intempestivo que aparece de pronto y sobre cuya aparición Levi no puede dar razón. Es, también, un recuerdo que contiene agujeros, olvidos y equivocaciones: Levi olvida la secuencia de los tercetos del canto y sustituye lo olvidado por otro verso que él mismo produce. Así mismo, es un recuerdo que produce una visión: la visión de un mal absoluto que provoca un intenso deseo de ser transmitida y compartida con su joven compañero de trayecto. De este modo tenemos, vale la pena subrayarlo, un recuerdo que aparece de repente, que tiene cortes en su textura y que arroja al que lo tiene a una visión; todo ello con la presencia de otro al cual se quiere transmitir algo, algo que va más allá de enseñarle una cuantas palabras de la propia lengua. Toda esta secuencia y su estructura hecha de agujeros y consistencias, hace precisamente por ello recuperar la deriva de una historia. Se trata, pues, de un momento puntual en que una trama se restablece.

²² Por lo menos en otros dos momentos importantes dentro de la escritura de Levi, aparece la figura de Ulises: en su poema *El sobreviviente* y en su antología *La búsqueda de la raíces*, texto en el cual Levi nos presenta los escritos de otros autores que más le influyeron.

Pero detengámonos un poco más en la secuencia y la estructura de lo recordado (escrito por primera vez un año después de haberlo vivido y, por segunda ocasión, cuatro décadas más tarde, cuando el joven Levi de veinticinco años se había transformado en un hombre de sesenta y ocho). El de Ulises es el canto número XXVI del octavo círculo y el octavo foso del infierno de *La Divina Comedia*. Seis siglos separan la obra de Dante del momento narrado por Levi. No obstante, hay similitudes entre una y otra narración. Pero no se trata sólo de la equiparación del infierno de Dante al infierno de Auschwitz, sino que también el tema del trayecto y la transmisión permiten ciertas analogías. Virgilio va con Dante por los círculos del infierno que se muestra a los hombres en grandes lenguas de fuego. Levi y Jean van, dentro del campo, de un lugar a otro, en un espacio desde el cual se veían las chimeneas por donde salían las cenizas de los cuerpos calcinados. Levi piensa en ese contexto que le alegraría enseñarle italiano a Jean Samuel y en tal momento aparecen dos cosas: un trozo de la cultura italiana en la memoria de Levi para ser enseñada y traducida, y una pregunta, ¿por qué recordó a Dante, por qué ese canto, por qué precisamente ese? Una pregunta que hace emerger a Levi del fondo mimético en que el campo sumía a los individuos.

Según la edición de *La divina comedia* de Angel Chiclana de la colección Austral, el XXVI canto trata de “amarga ironía sobre la fama de Florencia. En el octavo foso encuentran a los falsos consejeros; no se trata de los que engañaron a aquellos a los que aconsejaban, sino de los consejeros del engaño. Como los ladrones del círculo anterior habían robado cosas materiales, estos han robado a otros su integridad moral. La utilización del fraude con finalidad política provoca en Dante una cierta admiración, como veremos cuando encontremos a Ulises. El engaño para conseguir el triunfo de la patria es moralmente punible, pero no vemos claramente en Dante la hostilidad que manifiesta cuando trata de otros tipos de engaño”.

Pero en la conversación que sostiene con el *Pikolo*, no es el engaño el tema en el que Levi queda, por decirlo así, suspendido e interrogado. El punto crucial por el cual Levi dice renunciaría hasta la sopa de ese día es aquel que le permita cubrir sus olvidos. Levi declama los versos en italiano y traduce para Samuel. En esa secuencia aparecen

por lo menos tres olvidos. Se podrá decir que ellos provienen de la situación de dureza que se vivía en el campo y del esfuerzo por recordar y traducir los ciento noventa y un versos de los que está formado el XXVI canto. Sin embargo, esos olvidos son algo más y muestra de ello es la detención de Levi sobre los mismos, su denodado esfuerzo por enfrentarlos.

Virgilio y Dante están frente al foso ocho y ahí ven a Ulises y a Diomedes. Virgilio, a petición de Dante, les dirige una pregunta: *O voi, che siete duo dentro da un fuoco, S'i' merita di voi mentre ch'io vissi, S'i' merita di voi assai o poco. Quando nel mondo gli altri versi scrissi, Non di movete; ma l'un di voi dica. Dove per lui perduto a morir gissi* (¡Eh, ustedes, que se encuentran en par dentro de un mismo fuego! Si algo recibí de ustedes mientras viví, y si a juicio de ustedes tienen poco o mucho mérito los versos que escribí, dígame por lo menos uno, en donde fue a morir, después de haberse perdido). Justo cuando en el poema Ulises va a contestar, aparece en Levi un olvido, “un cuando” escrito por Dante le queda en suspenso. Levi olvida los versos en que Ulises narra cómo, pese al hechizo de Circe que lo mantenía oculto, nada, ni hijos, ni padre, pudo parar su sed de conocer el mundo y se echó a la mar. Ese cuando suspendido es articulado con las palabras que van diez versos después: *Quando...Ma misi me per l'alto mare aperto* (Cuando....quise por alta mar aventurarme) y nuevamente un intervalo de olvido de diez versos. Levi olvida que Ulises ha conocido el mundo, España, Marruecos, hasta llegar a un punto fijado como límite del mundo que ningún ser debía traspasar. Ese “segundo cuando” que precede al segundo olvido, no deja de insistir hasta encontrar *Acciocché l'uom piú oltre non si metta* (que al navegante niegan la franquía). En estos dos olvidos, Levi pone el acento en los fragmentos recuperados, es decir en el *misi me* y en el *si metta*, ambas expresiones a las que considera similares y que reiteran un mismo tema: lanzarse a sí mismo más allá de una barrera, más allá de un límite.

Esos primeros olvidos preparan una singular y radical sensación. Levi sigue diciendo y traduciendo: *Non vogliate a negar l'esperienza. Fatti non foste a viver come bruti. Ma per seguir virtuto e conoscenza. (Considerad, seguí, vuestra ascendencia; para vida animal no habéis nacido, sino para adquirir virtud y ciencia)*. Justo después de

haberle transmitido esto a Samuel, Levi (2000: 121) escribió: “como si yo lo sintiese también por vez primera: como un toque de clarín, como la voz de Dios. Por un momento he olvidado quién soy y dónde estoy”. En ese momento Levi se separa de la realidad inmediata y brutal que ha dejado de ser puro sufrimiento; eso es lo que le permite el olvido de quién es y de en donde se encuentra; el lugar puntual donde ello se produce está perdido entre la vivencia misma y el momento de escritura del relato. El factor decisivo para que eso ocurriera no es sólo la evocación poética y el juego con el lenguaje materno, está también la presencia de Jean Samuel pidiendo que el verso sea repetido.

Pero si todo el anterior movimiento implica traspasar una barrera y cuestionar el destino de animal brutal, Levi nos narrara un segundo y desesperado momento que se acerca más a la imagen de un naufragio y de una especie de fusión entre lo evocado poéticamente (Ulises navegando, junto a sus hombres, conociendo el mundo, llegando a los límites del mundo posible de conocer) y la realidad del campo (la fila en la que hay que formarse para recibir la sopa, el trayecto y el tiempo con Jean Samuel que se termina). Naufragio y fusión a los que habría que agregar una visión; todo ello aparece, nuevamente, por la vía de los versos que se olvidan, de las articulaciones nuevas que Levi va construyendo. De repente aparece una montaña que *Quanto vedutta non ne aveva alcuna (que tan alta no vi jamás ninguna)* y nuevamente un olvido, ahora entre este verso y el final del canto, tres versos que hablan de cómo el mar hace naufragar una barca y de cómo la proa se hunde porque a otro así le place (*E la prora ire en giú com'altrui piacque*). Porque a otro así le place y después el final del canto de Dante, pero también del trayecto recorrido junto a Jean Samuel con el cual ha llegado hasta la cola de la fila de la sopa.: *Infin che'l mar fu sopra noi richiuso (y nos cubre por fin la mar airada)*.

La visión a la que nos referimos es la que narra Levi (2000: 122) del siguiente modo: “Detengo a Pikolo, es absolutamente necesario y urgente que escuche, que comprenda este *comme altrui piacque*, antes de que sea demasiado tarde, mañana él o yo podemos estar muertos, o no volver a vernos, debo hablarle, explicarle lo de la edad media, del tan humano y necesario, y sin embargo inesperado, anacronismo y de algo

más, de algo gigantesco que *yo mismo sólo he visto ahora, en la intuición de un instante, tal vez el por qué de nuestro destino, de nuestro estar hoy aquí*²³

En esos impactantes párrafos, Levi fue tejiendo con las palabras de su lengua materna una imagen: aquella del hombre que conquista el mar, mar que, al mismo tiempo, cuando es mar abierto, termina por cubrirlo. Se trata de una imagen de apertura y cierre que va acompañada por la urgente tensión de transmitir la devastación que produce el estar a merced de lo que a otro le plazca. Ese placer del otro descrito en términos de absoluto sometimiento, no parece ser algo del orden sensual en donde todos los otros de esa ronda encajarían algo de sus derivas libidinales; se trataría, más bien, de algo desexualizado: un Real sin imaginario, ni simbólico. Esto recuerda lo que Lacan (1977: 173) afirmó en 1964: “Lo real se distingue, como dije la última vez, por su separación del campo de principio de placer, por su desexualización, por el hecho que su economía, en consecuencia, admite algo nuevo que es precisamente lo imposible”. Contra ese “porque al otro le place”, la escritura de Levi y su función de testigo resistirían.

De aquel momento, Jean Samuel (1997: 19) se pregunta, recién en 1996: “¿Por qué escogió a Dante, por qué El canto de Ulises? Sin duda fue una iluminación. Estoy más que seguro que yo no pude más que seguir sus esfuerzos desesperados por reencontrar el texto, por descubrir una lectura nueva en un Infierno que incluso Dante no habría podido imaginar”. Cuarenta años después, refiriéndose a los recuerdos que tenía del campo y a aquellos que tuvo ahí mismo sobre Dante y la lengua italiana, Levi (1989: 119) escribió: “Entonces y allí valían mucho. Me permitían volver a atar un nudo con el pasado, salvándolo del olvido y reforzando mi identidad”.

Esa atadura de nudo sacó a Levi, aunque fuera por un momento, del aplastamiento subjetivo que la experiencia concentracionaria producía. El nudo se ató entre sus recuerdos sobre el lenguaje italiano y Dante (S), la presencia (I) de Jean Samuel (con la que recuperaba la afinidad humana perdida en el campo) y el acto mismo de escribir y reescribir. No se necesitan demasiadas luces para reconocer que no es lo mismo atar un

²³ Las cursivas son mías.

nudo con el pasado, que atarse al pasado o atar al pasado; las consecuencias políticas y subjetivas de estas tres variaciones son distintas.

3. Repetición en los sueños.

En el primer apartado mencioné que, después de Freud, no encuentro razón válida para no incluir los sueños como parte de una biografía, o de la vida realmente vivida de un hombre. Los sueños están allí como parte de los hechos de una historia, como cristalizaciones psíquicas que envuelven y/o repiten, siempre fallidamente, una realidad. En 1915 al observar los avatares de la primera guerra mundial, un Freud (1976, T XIV: 297), a la vez sorprendido y optimista, describió a la guerra como la expresión de una maldad que nunca ha quedado excluida de la cultura y como la prueba de que “somos del linaje de una serie interminable de asesinos”. Así, el inventor de la arquitectura de la construcción de los sueños, sin eufemismo alguno, nombraba la devastación que el escenario bélico producía.

El mismo Freud, en su texto canónico *La interpretación de los sueños* (1900), sostuvo que éstos se configuran en otra escena, es decir que es necesario una doble escena para que ellos se produzcan. Ante tal situación, cabe preguntarse: ¿acaso es posible la existencia de dos escenas en las situaciones de guerra?, ¿es posible esta división del aparato anímico, división que es una condición necesaria para que el sueño se construya? Tales cuestionamientos son sustentados por la potencia inmediata de la realidad que se vive en las guerras y, particularmente, la que se vivió en los campos de concentración: una realidad en sufrimiento, no una realidad tutelada por referentes simbólicos, un agujero negro, como solía llamar Levi a su experiencia en Auschwitz.

Justo cuando estudia un sueño presente en el texto freudiano arriba señalado (el ya famoso: padre ¿entonces no ves que me abraso?), Lacan (1964) afirma, a diferencia de lo escrito por Calderón de la Barca, que la vida no es sueño o, mejor dicho, que el psicoanálisis no se conforma con tal aforismo, que hay algo de esta experiencia orientado al núcleo de lo real, a la función de lo real en la repetición. Los sueños en el campo de

concentración, la repetición de ellos en los testigos y sobrevivientes de tal experiencia, ¿acaso llevan a esa deriva, es decir a mostrar un real en el seno de una realidad, pura potencia, puro sufrimiento?

Concuerdo con los que señalan, Claude Rabant entre otros, que en la experiencia y el relato de la experiencia concentracionaria suelen borrarse las coordenadas espacio-temporales y que la declinación de los tiempos verbales básicos pueden desaparecer en un ahora sin un antes ni un después, subsumiendo al sujeto en algo parecido a un limbo solo y eternamente presente. Recuérdese aquí que, por ejemplo en los relatos de los sobrevivientes, suele no hablarse del antes del campo, ni referir al después del mismo. Levi escribía su testimonio un año después de su liberación, como si aún estuviera dentro de los campos y, estando allí, como si el mañana no existiera. Al respecto, vale la pena destacar nuevamente uno de los párrafos escritos por Levi (2000: 140): “La memoria es un instrumento curioso: desde que estoy en el campo me han bailado en la cabeza dos versos que ha escrito un amigo mío hace mucho tiempo, ‘hasta que un día no tenga sentido decir mañana’. Aquí es así. ¿Sabéis como se dice nunca en la jerga del campo?, *Morgen fruh*, mañana por la mañana”.

Pese a la descripción anterior y al acuerdo mencionado al iniciar este apartado, hubo en la experiencia concentracionaria tanto sueños como relatos de los mismos. Allá Primo Levi soñó, recordó y relató sus sueños, a veces con otros (en el momento de la experiencia), a veces frente a otros (en la textura del sueño), a veces para otros (en la escritura del relato del sueño).

A veces con otros

La primera vez que aparece el término soñar en los testimonios de Levi va acompañado por un lamento “¡Ay de quien sueña!”; un lamento de pesar porque el soñante que, por un momento, salió de la bestialidad vivida durante el día en el campo, habrá de regresar a ella con el despertar. En ese intervalo, un dolor desolador se produce y Levi parece sugerirnos que es preferible no soñar si tal dolor habrá de brotar; es

preferible no vivir rupturas con la nada grisácea en que se vivía. Pese a ello, Levi da testimonio de varios sueños, sueños que, escribe y afirma, de manera sorprendente tienen algo de colectivos, son soñados en un ritmo que incluía al barracón entero; sueños de hambre y de sed captados por Levi mediante signos corporales vistos en otros y en sí mismo: se chasquean los labios y se baten las mandíbulas a la espera de un objeto que calme el hambre, que sacie la sed. Son sueños que corresponden a un segmento de la realidad del campo y a los primeros vestigios de la biopolítica del siglo XX que allí se ejerció: los hombres convertidos y reducidos a sus necesidades, vivos solamente en su funcionar biológico. En 1928, Binswanger (en Agamben, 2000: 130) planteó: “Mientras está soñando-el hombre es ‘función vital’, cuando está despierto hace historia de la vida. Reducir a un denominador común los dos miembros de esta disyunción, función de la vida e historia interna de la vida, es imposible, por mucho que el intento se lleve a cabo una y otra vez, porque la vida como función es algo muy distinto de la vida como historia”. Sueño de la necesidad que, a pesar de los intentos por reducirlo al plano de un cuerpo orgánico, cuenta con un testigo.

A veces frente a otros.

Dos son los sueños que, con insistencia, Levi relató en sus testimonios. El primero se refiere a no ser escuchado, el segundo es marcado por el vocablo polaco *Wstawac*. A petición de Levi, este vocablo se conservó en la lengua original tanto en la traducción española como en la versión italiana de los testimonios; esto porque su autor advirtió sobre la importancia de conservarlo con el peso de un significante, es decir sin significar originariamente nada y, por ello mismo, pudiendo conducir a distintos puntos que se entrecruzan. A efectos del análisis que aquí se realiza, conviene transcribir literalmente ambos sueños:

El primero de estos sueños apareció durante los primeros días de encierro en el campo (1944) y se repitió *muchas veces* durante todo ese período y más allá de él y de la textura del sueño mismo, en la insistencia de volverlo a evocar, de escribirlo y contarle (1986). Va precedido de un estado de duermevela en donde los ruidos, los sonidos, las

notas del campo están presentes y se van rítmicamente incluyendo en el cuerpo del sueño. “Aquí esta mi hermana, y algún amigo mío indeterminado y mucha más gente. Todos me están escuchando y yo les estoy contando precisamente esto: el silbido de las tres de la madrugada, la cama dura, mi vecino, a quien no querría empujar, pero a quien le tengo miedo de despertar porque es más fuerte que yo. Les hablo también prolijamente de nuestra hambre, y de la revisión de los piojos, y del Kapo que me ha dado un golpe en la nariz y luego me ha mandado a lavarme porque sangraba. Es un placer intenso, físico, inexpresable, el de estar en mi casa, entre personas amigas, tener tantas cosas que contar: pero no puedo dejar de darme cuenta de que mis oyentes no me siguen. O más bien, se muestran completamente indiferentes: hablan confusamente entre sí de otras cosas, como si yo no estuviese allí. Mi hermana me mira. Se pone de pie y se va sin decir palabra. Entonces nace en mí un dolor desolado, como ciertos dolores que apenas se recuerdan de los primeros años de la infancia: es el dolor en su estado puro, sin templar por el sentimiento de la realidad ni por la intrusión de circunstancias extrañas, semejantes a aquellos por los que los niños lloran; y es mejor que vuelva a salir a la superficie, pero esta vez abro los ojos deliberadamente para tener frente a mí la garantía de estar efectivamente despierto” (Levi, 2000:64).

De manera clara, y en primera persona, Levi nos cuenta un trayecto: va entrando al sueño, está en él, frente a otros y en otro tiempo y momento, y, en un aparente final, sale a la superficie y se confronta con la realidad inmediata. Pero el trayecto no termina ahí, continúa en el relato que le hace del sueño a su amigo Alberto y en la constatación que este sueño “también lo sueña él y que es el sueño de otros muchos, tal vez de todos” (Levi, 2000: 65). La flecha lanzada por este sueño describe un trayecto que pasa por 1946, año en que se escribió *Si esto es un hombre*, y llega hasta 1986, momento en que Levi continúa su testimonio en *Los hundidos y los salvados*. En este último texto, Levi (1989: 11) explica porqué vuelve a escribir sobre su experiencia en los campos de concentración: “Casi todos los liberados, de viva voz o en sus memorias escritas, recuerdan un sueño recurrente que los acosaba durante las noches de prisión y que, aunque variara en los detalles, era en esencia el mismo: haber vuelto a casa, estar

contando con apasionamiento y alivio los sufrimientos pasados a una persona querida y no ser creídos, ni siquiera escuchados”.

El núcleo de este sueño insiste, es pulsante como la imagen del inconsciente de la que habló Lacan; insiste en el tiempo (1944, 1946, 1986) y va más allá de los medios, es decir de los recursos para su configuración: va de la figuración visual del sueño mismo a la escritura testimonial de su relato. Insiste en encontrar algo y en constatar una pérdida. ¿Encontrar qué? y ¿perder qué? Contestar tales preguntas no se reduce a decir que se buscaría por un lado hallar una distinción de lugares, es decir, por ejemplo, reconocer la multiplicidad de diferencias entre la casa familiar y el campo y, por otro, volver a perder la escucha del receptor del mensaje. No se reduce a eso porque, a la apasionante intersección que el sueño plantea, habría que agregar la conformación de una función que se desgranará en la escritura de Levi como un conjunto de actos que comprometieron la totalidad de su vida: ser testigo, dar testimonio. En el sueño se muestra a Levi dando testimonio. Así, en el horror de la guerra y de la experiencia concentracionaria un cuerpo extraño se constituyó en Levi: nuevamente, ser testigo, dar testimonio. La función del testimonio está, incluso, en el sueño, tal y como él se lo dijo a Ferdinand Camon (en Agamben, 2000: 26) en una serie de entrevistas realizadas algunos años antes de su muerte: “Conservo una memoria visual y auditiva de las experiencias de allí que no sé explicar (...) Por algún motivo que ignoro me ha pasado algo muy extraño, diría que algo semejante a una preparación inconsciente para testimoniar”.

Una de las figuras freudianas del síntoma es la de ser un ‘cuerpo extraño’, inabarcable por y para el Yo, en el que, precisamente por ello, se juega la estructura psíquica de un sujeto. Otra de las figuras nos la brinda la paradójica cercanía de lo extraño: el síntoma que es sentido como extraño es, sin embargo, lo más cercano, es el escenario mismo del sufrimiento y del deseo inconsciente. Hablamos de cuerpo extraño y síntoma, no tanto en su sentido médico cuanto en su acepción de ser un trazo subjetivante, o sea, algo que representa al que lo porta y que es el registro recreado de una experiencia. En su trabajo sobre Levi, *Testimonio y real*, Genevieve Morel (2001) aborda el testimonio de Levi no sólo como un deber ético, moral y político. Se trata, también, de

un síntoma, ello se entiende si definimos al síntoma como siendo a la vez ‘el signo de lo que no va en lo real’ y la armazón que permite a un sujeto vivir, al mismo tiempo que no puede abandonarlo sin daño.

Cuando amigos y/o escuchas le hacen notar a Levi la gran importancia que para él, para su sobrevivencia, tuvo el dar testimonio de la experiencia tenida, su respuesta puede ser variada y contradictoria, pero nunca fue indiferente; afirma que es una opinión que le duele con un dolor similar al que sentimos cuando se toca un nervio al descubierto. Además, Levi no desmiente la importancia que testimoniar tuvo en el hecho de haber sido uno de los salvados de Auschwitz, pero le incomoda, le inquieta, sin duda porque ahí se juega su vida; en 1976 (Levi, 2000: 211) escribió: “Lo digo con cierta vacilación, porque no quiero parecer cínico: recordar los Lager hoy no me provoca ninguna emoción violenta ni dolorosa. Al contrario: a mi experiencia breve y trágica de deportado se ha superpuesto esa otra mucha más larga y compleja de escritor-testigo, y la suma es claramente positiva, globalmente este pasado me ha hecho mucho más rico y seguro”.

Pasemos ahora al siguiente sueño. Levi lo escribe en la última página de su segundo testimonio, *La tregua*, en noviembre de 1962, 17 años después de haber salido de Auschwitz. El sueño apareció hacía finales de 1945, después del itinerario, narrado en el testimonio referido, que lo llevó desde Auschwitz hasta su casa en Turín; es un sueño que lo visita a intervalos irregulares. “Es un sueño que está dentro de otro sueño, distinto en los detalles, idéntico en la sustancia. Estoy a la mesa con mi familia, o con mis amigos, o trabajando en una campiña verde: en un ambiente plácido y distendido, aparentemente lejos de toda tensión y todo dolor; y sin embargo experimento una angustia sutil y profunda, la sensación definida de una amenaza que se aproxima. Y, efectivamente, al ir avanzando el sueño, poco a poco o brutalmente, cada vez de modo diferente, todo cae y se deshace a mí alrededor, el decorado, las paredes, la gente y la angustia se hace más intensa y precisa. Todo se ha vuelto un caos: estoy solo en el centro de una nada gris y turbia, y precisamente sé lo que ello quiere decir, y también sé que lo he sabido siempre: estoy otra vez en el Lager y nada de lo que había fuera del Lager era

verdad. El resto era una vacación breve, un engaño de los sentidos, un sueño interior al otro, el sueño de paz se ha terminado, y en el sueño exterior, que prosigue gélido, oigo sonar una voz, muy conocida; una sola palabra que no es imperiosa sino breve y dicha en voz baja. Es la orden del amanecer en Auschwitz, una palabra extranjera, temida y esperada: a levantarse, *Wstawac*” (Levi, 1997: 211).

Lo más evidente es la semejanza que existe entre los dos sueños: nuevamente el contacto con lo familiar y el estado de placidez queda roto por el retorno del campo, de su imposible olvido, del real que se presenta con la angustia que emerge en la caída de todo (el decorado, las paredes, la gente). Más acá del juego de cajas chinas o matrioshkas rusas, un sueño dentro de otro sueño, un sueño exterior que contiene a uno interior, un recubrimiento de capas, un pliegue que envuelve. Más acá de la belleza laberíntica que en ello se sugiere, reaparece, sin pliegues ni recubrimientos, la orden escuchada en los campos de concentración cada amanecer. Se sueña una palabra ajena al idioma materno de Levi, una palabra que pasa de un punto a otro y de una realidad a otra, de la realidad del campo de concentración al sueño, y de éste a la realidad del campo de donde, si consideramos la repetición del sueño, se regresa nuevamente al proceso onírico. Todo eso pasa aun sin haber pasaje de lenguas ni traducción alguna. Levi, a diferencia de Freud (1900) que soñó impreso el signo TRIMETILAMINA, no sueña el signo impreso, únicamente lo oye. Después de la caída del decorado, del ropaje imaginario del sueño, aparece el sonido de una palabra que no elimina la angustia sino que, más bien, está pegada a ella, va junto a ella.

Este último punto me permite subrayar, pese a la semejanza marcada al inicio de este párrafo, una diferencia entre los dos sueños testimoniados por Levi. Me refiero al momento de surgimiento de “un dolor desolado” del primer sueño y de la angustia en el segundo. En primer lugar, considero que la descripción que se hace del dolor desolado en el primer sueño como un dolor en estado puro que, afirma Levi, está sin templar por sentimiento de realidad alguno o por la intrusión de circunstancias extrañas, se trata también de angustia, la angustia de un desvalimiento sin límite, en estado puro, es decir, sin acompañamiento de palabra. La desolación es una de las figuras de la angustia

extrema. Si aceptamos esta equivalencia se hace evidente que el punto de su emergencia, emergencia de la angustia, es diferente en los dos sueños. En el primer sueño, tal emergencia se encuentra en el momento en que los otros no escuchan (otros que son esos semejantes, pero que también son el público, el Otro al que va dirigido el relato). En el segundo sueño la angustia aparece descrita con los términos caer y deshacerse; un escenario que se cae y deshace para poder visualizar otro, aquel de una palabra-orden oída y que recicla, aunque no en la misma forma, una realidad que permanece en sufrimiento. Así, angustia de desvalimiento frente a Otro en el que no se encuentra lugar y angustia frente a lo que transmite una palabra, son polos distintos y entrelazados de una misma experiencia.

Si bien en ambos sueños está presente la realidad del campo y algo que es su antípoda, salta a la vista que en este segundo sueño la realidad del campo y las imágenes del sueño se encaminan a una semejanza asombrosa, casi como si dos líneas paralelas se encontraran, de pronto, unidas. Es necesario aclarar que con realidad del campo no me refiero a la participación de restos diurnos en la arquitectura del sueño: mientras que el resto diurno es un detalle que entra en un juego combinatorio que concluye en la creación de la imagen onírica, la realidad del campo participa como escena total, con sus ruidos y atmósfera dominando, por lo menos en ciertos tramos del sueño, la escena onírica. La realidad del campo es transcrita al sueño sin juego combinatorio de por medio. Por ejemplo el vocablo *Wstawac* del sueño, incluido el tono y el volumen en que era dicho, era algo presente en el amanecer de todos los prisioneros; esa palabra que en el sueño despierta, era también la palabra que los despertaba. Levi (2000: 67) cuenta: “La palabra extranjera cae como una piedra en el fondo de todos los ánimos. ‘A levantarse’ (*Wstawac*): la ilusoria barrera de las mantas cálidas, la frágil coraza del sueño, la evasión nocturna, aun tormentosa, caen hechas pedazos en torno y nos encontramos despiertos sin remisión, expuestos a las ofensas, atrocemente desnudos y vulnerables”.

Esta última cita, en la que ya aparece la palabra *Wstawac*, se refiere a la época de concentración de Levi, o sea remite a 1944, un año antes de que apareciera por primera vez en el sueño, a finales de 1945 y 17 años antes (1962) de ser escrita como parte de un

sueño. Sin duda su repetición insistente nos la muestra como un real, como algo que no cesa de no escribirse. La voz del Lager, ruidos/cantos/latidos, que para Levi “era la voz sensible de su locura geométrica”, cobra una fuerza irreductible y muestra la presencia del campo en el testimonio y, por ende, en la subjetividad de Levi, mucho tiempo después de que desaparecieran como realidad de guerra.

El 11 de enero de 1946, casi tres meses después de su regreso a Turín y coincidiendo con el tiempo en que soñaba el sueño dentro del sueño, Levi escribió un poema en el que la palabra *Wstawac* y la estructura de los sueños relatados, con la angustia desolada incluida, están presentes. Se trata de un poema sin título en el cual, en nuestra opinión, Levi comienza a mostrar su estilo de escritura: él solía decir que la escritura sobre la experiencia en los campos debía ser directa, precisa, sin florituras, una escritura lo más cruda posible; en años posteriores tal anhelo enroló a Levi en varias polémicas en torno a cómo escribir para hacer transmisible la experiencia concentracionaria. Transcribo aquí el poema de 1946:

Soñábamos en las noches feroces
Sueños densos y violentos
Soñados con el alma y con el cuerpo:
Volver; comer, contar lo sucedido.
Hasta que se oía breve sofocada
La orden del amanecer:
“*Wstawac*”
Y el corazón se nos hacía pedazos.

Ahora hemos vuelto a casa,
Tenemos el vientre ahíto,
Hemos terminado de contar nuestra historia.
Ya es hora. Pronto escucharemos de nuevo
La orden extranjera:
“*Wstawac*”.

La palabra *Wstawac* sigue pasando de un medio a otro, de la voz del Kapo al sueño, al relato, al texto escrito, al poema. Tal pasaje nos hace formularnos una pregunta casi obvia: Como signo en el papel, la palabra pasa igual pero ¿acaso podemos decir que sus efectos en Levi son los mismos independientemente del tiempo de su repetición y del medio en el que se repite? Como respuesta, no hay un sí o un no definitivos y he allí la dificultad: la estructura se mantiene igual y se mantiene incommovible, pero a su alrededor, en su borde, se ha producido algo nuevo, a saber, un testimonio con autor.

Es con el poema sobre la orden extranjera que Levi abre *La tregua*, segundo de sus testimonios; ese poema está en la primera página del libro y su palabra central, *Wstawac*, es la última palabra que aparece en el mismo, aparece como parte del sueño ya mencionado. Apertura y cierre por la vía de un mismo significante que crea la imagen de un círculo perfecto, de un retorno a un mismo punto; es una imagen cautivante que, incluso, puede ser estéticamente muy apreciada, pero que nos puede impedir ver que el momento cronológicamente real de escritura del poema y de aparición del sueño es el mismo; de allí la apertura y cierre de *La tregua* por el mismo punto. El momento diferente está diecisiete años más tarde, en el momento de escritura de ese segundo testimonio; *Wstawac* es allí un real que se repite y en torno al cual se narra todo el trayecto que llevó a Levi desde Auschwitz hasta Turín. De este modo, aunque así parezca, el punto de retorno no es exactamente el mismo.

A veces para otros

Los sueños de Levi están dirigidos a otros, ello se constata en la escritura de los mismos y en su narración a lo largo de cuarenta y un años, tiempo de escritura de sus testimonios. Narrando sueños, eso que Freud había llamado la vía regia al inconsciente, Levi, en 1958, transmitió la experiencia colectiva de la concentración, definiéndola como “la experiencia de quien ha vivido días en que el hombre ha sido una cosa para el hombre” (2000:180). Ahora bien, esos otros que aparecen en sus sueños, no son más que el encarnamiento de un público amplio y, más aún, de la cultura toda. Ese público que

primero escucha y luego se va, es la realización de una sentencia dictada por los verdugos: la experiencia era tan única y catastrófica que nadie a quien se le contara podría creerla. Esa sentencia dicha por los alemanes a los prisioneros contribuía, al mismo tiempo, a la aniquilación y a la sobrevivencia: ¿quién nos creerá?, se preguntaba en 1943 Itzhak Schipper. Frente al derrumbamiento de todo y a la locura del simbólico, como describió esa época Pierre Legendre, la pregunta de ¿quién nos creerá? atenazó a muchos de los sobrevivientes. A esa duda Schipper (en Anissimov, 2001: 434) contestaba en forma negativa: “Nadie querrá creernos. Porque nuestro desastre es el desastre del mundo civilizado en su totalidad”.

Esa duda, destilada en el espacio concentracionario, reapareció en los sueños de Levi, allí se realizaba el que los demás no escucharan, pero también aparecía una insistencia: la insistencia del narrador que quería, deseaba y necesitaba seguir contando y encontrar creencia de los otros. Es sabido que cuando se nos cuenta algo inusitado, solemos contestar con un ¡no lo puedo creer!; en general se encuentran medios para matizar la incredulidad y conformar lazos sociales que permitan compartir por lo menos parte de lo escuchado. La duda de los sobrevivientes trasciende este trazo anecdótico y profundiza en el terror de que los referentes simbólicos y los trazos imaginarios que permiten efectos de transmisión de uno a otro, de una cultura a otra, de un tiempo a otro, hayan desaparecido.

Es claro que la interrogante ¿quién les creería?, no estaba dirigida sólo y fundamentalmente a sus más próximos, en la no escucha de ellos recalaba la angustia, pero la pregunta y, por ende, el testimonio, iban dirigidos al Otro. Es, por otro lado, una interrogante que encontró un amargo colofón muchos años después.

A partir de 1965, Levi agregó a su escritura testimonial la transmisión oral de sus recuerdos de Auschwitz. Visitó escuelas, colegios e instituciones donde se congregaba gente joven para hablar con ellos, para contarles lo que había sido la guerra y, sobre todo, lo que había sido la vida en los barracones y el impactante encuentro con la zona gris de los campos de concentración. Levi intentaba transmitir esa experiencia sin maniqueísmos ni excesos literarios, temía que las nuevas generaciones olvidaran, o más bien cancelaran

toda la memoria de lo sucedido. De este modo, Levi intentaba imprimirle realidad a algo que para los jóvenes, él lo notaba ya desde 1965, existía sólo como un pasado que, de tan remoto, se ha desintegrado, o como un conjunto de imágenes amarradas a una estructura de ficción. En 1979 Levi se enfrenta con indignación y angustia a las tesis negacionistas que habían pasado al gran público mediante la prensa escrita, *Le Monde* en Francia y *La Republica* en Italia. Esas tesis ponían en duda la verdad histórica de los campos de concentración y, por ende, cuestionaban la veracidad del exterminio judío. De pronto grandes medios daban espacio a gente como Faurisson, para el que Auschwitz era un rumor, una evocación exagerada. Que tales ideas fueran portadas por un individuo no parecía demasiado problema, pero que ellas encontraran cobijo en los grandes medios de difusión de la época y comenzaran a permear a la opinión pública, fue una situación frente a la cual Levi no podía permanecer indiferente.

El 3 de enero de 1979, Leví entra en la polémica recordando a los millones de muertos en los crematorios y solicitando se dé la voz a los sobrevivientes. Esta polémica está en el origen de la escritura de su tercer testimonio, *Los hundidos y los salvados*. Ahí, Levi (1989: 149) escribió: “Yo no pienso que la vida del hombre tenga necesariamente un fin definido, pero si pienso en mi vida y en los fines que hasta ahora me he fijado, sólo reconozco uno preciso y conciente, y es precisamente el de dar testimonio, hacerle oír mi voz al pueblo alemán, responder al Kapo que se limpiaba las manos en mis hombros”. Las tesis negacionistas confrontaron a Levi con algo que le angustiaba: comenzaba a gestarse un no lugar para el testimonio, una sociedad harta de sus recuerdos optaba por la cancelación de los mismos, como si tal cancelación se pudiera hacer a voluntad y sin consecuencias ni daños. Un trozo del sueño de no ser escuchado parecía hacerse realidad y, frente a tal posibilidad, Levi emprendería nuevamente el camino de la escritura testimonial.

4. Sobre las leyes raciales

En el trayecto de esta investigación me encontré con la singularidad de una experiencia, aquella que vivieron hombres y mujeres, adultos ya, que un buen día amanecieron con el peso de una ley promulgada por el Estado en la cual, literalmente, se desmontaban lazos

sociales hasta entonces tenidos con sus contemporáneos. Es decir, de repente, estos ciudadanos se daban cuenta de que sus actos estaban y estarían regulados por leyes que hasta ese momento no aparecían en sus horizontes. Esa repentina determinación jurídica provocó, al mismo tiempo, una búsqueda de sus antecedentes generacionales y un desconcierto en el suelo objetivo que hasta entonces habían pisado. Esa singular experiencia fue padecida por los judíos que vivieron en países en los que, hacia 1938, se promulgaron leyes raciales.

Las leyes raciales, que en Italia se promulgaron a partir de 1938, regulaban las profesiones, los oficios, el matrimonio, las posesiones y los servicios a los que un judío podía tener acceso. Las mismas leyes anulaban derechos previamente adquiridos: la nacionalidad y el matrimonio entre judíos y gentiles, por ejemplo. Como toda ley, las leyes raciales también debían contestar a la pregunta de quién o qué queda incluido bajo su dominio. Por ello, estas leyes, herederas de las promulgadas en Nuremberg en 1935, incorporaban discusiones sobre trazos genealógicos y sobre las circunstancias de la exención de su aplicación. Es decir, en el primer caso, se legislaba sobre las condiciones en que un niño debería considerarse judío, eran clasificados como tales, entre otros, “los niños nacidos de padres judíos, aunque se hubieran convertido a otra religión; los niños nacidos de uno de los padres judíos; los niños nacidos de madre judía y padre desconocido; los niños provenientes de matrimonios mixtos que tuvieran más del cincuenta por ciento de sangre judía; los niños inscritos en la comunidad judía o que practicasen el judaísmo” (*Anissimov*, 2001:57). En cuanto a las condiciones de exención, estas se referían a que ciertos judíos podían ser exentados de sufrir sus efectos, sobre todo si se trataba de héroes de guerra. Tales exenciones nunca eran definitivas y podían ser revocadas sin razón ni explicación alguna, lo cual muestra que las aplicaciones de esas leyes quedaban supeditadas a un ejercicio de dominio y poder absoluto.

Hay que subrayar también que la operación de tales leyes horadaban de manera peculiar los lazos sociales hasta entonces existentes; Levi, por ejemplo, se encontró a los diecinueve años con que él era definido con un nuevo estatuto distinto al del resto de sus contemporáneos, estatuto marcado por la exclusión. ¿Quién era el vecino, quién el compañero de banca, se podía acaso compartir la misma banqueta?, fueron algunas de las preguntas que comenzaron a reiterarse y a marcar la relación de unos con otros. Más allá

de que en la vida cotidiana de diversos grupos sociales la aplicación de tales leyes fuera eludida, en la medida, desde luego, en que ello fuera posible sin riesgo para su sobrevivencia, lo cierto es que los sujetos pasaban a habitar un espacio sin referentes seguros y, por ende, se encontraban sometidos a una incertidumbre que se materializaba en la fragilidad psicológica y social frente a los otros, frente a los no judíos, frente a los no incluidos en la comprensión de las leyes raciales.

Una de las operaciones que el nazismo heredó a las sociedades contemporáneas es su afán clasificatorio de lo humano, es decir el hecho de que alguien sea agrupado en un espacio, en un bando, en un nivel y que ese agrupamiento dependa de un signo que lo identifica en su totalidad. Podríamos entonces decir que este agrupamiento lo reduce a un signo y que con esa reducción comienza una operación de segregación²⁴. Uno de los elementos detonantes del nazismo fue la forma en que se respondía y se afectaba la diferencia con el otro, en este caso con el judío y la diferencia, perceptible o no, que el cuerpo de su cultura presentaba al mundo ario. El nazismo es descrito como una articulación de teorías biológicas de superioridad racial, con creencias populares sustentadas en el supuesto deicidio judío. Si a esto agregamos una propaganda sin tregua, obtendremos la combinación de factores que propició su establecimiento. No obstante, esta mezcla, aunque explosiva y aniquilante, no explica la consistencia del nacionalsocialismo y el tutelaje que la población le brindó. Es necesario agregar, entonces, una atmósfera general de locura descontrolada en la que el odio antisemita ocupaba un lugar central. Aunque el discurso antisemita tiene una historia previa al asenso del nazismo al poder, en la vida cotidiana, en la década de los treinta del siglo pasado no era algo que dividiera al vecindario o que segregara a lo ajeno para ubicarlo,

²⁴ En 1967 en una conferencia titulada *Breve discurso a los psiquiatras* Lacan decía: *los progresos de la civilización universal van a traducirse, no solamente por un cierto malestar, como ya se había dado cuenta de ello el señor Freud, sino por una práctica, que verán que va a volverse cada vez más extendida, que no dejará ver inmediatamente su verdadero rostro, pero que tiene un nombre que, aunque se lo transforme o no, siempre querrá decir lo mismo y que va a suceder: la segregación. Los señores nazis, ustedes podrían tener para con ellos un considerable reconocimiento por eso, fueron unos precursores, y además tuvieron inmediatamente imitadores, un poco más al Este, en cuanto a lo que es concentrar a la gente, esto es el tributo de esta universalización en tanto que ella no resulta sino del progreso del sujeto de la ciencia.* (El subrayado es nuestro)

como lo trabajo Freud en 1914²⁵, en el campo del odio. En 1976, Levi (2000: 207) nos recuerda que, pocas horas antes de su suicidio y a punto de caer Berlín, Hitler dictó su testimonio, documento en el que las leyes raciales ocupaban un lugar predominante: “Sobre todo, ordeno al gobierno y al pueblo alemán que mantengan plenamente vigentes las leyes raciales, y que combatan inexorablemente contra el envenenador de todas las naciones, el judaísmo internacional”.

En ese contexto la respuesta de los judíos fue diversa. Iba desde el aislamiento y el orgullo, hasta la indolencia y el suicidio. Así lo narra Anissimov (2001: 60): “La conmoción que provocó la adopción de las leyes raciales fue muy grande en la comunidad judía italiana, que consideraba la emancipación como un hecho asumido. Para los burgueses tan bien integrados en la sociedad italiana supuso una sacudida. Seis mil judíos se convirtieron, seis mil emigraron y algunos se suicidaron, como el escritor, periodista y editor antifascista Angelo Fortunato Formiggini, que el 29 de noviembre de 1938 se arrojó desde lo alto de la torre Ghirlandina de Módena, dejando las siguientes líneas a su mujer, que le imploraba que abandonara su proyecto: ‘No puedo renunciar a lo que considero mi deber. Tengo que demostrar el desatino nefasto de las leyes raciales’”.

De entrada, el impacto de las leyes raciales provocó en Levi una reacción de aislamiento, de reclusión al interior de un grupo de amigos judíos que consideraban posible sobrevivir a la guerra conjuntándose y olvidándose del destino de la Italia fascista. Tal ilusión se hizo pedazos con la toma de Italia por los nazis. En poco tiempo, Levi pasaría a formar parte del grupo de partisanos Justicia y Libertad. Su militancia activa contra el fascismo duraría escasos cuatro meses. El 13 de diciembre de 1943 fue arrestado y trasladado algunos días después al campo de paso de Fosoli di Carpi. Después vendría Auschwitz y, en medio de todo ello, una constante fascinación por el judaísmo de los demás, especialmente por el de los europeos orientales.

²⁵ En su texto *Pulsiones y destinos de pulsión* Freud (1914: 130) afirmó: “Lo exterior, el objeto, lo odiado, habrían sido idénticos al principio. Y si más tarde el objeto se revela como fuente de placer entonces es amado, pero también incorporado al Yo, de suerte que para el yo-placer purificado el objeto coincide nuevamente con lo ajeno y lo odiado”

En varios momentos Levi comenta que el descubrimiento de la cultura judía y su cambio de posición frente a ella sólo ocurrieron a partir del efecto que las leyes raciales tuvieron sobre él y sobre sus más cercanos. Aunque para él el judaísmo no era más que un hecho cultural, aceptó una boda religiosa. Las leyes raciales y el lager hicieron de él un judío y Levi lo expresó tajantemente: “desde entonces soy judío, me cosieron la estrella de David y no sólo en mi ropa” (en Anissimov, 2001: 353). Quisiéramos enfatizar que si consideramos la obra de Levi en su generalidad podemos sostener que el efecto segregativo de las leyes raciales presentó, en él, una singularidad, pues dos trazos, totalmente antagónicos, la estrella de David y el número 174517 grabado en su piel entran en él en un sólo movimiento y en el espacio de un mismo acontecimiento: las leyes raciales que lo llevaron a ser deportado a Auschwitz y a convertirse en un sobreviviente-testigo.

Transverso, (2001: 209), ubica a Levi dentro del “universo secularizado del judaísmo occidental, donde la identidad cultural, inscrita en su entorno, se había alejado tanto de la ley como del pasado judío”. Pese a ello, las leyes raciales modificarían su posición, llevarían a Levi, por ejemplo, a asumir su judaísmo sin abandonar su posición laica; lo conducirían también a interrogarse sobre la fe de los otros y a cuestionar teológicamente la existencia de Dios después de Auschwitz. Así pues, Levi se vuelve judío a partir de la experiencia concentracionaria.

Ahora bien, el problema que se nos presenta no es solamente la tardía asunción del judaísmo, sino más bien los efectos subjetivos que un cambio en la estructura de una ley tiene en sujetos que no habían vivido bajo su égida y que, incluso, no sabían que podían ser agrupados y regulados por ella. Tal fue el caso de Levi y de muchos otros que, siendo judíos, estaban claramente asimilados a la cultura del país en que residían. Si a eso agregamos que las leyes raciales tocaban la raza, término complejo que incluye desde el cuerpo y la piel hasta las más abstractas nociones de la religión y de la identificación con símbolos que comandan la adscripción a una cultura, tendremos una aproximación de cómo el suelo firme de la identidad fue trastocado. De repente, para muchos el suelo y la sangre que eran el piso seguro de su ciudadanía se convirtieron en lo que los hacía distintos y en lo que los excluía. El suelo y la sangre retomados y reorganizados por el nazismo y por el fascismo, despojan a estos términos de su referencia natural al concepto

de ciudadano y los convierte en puntos de aplicación biopolítica. Al respecto, Agamben (2003: 165) señala: “Fascismo y nazismo son, sobre todo, una redefinición de las relaciones entre el hombre y el ciudadano, y por muy paradójico que pueda parecer, sólo se hacen plenamente inteligibles cuando se sitúan a la luz del trasfondo biopolítico inaugurado por la soberanía nacional y la declaración de los derechos”.

Líneas arriba enfatizamos una singularidad en Levi, derivada, de cierta manera, de la forma en que fue afectado por la promulgación de las leyes raciales. Uno de los elementos de tal singularidad es la importancia que la cultura judía adquirió para él. A continuación nos referiremos a ese encuentro.

En el primer capítulo de *El sistema periódico*, novela que Levi deseaba escribir desde 1942, antes de la experiencia concentracionaria, deseo que se materializara en 1970, Levi escribió la historia de sus antecedentes familiares, el rumbo genealógico de sus raíces judías. El capítulo inicial es la principal muestra de que el ser judío y la cultura italiana se asimilaron en la familia Levi. Allí, en forma por más divertida, Primo toma el surco del lenguaje para mostrar cómo el yiddish y el dialecto piamontés se mezclaban y configuraban una jerga, un lenguaje limítrofe y de transición, en todo caso un lenguaje que soportó la constitución de una identidad: la de la familia Levi, que no estaba excluida ni marcada por un trazo diferencial con lo italiano.

Levi (1990: 14) nos dice: “Esta jerga hoy en día ha desaparecido; un par de generaciones atrás todavía estaba enriquecida por algunos centenares de vocablos y de expresiones generalmente de raíz hebrea, con desinencias y flexiones piamontesa. Su interés histórico es exiguo, porque nunca fue hablado por más de unos cuantos miles de personas; pero su interés humano es grande como el de todos los lenguajes limítrofes y de transición. Éste contiene, de hecho, una fuerza cómica admirable que surge del contraste entre el tejido del discurso, que es el dialecto piamontés áspero, sobrio y lacónico, no escrito más que por encargo, y el entramado hebreo, arrancado de la remota lengua de nuestros padres, sagrada y solemne, geológica, pulimentada por los milenios,

como la hoya de los glaciares. El yiddish está empapado de esto, y también lo estaba, dentro de sus modestos límites, el extraño discurso de nuestros padres de esta tierra”.

Esa jerga, ese lenguaje limítrofe y de transición, llegó a Levi totalmente decantado y se materializó en el idioma italiano que él hablaba, un italiano como el de todos los demás que habitaban su región, lo cual vuelve a mostrar que, si las leyes raciales le marcaron como judío, ellas constituyeron un parte aguas en la vida de Levi, un trazo impreso a fuego vivo que hizo que un significado, que hasta entonces no formaba parte de la vida de Levi, apareciera: el significado de la exclusión. Con ello no se quiere decir que a Levi le faltaran amigos o que no fuera objeto de múltiples muestras de solidaridad; la biografía de Anissimov, los propios testimonios de Levi y el lugar que ocupa la amistad, tanto en sus escritos testimoniales como en sus novelas, muestran lo contrario. Se trata, más bien, de subrayar el malestar que implicaba sentirse a merced de una ley estructurada racionalmente y al mismo tiempo descabellada. En la época previa a su ingreso al campo esa ley lo ponía a merced de un riesgo: el de ser invalidado como sujeto por una ley que formaba parte del *corpus* jurídico del Estado del que él había sido, hasta ese momento, ciudadano. Tal riesgo se volvió realidad brutal adentro del campo, pero, paradójicamente, fue allí donde el judaísmo se convirtió en un intersticio, es decir, en un hueco de reflexión para Levi.

Conviene recordar extensamente lo que Levi (2000:60-61) escribió, en 1946, sobre lo vital que fue en los primeros meses de la experiencia concentracionaria el construirse un hueco:

“La facultad humana de hacerse un hueco, de segregar una corteza, de levantarse alrededor de una frágil barrera defensiva, aún en circunstancias que parecen desesperadas, es asombrosa y merecería un estudio detenido. Se trata de un precioso trabajo de adaptación, en parte pasivo e inconsciente y en parte activo: de clavar un clavo sobre la litera para colgar los zapatos por la noche; de establecer pactos tácitos de no agresión con los vecinos; de intuir y aceptar las costumbres y las leyes de aquel determinado *Kommando* y de aquel determinado *Block*. En virtud de este trabajo después de algunas semanas, se consigue llegar a cierto equilibrio, a cierto grado de seguridad frente a los

imprevistos; uno se ha hecho un nido, el trauma del trasvase ha sido superado. Más el hombre que sale del *Kabe*, (la enfermería), desnudo y casi siempre insuficientemente restablecido, se siente proyectado en la oscuridad y en el vacío del espacio sideral. Los pantalones se le caen, los zapatos le hacen daño, la camisa no tiene botones. Busca un contacto humano y no encuentra más que espaldas vueltas. Es inerme y vulnerable como un recién nacido, pero a la mañana siguiente tendrá que ir a trabajar”.

Esta cita tan extensa sirve para mostrar una constante en los testimonios de Levi: se trata de un vaivén, de un ir y venir entre la posibilidad de salvarse o hundirse, entre la construcción de un hueco, es decir de un espacio cóncavo y vacío que por ello está libre y del perpetuo nacimiento al vacío del espacio sideral, donde el cuerpo de un hombre ya no rellena unos pantalones y donde no hay un rostro humano a la vista. Así, una misma palabra, vacío, es significada de forma muy distinta: como un hueco que hace algo habitable, o como la soledad proyectada en un espacio, cuya vasta extensión imposibilita contornearle forma alguna. Ese doble sentido de la palabra vacío es el hueco que Levi construyó con su oficio de escritor.

Pero volvamos al intersticio, al hueco que para Levi significó el judaísmo dentro de Auschwitz. En varios momentos de su escritura, Levi afirmó que fueron las leyes raciales y su experiencia en Auchwitz lo que hizo de él un judío. Esta asunción del judaísmo no implicó un cambio de actitud frente a lo religioso. Levi entró al campo de concentración siendo no creyente y salió sosteniendo la misma convicción. La asunción de su judaísmo se ubica en otros puntos de enunciación, sobre todo en un constante interrogarse sobre la religiosidad como punto de apoyo para sobrevivir en condiciones extremas y en su interés por el lenguaje y el mundo Yiddish. En los primeros días de su internamiento en Auschwitz, él descubre que, por ejemplo, para los judíos polacos era imposible que un judío no supiera Yiddish. El tesoro de palabras con las que Levi entra al Lager estaba constituido, aparte del italiano, por algunos términos alemanes, pero no sabía nada de Yiddish. En esa situación enfrentó el alemán que se hablaba en el lager, una jerga, una lengua ligada a un lugar y a un tiempo, obscena y hecha de siglas. El

Yiddish era la segunda lengua hablada en el campo, por sus orígenes, emparentada con el alemán.

En 1986, Levi (2000: 87) escribe lo siguiente sobre su relación con el Yiddish en el universo concentracionario: “*Me producía más angustia que el polaco, que no entendía, porque habría debido entenderlo. Lo escuchaba con una atención tensa: muchas veces me resultaba difícil entender si una frase que me iba dirigida, o que pronunciaban a mi lado, era alemana o Yiddish o híbrida*”. Años más tarde, en 1982, Levi aprende Yiddish para poder escribir su novela *Si ahora no, ¿cuándo?*, una novela de ficción, claramente ubicada en el contexto de la segunda guerra mundial, que narra la historia y el trayecto, en 1945, de un grupo de partisanos judíos, de extracción rusa y polaca, que viajan desde Polonia hasta Milán, buscando embarcarse rumbo a Israel. En esa novela, Levi rinde homenaje al Yiddish y a la lucha de resistencia llevada a cabo por los grupos partisanos contra el nazismo. En esas páginas se pueden leer párrafos en los que la sorpresa frente a la existencia de judíos italianos se denota. Sorpresa de los personajes, pero también sorpresa que evoca al propio Levi (1989: 54) en el momento del establecimiento de las leyes raciales: “¿Habría judíos en Italia? Si los había debían ser unos judíos raros. ¿Te imaginas un judío en góndola o en lo alto del Vesubio? Pero tenía que haberlos. Hay judíos hasta en la India y en China y no está dicho que estén mal allí. Habrá que ver si tenían razón los sionistas de Kiev y de Jarkov, que predicaban que los judíos sólo están bien en la tierra de Israel y que deberían marcharse de Italia, de Rusia, de la India y de la China y reunirse todos allí para cultivar naranjos, aprender el hebreo y bailar la Hora en corro”.

Como lo marca Philip Roth (2003: 27), esta novela está pegada al destino marcadamente judío de Levi (2003: 27), mismo que señala que al escribirla tenía la ambición de ser “el primero, quizá el único, entre los escritores italianos, en pintar el mundo Yiddish. Pretendía “explotar” mi popularidad en mi país para imponerles a mis lectores un libro centrado en la cultura, la historia, la lengua, la mentalidad de los asquenazíes, todas ellas virtualmente desconocidas en Italia”. Esta importancia del Yiddish y esta novela-homenaje son el resultado del parteaguas que significaron en la vida de Levi las leyes raciales y su encierro en Auschwitz.

El otro punto donde la asunción del judaísmo es notable, podemos verlo desde dos ángulos: uno situado en la reflexión de Levi sobre la religiosidad y la sobrevivencia y otro en su discusión sobre la existencia de Dios después de Auschwitz. Con relación al primer punto, es menester resaltar que Levi se refiere sólo a la función de la religión adentro del campo, y no en los momentos previos, es decir en la etapa del ascenso del nacional socialismo y del fascismo, cuando, por ejemplo, los judíos eran obligados a entregar sus pertenencias, a mostrarse como tales, a ser encerrados en *ghettos* y a acudir a los lugares desde donde serían deportados. La relación entre religiosidad y sobrevivencia se da, en los testimonios de Levi, sólo en la cruda y desnuda vida en los campos de concentración, es decir allí donde la necesidad de un referente se hacía trágicamente urgente. Dicho referente era entendido por Levi como algo que podría permitir dilatar el espacio y el tiempo que cercaban las alambradas del campo. Es una curiosa forma geométrica de hablar de la función que un referente puede jugar en una situación desesperada, en la vida de alguien. Se trata de una función que consiste en aumentar la extensión de algo y, nuevamente, despegar un espacio de sí mismo para proyectarlo en un segundo plano.

Más que de religiosidad judía, Levi (1989: 125) habla de los creyentes: “sacerdotes católicos o protestantes, rabinos de las distintas ortodoxias, sionistas militantes, marxistas ingenuos o maduros, testigos de Jehová, estaban unidos por la fuerza salvadora de su fe. Su universo era más vasto que el nuestro, más dilatado en el espacio y en el tiempo, sobre todo más comprensible: tenían una clave y un punto de apoyo, un mañana milenarista por el que podía tener sentido sacrificarse, un lugar en el cielo o en la tierra”.

Pero asignarle una función a la creencia no excluyó el fuerte cuestionamiento de Levi frente al silencio de Dios en Auschwitz. Dios, referente obligado de la cultura occidental, ese lugar tercero en nombre de quién se habló, ¿por qué permitió la cosificación del hombre por el hombre, presente en el genocidio y en la muerte burocratizada, trazos cotidianos en Auschwitz? ¿Por qué permitió el despojamiento de los

trazos humanos en lo humano y la emergencia del hombre andrajo, del hombre harapo? ¿Por qué permitió que Hurbinek quedara atrapado en una no-lengua? El conjunto de estas tres preguntas describe la perplejidad y al anonadamiento frente a lo vivido.

Para concluir y subrayar la posición de Levi frente a las interrogantes anteriores es pertinente recordar el añadido que éste hizo a las entrevistas que concedió, unos meses antes de su muerte, a Ferdinand Camon. El libro que recogió tales conversaciones terminaba así: “Existe Auschwitz; por tanto no puede haber Dios”. Levi añadió: “No encuentro ninguna solución al dilema. La busco, pero no la encuentro” (En Anissimov, 2001: 227).

En el desarrollo de este capítulo priorizamos la escritura testimonial en la presentación biográfica de Levi, ello nos permitió enfatizar la importancia que tuvo, para él y para los escuchas de su testimonio, la configuración de la función de escritor –testigo. Se trata de una función no exenta de paradojas o de tensiones entre lo que se buscaba aplastar, decir y/o hacer y lo que se terminaba realizando. Esas tensiones se mostraron tanto en la relación de Levi con el lenguaje, como en el texto de dos sueños repetidos a lo largo de cuarenta años. Incluso están presentes en el efecto que las leyes raciales tuvieron. El lenguaje fue mostrado tanto en su límite y en su incompletud, como siendo uno de los eslabones que permitieron momentos de subjetivación de la experiencia. La repetición en los sueños describe la tensión existente entre soñarse relatando y quedar abandonado por los escuchas. Abordar la operación de las leyes raciales nos permitió confrontar el efecto segregativo que ellas propician, con la singularidad, en Levi, de llevarlo a discurrir en torno a su familiaridad con lo judío y a la relación que tuvo con el número tatuado en su cuerpo, una de las formas de nominación que él asumió.

Respecto a éste último aspecto, y como punto final del capítulo, agregamos la siguiente observación. En la página 37 afirmamos que Levi era portador de tres nombres (Primo Levi, 174517, grano de sal y de mostaza). La coexistencia de estas tres formas de nominación no conlleva la afirmación de su equivalencia. No son equivalentes ni en su consistencia, Primo Levi es un nombre, grano de mostaza es una imagen y 174517 es un

número. Cada uno son resultado de operaciones distintas: el nombre, de un ritual de bautizo y/o de registro civil que incluyó a Levi en una comunidad lingüística y sus tradiciones; el número fue producto de la imposición de un Otro absoluto sobre un cuerpo despojado de sus ropajes imaginarios y de sus referentes simbólicos, un cuerpo, parafraseando a Agamben, nudado; la imagen es moldeada en la recreación artística, es el efecto de un deslizamiento metafórico. Lo que llama la atención, en la biografía de Levi, es la coexistencia de esos tres nombres, coexistencia, que no superposición o sustitución, porque Levi no se redujo al número tatuado pero tampoco lo borró, sus testimonios fueron firmados con su nombre de bautizo pero en sus testimonios orales solía mostrar su antebrazo con el número tatuado. La imagen de grano de sal y de mostaza se hace para diferenciarse del campo homogéneo que el fascismo proponía²⁶. Los hilos de esta imagen son los compuestos químicos y el inicial escarceo amoroso con una compañera. El juego de la imagen y la autoría que el nombre implica permitieron, por lo menos a Levi, no ser reducido a número y, puntuación de mayor importancia, no eliminar el trazo, el surco que quedo en su cuerpo, un número hecho letra en su cuerpo, para cercarlo, para merodearlo, se crearon tanto escritura como actos.

²⁶ En el capítulo llamado Zinc, páginas 35-43, de la novela *El sistema periódico*, relato en el que la química, la experiencia concentracionaria y la historia familiar se entrelazan encontramos la siguiente afirmación: *Hace falta la disensión, la diversidad, el grano de sal y de mostaza. El fascismo no quiere estas cosas, las prohíbe, y por eso no eres fascista tú; quiere que todo el mundo sea igual, y tú no eres igual.* (Levi 1988: 40).

CAPITULO III

Aproximaciones biográficas. Entrelazamiento de circunstancias: Améry y Celan.

En el presente capítulo abordaremos aspectos de la escritura testimonial de Jean Améry, sobreviviente directo de Auschwitz, y de la biografía de Paul Celan, tocado por la muerte de sus padres en los campos de exterminio y, debido a ello, escritor de lo que se ha dado en llamar una poesía con valor testimonial. Los puntos centrales del recorrido que a continuación haremos, son las distintas posiciones de ambos autores frente al lenguaje, lo provocador de sus afirmaciones sobre la experiencia de la realidad en los campos de concentración y sus secuelas, así como su apasionado malestar frente al destino que el testimonio del genocidio tuvo en la cultura occidental de la posguerra. Presentaremos así mismo algunos trazos de lo que escribió Améry en torno a la tortura.

1. Jean Améry

A lo largo de este apartado nos ocuparemos del testimonio de Jean Améry, particularmente del problema que la realidad del campo de concentración le planteó. Con tal propósito, seguiremos las afirmaciones del autor sobre lo que implicaba la tortura y la muerte dentro de los campos de concentración nazis. Así mismo retomaremos su noción de resentimiento. En todos esos puntos, el lenguaje de muerte que constituía la cotidianeidad del campo estaba presente. Levi (1989: 116) nos advierte que Améry sufrió la mutilación del lenguaje que se operaba en el campo de manera particular: “ha sufrido porque era de lengua alemana, porque era un filólogo que amaba su lengua; para

él que entendía el lenguaje alemán éste se había convertido en una jerga bárbara que entendía, pero que le desollaba los labios si intentaba hablarlo”.

Jean Améry es el seudónimo con el que se conoce a Hans Mayer, escritor nacido en Viena en 1912. En 1978, Mayer decide suicidarse en Salzburgo; su periplo de vida está signado por su interés en la filosofía, la escritura y, en forma por demás determinante, por su experiencia en diferentes campos de concentración nazi. Améry incursionó tanto en la novela (*Los Desarraigados*, escrita en 1935, y *Lefeu o la demolición* de 1975), como en el ensayo filosófico (*Levantar la mano sobre uno mismo* de 1976, y *Revuelta y resignación. Acerca del envejecer* de 1977). Incursionó también como articulista periodístico: entre 1965 y 1978 escribe, en la revista *MERKURE*, críticas cinematográfica y literarias. Para lo que nos concierne en este trabajo, Améry escribió sus testimonios y la reflexión histórica sobre su experiencia en los campos de concentración. A este último ámbito pertenecen *Años de peregrinaje nada magistrales* (2006), su autobiografía, y, sobre todo, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, texto escrito en 1964, casi veinte años después de su salida de Auschwitz.

Hans Mayer nace y vive su infancia en la región tirolesa de Austria. Como miembro de una familia judía asimilada a la cultura y el folklore tiroles, se apasionó durante su adolescencia por la cultura regional. La asimilación a esa cultura es tal que sólo conoce la existencia del Yidish hasta los 19 años y se enfrenta al problema de su condición judía a los veinticuatro años, en 1935, con la promulgación de las leyes de Nuremberg. Un año antes, comienza su activismo político: participa en el transporte clandestino de armas para la revolución obrera en Viena. Tal activismo lo llevó al exilio en Bélgica, país al que llegó clandestinamente en 1939 y donde fue arrestado el 10 de mayo de 1940, iniciando de este modo su recorrido por varios campos de concentración. El 29 de octubre llega al campo francés de Gurs. El 6 de julio de 1941 se fuga de Gurs y huye a Bruselas. El 23 de julio de 1943 es detenido nuevamente y conducido por la gestapo a Fort Breendonk, lugar donde viviría la experiencia de tortura que marcaría su vida y su obra como ensayista y literato. El 15 de enero de 1944 es conducido a

Auschwitz, donde permanecería hasta la liberación del campo a mediados de 1945. Como hemos dicho, se suicida en 1978 tomando una sobredosis de barbitúricos en un hotel de Salzburgo.

En su testimonio de 1964, Améry se caracteriza como un judío de la catástrofe que ha de mantener su resentimiento y su desacuerdo, su no-comunidad con el mundo; vive en una oscilación permanente entre la angustia y la ira. Para él eso no es producto de una neurosis personal, en todo caso la neurosis es un síntoma de los hechos históricos.

El presente apartado se centra en el último de los textos arriba mencionados, el polémico e intenso *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Se trata de un escrito en el que claramente se mezclan las reflexiones histórico-políticas sobre la caída de lazos sociales y el derrumbe de las instituciones que caracterizaron a la experiencia concentracionaria, con el testimonio de la experiencia singular vivida por Améry en su recorrido por distintos campos de concentración y la experiencia de tortura física a la que fue sometido. El itinerario que sigue Améry lo lleva, desde la descripción del interior del campo como un espacio donde se suspendía la función social de la espiritualidad,²⁷ hasta sus reflexiones sobre la patria del exiliado y en torno a la obligación y la imposibilidad de ser judío. En medio de estos vértices, Améry hace una puntual descripción sobre su experiencia de tortura y sobre las huellas irreprimibles por ella dejada; huellas encarnadas en su noción de resentimiento a la que presenta como una peculiar y provocativa forma de elaboración de la experiencia torturante; sobre este aspecto volveremos hacia el final de este apartado.

Si ese es el itinerario temático y vital del texto del que partimos, me parece importante señalar también que su estilo no es únicamente el de un testimonio personal. La escritura de Améry no responde solamente a la necesidad imperiosa de poner en letra

²⁷ Cuando Améry se refiere a espíritu, no lo hace en el sentido religioso ; más bien se refiere al sujeto intelectual, es decir aquel que vive en un sistema de referencias estéticas, poéticas y de historia del pensamiento.

y palabra sus recuerdos; escribe también como un intelectual que reflexiona, un intelectual herido que, veinte años después de la experiencia vivida, escribe sus memorias y meditaciones, tanto desde una perspectiva histórica como desde lo individual. En sus textos, Améry interroga a sus contemporáneos de las décadas de 1960 y 1970. De este modo, el autor no escribe sólo con la mirada puesta en aquellos que vivieron, junto a él, la experiencia de concentración, sino refiriéndose al destino que ésta tiene en la cultura y la economía de la posguerra. En Améry el testimonio está filtrado por la reflexión que le antecede. De esta manera, ambos planos, el Yo de la primera persona y la reflexión sobre la cultura, se entrecruzan. En 1966, en el prólogo a su trabajo, Améry (2001: 48) escribió: “Allí donde el Yo debería haberse evitado por completo, se ha corroborado como el único punto de partida útil. Me había propuesto un trabajo que entrecruzase ensayo y reflexión. El resultado fue una confesión personal, interrumpida por meditaciones”.

La entremezcla y el resultado de la misma que hemos señalado arriba, nos permiten afirmar que es posible abordar el testimonio que presenta Améry partiendo de la siguiente premisa: si bien se plantea que existe una ruptura radical entre Auschwitz y el mundo exterior -ruptura mostrada en el destino que lo espiritual tuvo dentro del campo-, en el testimonio y el análisis que Améry hace, Auschwitz no se cierra sobre Auschwitz mismo. Las preguntas sostenidas por Améry en el momento de la escritura del texto así lo muestran: él se cuestionaba sobre el destino del espíritu, es decir sobre el destino que las representaciones estéticas y el pensamiento lógico existentes fuera del campo habían tenido en el campo mismo. Dicho de otro modo, Améry compara el exterior del campo con su interior. Améry se preguntaba también sobre los efectos sociales y subjetivos que implicaba el hecho de que *la nueva geopolítica, instalada inmediatamente después de finalizada la guerra, propusiera olvidar y perdonar lo que ocurrió en Auschwitz*. Si algo se pudiera llegar a entender de Auschwitz, ello tendría que pasar por tratar de asir, al mismo tiempo, la ruptura radical que implicó y las líneas de continuidad con las estructuras sociopolíticas de las que emergió y en las que encontró una supuesta y falsa, según la posición de Améry, sedimentación.

En esa mezcla entre la historia colectiva y la experiencia singular, Améry va tejiendo puntos de encuentro y desencuentro, puntos en los que va mostrando los restos que le quedaron, tanto a él como a la cultura, de la experiencia padecida. Pero en este caso, restos no quiere decir lo menos importante, sino lo que permanece, a pesar del tránsito del tiempo, determinando estructuras. Acerca de ese aprisionamiento del que fue objeto, Améry (2001: 78) escribió: “en ningún otro lugar del mundo la realidad poseía una fuerza tan imponente como en el campo, en ningún otro lugar era tan poderosamente real”. Esta afirmación nos llama la atención sobre todo por la diferencia que establece entre realidad y real, así como la vinculación de ambos términos con la potencia: en el campo de concentración se presentaba una realidad imponente, poderosa, desnudamente real. Para poder seguir los alcances de esta afirmación, proponemos analizar la textura con la que Améry aborda tres cuestiones: la muerte, el dolor del cuerpo torturado y la lengua. Tales cuestiones están presentes en cualquier vida humana y/o en cualquier cultura, pero en el campo de concentración, sin duda adquieren un pequeño-gran matiz: *estaban presentes sin juego de metáforas.*

¿Qué implica esta exclusión entre juego de metáforas y experiencia concentracionaria? La respuesta discurrida por Améry, veinte años después de los acontecimientos que le tocó vivir (temporalidad que es importante tener presente, ya que en el momento mismo de la experiencia la posibilidad de hablar y reflexionar sobre ella estaba perdida) tenía que ver con la desaparición del cifrado, o sea del conjunto de símbolos con los que el sujeto cotidianamente se acerca a la muerte, al dolor del cuerpo y que son la materia misma de la lengua. La desaparición de tal cifrado conllevaba la presentación de una realidad vacía de signos, imponente y poderosa. Evidentemente no se trata de un *continuum* absoluto donde el tiempo de la experiencia fuera siempre igual; existen en los relatos testimoniales momentos de quiebre, puntos donde otra cosa emergía. Pese a lo anterior, Améry es consistente al afirmar que esa falta de juego metafórico caracterizaba la forma como los sujetos quedaban comidos por la poderosa realidad del campo.

La metáfora –esa operación de similitud, sustitución, orden del sinónimo y equivalencia- produce efectos de sentido, de construcción de nuevos significados, de separación radical del nombre con algún referente empírico. A diferencia de la retórica clásica para la que ese efecto de sentido es creado por la sustitución de dos significados, Lacan considera que se trata de la identificación de dos significantes que producen efectos de significación. Es, además de un proceso de sustitución, la elisión al final de la estructura metafórica de uno de los términos y la aparición, en su lugar, de una x que plantea, a su vez, un interrogante que se abre hacia un sentido nuevo. Ahora bien, la utilización del término metáfora conlleva la afirmación de que la relación del hombre con los objetos no es directa ni inmediata, sino que, más bien, es una relación mediada por significantes. En el contexto de su análisis sobre la ruptura de Lacan con el sujeto clásico que tendría un acceso directo al mundo y a los signos, Guy Le Gaufey (1995: 209) nos recuerda que la utilización del concepto de metáfora para Lacan implica que, mediando la relación del sujeto con los objetos primordiales, está el desfiladero de los significantes, es decir que “desde que surge por primera vez como sujeto de la necesidad, el ser hablante debe abrirse a un camino a través de este bosque de significantes para llegar a sus objetos de supervivencia y amor”.

El breve rodeo que hemos hecho en torno a la noción de metáfora, nos sirve sólo para recalcar la dificultad que implica la afirmación testimonial de Améry de una experiencia vivida sin juego de metáforas, dificultad tanto para escribir y/o imaginar lo que fue eso, como para su tramitación. Veamos con más detalle las tres cuestiones arriba mencionadas.

A) La lengua

El testimonio que nos ocupa está plagado de afirmaciones en las que se lee una suspensión del efecto de la palabra, por ejemplo en la siguiente cita de Améry (2001: 80)

“La palabra cesa en cualquier lugar donde una realidad se impone como forma totalitaria. Para nosotros ha muerto hace mucho tiempo. Y ni siquiera nos ha quedado la sensación de que fuera menester lamentarnos de su pérdida”. Afirmaciones como la anterior, llevaron al autor a ocuparse de dos cuestiones acerca del destino del lenguaje en el campo de concentración en particular y en el tercer Reich en general. Dichas puntuaciones las encontramos, en primer lugar, en la falta de efecto que las representaciones estéticas, por ejemplo la poesía de Holderlin, tenían en los prisioneros, particularmente en él mismo. En segundo lugar, Améry destaca la pobreza del discurso nazi, pobreza constatable en su lenguaje mismo. En ambos temas se puede observar un empobrecimiento generalizado del lenguaje.

Con relación al primer punto enunciado, es necesario señalar que toda esta parte de sus testimonios es contada por Améry en primera persona; es el Yo de un hombre intelectual, en el sentido que el propio autor le otorga, el que aparece determinando la estructura y el sustrato de todo el relato. A diferencia de Levi, para Améry la poesía no tenía ninguna posibilidad en Auschwitz, puesto que allí todo estaba dominado por los hechos cotidianos: tender una cama, marchar a un compás, un ritmo y un sonsonete de órdenes marciales. En esa realidad, justo en el momento de marchar, Améry recuerda un verso de Holderlin (2001:61): “*Están los muros en pie/ mudos y fríos, en el viento/ rechinan las veletas*”. Améry relata que tal recuerdo no estuvo acompañado ni por el ritmo, ni por la cadencia, ni por el juego lingüístico que le es propio a la poesía. Para Améry no hay ningún Jean Samuel,²⁸ es decir ningún camarada con el cual compartir el encuentro con el poema. Ello era imposible porque, en la experiencia de Améry, la cotidianeidad marcial del campo había provocado el total aislamiento de los individuos. No era, desde luego, que entre ellos no se hablaran, sino que el disfrute de hablar sobre esos muros mudos que los apresaban (y que Améry había recordado en un poema) estaba cancelado, cancelado para Améry mismo quien los había recordado casi como gráficas, como imágenes sin el correlato subjetivo que para él era la emoción y el goce estético.

²⁸ Personaje del que habla Levi y que lo acompañó en su recuerdo del canto de Ulises.

Así, para el autor, las cadenas asociativas y las referencias estéticas no ofrecían consuelo pues se vivían, en el mejor de los casos, con indiferencia y en el peor con escarnio.

A Améry la poesía no le sirvió para enfrentar el horror y llama la atención que, veinte años después, en el momento de escribir su testimonio, el autor no le agregara, como sí lo hizo Levi en su recuerdo sobre Dante, ningún lazo nuevo, ninguna otra conexión. Sobre este recuerdo, Traverso (2001: 199) menciona que “Améry, hombre de letras e intelectual humanista que, al recitar un poema de Holderlin se percataba aterrado de que ya no le evocaba ningún sentimiento, que se reducía a una sucesión de palabras huecas. Con acentos brechtianos, recordaba simplemente que no puede haber vida espiritual con el estómago vacío, y afirmaba incluso que, a veces, el deseo de procurarse algo que llevarse a la boca era más acuciante que el miedo a las selecciones para la cámara de gas”.

Un tema central en los desarrollos de Améry es el exilio. Al respecto, hay que recordar que, antes de ser deportado a los campos, Améry vivió exilado en Bélgica y, durante la posguerra, en Suiza. Alrededor del efecto del exilio, el autor subraya varias cosas: que se va perdiendo la relación con la lengua materna, que él nunca sintió la lengua extranjera como algo propio y que se estaba como de visita en ella. Hay un tono de nostalgia en lo que dice Améry; nostalgia de algo perdido, de algo radicalmente perdido. No se trata de la nostalgia por los tiempos idos, sino de ese sentimiento que le dejó el ser portador de la lengua en la que hablaban sus propios verdugos. Por esa vía, la nostalgia de la que Améry nos habla es nostalgia por la identidad perdida. En ese contexto aparece una reflexión sobre el lenguaje que nos parece importante de subrayar: Améry observa que el lenguaje del nazismo, es decir no sólo adentro de los campos, sino en la global extensión del fenómeno nazi y sus secuelas, es un lenguaje empobrecido, tanto en su vocabulario como en el deslizamiento posible de sentidos; era, en palabras de Améry, una menesterosidad lingüística, sólo jirones de lengua. Pero también, este lenguaje era, y este es el punto que nos parece importante destacar, una lengua de la realidad, lenguaje de órdenes, de descripción de trámites y de hechos; lengua sin alegorías, lengua en la que todo significaba algo fijo, es decir, lengua sin significantes

que, precisamente por no significar nada, podrían encadenarse de manera diversa y producir juegos metafóricos. Es el LTI (lenguaje del tercer imperio) del que habló Klemperer.²⁹

Améry no pretende generalizar su experiencia, ni aducir la negación completa del goce del habla; pretende sólo dar testimonio de los efectos de vivir con un lenguaje que sume a los individuos en lo que él llama “ese plomizo contenido de realidad”. Ello conduce a Améry (2001: 133), en 1964, a una preocupación por el futuro de la lengua: “Cabe pensar que incluso la lengua del mundo futuro será el instrumento de comunicación puramente funcional, que es ya en la actualidad para el científico de la naturaleza: los físicos se comunican mediante el lenguaje matemático, mientras que para el *cocktail-party* de la tarde bastará un poco de *basic english*. El mundo futuro en vías de gestación excluirá ciertamente la patria y tal vez la lengua materna y sólo les consentirá una supervivencia marginal como objeto de doctas investigaciones históricas”. Si bien no del todo cumplida, tal visualización del futuro no está alejada por completo de los horizontes contemporáneos.³⁰

B) *La muerte*

Ese contenido plomizo de realidad que estaba presente en la lengua, está también en lo que Améry vio de la muerte y del morir en el lager.³¹ Allí, en los campos de concentración, la muerte implicaba una problemática singular, distinta por ello a la muerte afuera del campo o, incluso, a la que se hacía presente a los soldados en el frente. Es en torno a la singularidad de la muerte en el lager sobre lo que discurre parte del testimonio de Améry. Esa singularidad es descrita por la vía de una cuádruple negación que conllevan igual número de afirmaciones: la muerte *no* cercaba al hombre

²⁹ Klemperer, judío alemán de Dresden, llevó un diario sobre la época nacionalsocialista y particularmente sobre el lenguaje en ese régimen y sobre los discursos hitlerianos. Él fue el primero en considerar que Hitler tenía la voz de un predicador fanático. Autor de *La lengua del tercer Reich apuntes de un filólogo* y de *Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios 1942-1945*.

³⁰ En su ensayo *Guerra y lenguaje* Adan Kovacsics (2007) sostiene que el proceso de reducción del lenguaje a un mero uso funcional de signos se localiza en su uso propagandístico de mercancías, propagandístico de la guerra, la política y los productos.

³¹ Campo de concentración.

del lager, él vivía dentro de su estancia; la muerte en el campo *no* implicaba ningún reconocimiento, era, por el contrario, la realización de un matadero al que se llevaba a un animal en completa pasividad; el hombre del lager *no* portaba la muerte, era sólo su objeto pasivo y, por último, la muerte *no* formaba parte de un ciclo, era una solución final.

En efecto, esta cuádruple singularidad de la muerte, hacía caer las representaciones estéticas que de ella se tenían: ni relatos, ni música tenían sentido alguno en el campo, no había puente que salvara el abismo entre la muerte en Auschwitz y la muerte en Venecia. Entre el relato de la muerte del profesor Aschembach, escrito por Thomas Mann y filmado por Visconti, y la cotidianeidad perceptual del morir, no había, siempre bajo el testimonio de Améry, hilo asociativo, forma de insertar esa muerte, la de Auschwitz, en redes significantes o en tesoros de recuerdos. Así, podríamos decir que la muerte era sólo morir, era una realidad sin metáforas.

Ahora bien, el tema de la muerte y el morir lleva al autor al tópico de la angustia. En los prisioneros no existía angustia frente a la muerte, allá, en el lager, había miedo devastador frente a ciertas formas de morir, pero no angustia ante la muerte. Améry compara la relación que el hombre en libertad tiene con la muerte, con la que se presentaba en el hombre del lager. En el hombre libre la muerte y la agonía están separadas, la muerte es una realidad sobre la cual se puede hablar, pero que tardará en presentarse, que requiere un tiempo para llegar. Un cierto movimiento de distancia temporal se produce en la relación del hombre libre con la muerte y es en el espacio creado por este movimiento en el que se produce la angustia, angustia ante la posibilidad de la muerte. En el hombre del lager, muerte y agonía no estaban diferenciadas, no había distancia entre ellas, la muerte no era una posibilidad sino una realidad concreta que impregnaba todas las palabras; realidad del acto diario de morir, siempre omnipresente. Precisamente porque no hay intersticio entre la agonía y la muerte es que, según las consideraciones de Améry, no había angustia.

Améry, quien no se consideraba un hombre valiente, recordaba haber recibido a los dos meses de estar en el campo una advertencia de fusilamiento; advertencia recibida con absoluta imperturbabilidad. La imperturbabilidad de quien no se asombra, ni se sorprende de que ese sea su destino, porque sabe, de cierto, que sólo existe esa posibilidad. Era como si la experiencia se viviera en un sólo y único tiempo, lo cual impedía que se produjeran procesos de resignificación en los que cierto instante de una vida estuviera enlazado a otros instantes, es decir en los que la expectativa de futuro y la certeza de un pasado moldearan los temores y anhelos presentes. Este desarrollo nos evoca la afirmación hecha por Rabant (1996: 123): “y todo, en los campos, iba hacia eso: robar absolutamente a cada uno (tomado como número, tomado como elemento sin nombre en el número) el instante y la instancia de su muerte, abandonar absolutamente el instante de la muerte”.

C) El dolor del cuerpo torturado

Cuando se oye hablar de Améry, inmediatamente se le asocia al tema de la tortura y de las huellas imborrables que ésta deja; el testimonio de la tortura padecida es el aspecto más conocido de su obra. Su fulminante afirmación de que un hombre que ha sido torturado una vez, lo ha sido para siempre, para toda su vida, está presente de manera reiterada en textos que abordan la cuestión de la tortura y sus efectos psicológicos. Sin negar lo fundamental de tal afirmación, consideramos que el trabajo de Améry sobre la tortura no se reduce a la misma, e incluye, como apareció en los dos temas anteriores, el asunto de una realidad poderosamente real. Sigamos las afirmaciones que el autor hace al respecto.

En su dimensión psicológica, la tortura está signada por la crueldad; es el acontecimiento más intenso y difícil de tramitar que un ser humano pueda contener en su interior. En su dimensión política, la tortura era la esencia misma del nazismo, a través de ella éste se realizaba, se encarnaba. La tortura iba más allá de la golpiza policial, existente en todos los sistemas políticos, sino que era la encarnación de un sistema político como tal. Se podría decir que Améry vio y padeció la tortura como la presencia violadora de

las fronteras de su propio cuerpo, violación que realizaba el tercer Reich. Es decir que en el escenario donde un “pequeño”, el Kapo, el SS, golpeaba y dislocaba los cuerpos, *padeció la realización de ese Otro absoluto*. Así lo dice él: “Con pasmo el torturado ha experimentado que en este mundo el otro puede existir como soberano absoluto, cuyo dominio equivale a un poder de infligir dolor y destruir. La soberanía del verdugo sobre su víctima no tiene nada que ver con la violencia ejercida sobre la base de un contrato social tal y como la conocemos” (Améry, 2001: 106).

Améry escribe de la tortura, y hay que decir que en esta parte de su texto el discurso es siempre en primera persona, como un acontecimiento que desafía en forma extrema. Pero ¿qué es lo que desafía? Desafía lo que alguien, el torturado, se había imaginado, lo que consideraba real, lo que se había leído. Es decir, la tortura desafía la estructura psíquica que el individuo ha venido construyendo en el transcurso de su historia. Tal desafío tiene la cara de algo, en este caso la tortura, que se presenta como insólitamente nuevo.

Es claro que lo nuevo, lo imprevisto, la sorpresa, no son ajenos a la vida cotidiana. Podríamos, incluso, decir que la regla de la vida es no encontrar lo que se busca, que entre lo encontrado y lo representado, si seguimos al Freud (1895/1900) del *Proyecto y de la Interpretación de los sueños*, se abre siempre una diferencia, una diferencia que, sin embargo, siempre se da enlazada a una similitud. Recuérdese aquí el complejo perceptual del semejante planteado por Freud en 1895, (1976: 376) en el *Proyecto de Psicología*, donde encontramos la famosa afirmación “sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir”. Freud presenta el complejo del semejante dividido en una cosa del mundo (*Das Ding*) inasimilable a la propia experiencia, y un predicado, ese algo de lo que se puede hablar y conducir a la experiencia del propio cuerpo. La experiencia del semejante mantiene siempre un costado inasimilable, cosa del mundo que permanece como ensambladura constante, y un costado asimilable que puede ser comprendido por un trabajo mnémico. De la tensión, por decirlo de alguna manera, entre ambos costados, es que se produce la experiencia del semejante. En esta experiencia hay una parte que

reconduce a algo anterior y algo que permanece, digámoslo así, como otredad radicalmente distinta. De este modo, tenemos que un hecho, el reconocimiento de otro semejante, por ejemplo, siempre tiene algo de inasimilable, en ese sentido algo de desafío, algo no contenido en el trabajo mnémico previo, pero tiene también un lazo que reconduce a la propia experiencia. Améry, por su parte, describe la experiencia de tortura como algo insólitamente nuevo, es decir como si hubiera sido la presencia de la sola cosa del mundo.

Améry fue torturado el 23 de julio de 1943; su cuerpo fue colgado, dislocado y golpeado. Es importante mencionar que cuando esto ocurrió, él ya tenía información sobre lo que pasaba en los campos de concentración, había por ello imaginado, supuesto, analizado, lo que le podía suceder, de tal manera que creía posible prever todo cuanto le era inminente. De hecho, Améry narra que su detención y traslado al campo de tortura coincidía en parte con lo que había imaginado, pero, en ciertos puntos, la experiencia de tortura cobró la fuerza de una realidad poderosa que eliminaba cualquier representación abstracta construida hasta ese momento. Ello lo advierte en dos cosas:

1. Cuando, viendo el rostro de su torturador, se dio cuenta que era un rostro común y corriente, un rostro del montón, “pero eran también algo más, como reconocí en sus rostros serios y tensos, que efectivamente no aparecían desencajados por muecas de placer sexual sádico, sino concentrados en la autorrealización homicida”. (Améry, 2001:101).
2. Cuando se da cuenta que frente al dolor corporal hay poco que añadir discursivamente hablando. En 1964 escribió: “Sería del todo irrazonable querer describir en este punto los dolores que me infligieron. ¿Era como un hierro candente aplicado sobre mis lumbares o, más bien, como una estaca roma que me golpeaba la nuca? Un símil valdría tanto como otro y finalmente nos apercibiríamos *de cuán vano es este desesperado juego de las metáforas. El dolor era el que era. No hay nada que añadir.* Los aspectos cualitativos de

las sensaciones son incomparables e indescriptibles. Fijan los límites de nuestra capacidad verbal”. (Améry, 2001: 97).³²

Améry confronta el momento de la tortura con las cristalizaciones psíquicas que su vida anterior le había dejado, su formación intelectual fundamentalmente, y encuentra un desfallecimiento de esta última frente a la realidad imperante del campo. Lo insólitamente nuevo de la experiencia de tortura, a la que hacíamos referencia anteriormente, se va configurando porque el torturado es rebajado a un estado de sólo cuerpo, es decir, se le reduce a un puro organismo sin sentidos ni significados, un cuerpo deslibidinizado. “ Sólo en la tortura el hombre se transforma totalmente en carne: postrado bajo la violencia, sin esperanza de ayuda y sin posibilidad de defensa, el torturado que aúlla de dolor es sólo cuerpo y nada más”. (Améry, 2001: 98).

Esa reducción a nuda vida, como lo llama Agamben (2003), encuentra su puntual descripción en la aseveración de Améry de que en la tortura, el torturador es otro convertido en soberano absoluto, es decir sin tacha ni falta intrínseca. El otro es la cara absoluta del mal del que habla Bataille (1977) en su análisis sobre Sade.³³ El placer derivado de allí, no es el placer del sadismo visto desde la óptica de Freud, es otra cosa, comenta Améry, es la soberanía absoluta que sólo desea su propia autorrealización y es por ello que busca la aniquilación del otro, su negación: “Con pasmo el torturado ha experimentado que en este mundo el otro puede existir como soberano absoluto, cuyo dominio equivale a un poder de infligir dolor y de destruir” (Améry, 2001:106).

El término otro es usado así por Améry, en minúscula y para referirse al torturador. No obstante, nos parece claro que el hecho de que él considerara, como lo

³² Las cursivas son mías.

³³ La diferencia entre el placer sádico, tal y como lo describe Freud, y la noción de Bataille, se centra en que, mientras para Freud es necesario hablar del par sádico/masquista, es decir que hay una compañía e incluso un intercambio de posiciones, para Bataille el placer del soberano implica la unicidad, la no compañía, la soledad absoluta en la que el otro como tal desaparece, es negado.

mencionamos anteriormente, que en la tortura se realizaba el Tercer Reich, nos autoriza a afirmar que en el otro del torturador se encarnaba el Otro absoluto³⁴ del imperio, el Otro a nombre del cual se aprisionaba, se legislaba y se asesinaba en masa.

Pocas veces en la vida, discurre Améry, contemplamos frente a frente los hechos y por lo tanto la realidad; en la vida llamada cotidiana el juego de símbolos, el desfiladero de las metáforas, los sostenes imaginarios, bordean y median ese acercamiento a la realidad e incluso algunos podrían decir que eso y sólo eso es lo que podemos llamar realidad. Algo similar dijo Lacan (1990: 1) en su conferencia del 8 de julio de 1953 cuando afirmó “trataré sobre todo (...) acerca de lo que quiere decir la confrontación de estos tres registros esenciales de la realidad humana, registros muy distintos y que se llaman: el simbólico, el imaginario y el real”. Consideramos que Améry nos describe un momento, el de la tortura, en que esa confrontación cesa y la realidad se nos presenta frente a frente; Améry dice que son momentos, raros momentos, pese a lo cual no habría que olvidar que ellos constituyeron el basamento de todo un sistema político.

Lo que queda después de la tortura (la cicatriz, la huella imborrable, el momento eterno), es meditado y escrito por Améry. En un tono certero y sin ambages Améry (2001: 102) afirma que la tortura tiene un carácter imborrable; frente a su huella no hay represión psíquica que funcione: “de repente los porrazos habían cesado. Pero en realidad la procesión continúa por dentro. Me balanceo aún, veintidós años después, con los brazos dislocados, jadeo y me autoinculpo. No hay ninguna represión. ¿Se puede reprimir una quemadura?”. Así, después de la tortura sobrevienen por lo menos tres consecuencias:

- Una consecuencia psíquica: no hay represión de la huella de la tortura, esta queda como una quemadura.

³⁴ Otro del que quedaba excluida la dialéctica del reconocimiento, dialéctica de la que Lacan habló en su seminario de la Psicosis, durante las sesiones del 7 de diciembre de 1955, del 14 de marzo de 1956 y del 31 de mayo de 1956.

- Una consecuencia con relación al otro: el otro se impone desmesuradamente, es un soberano absoluto.
- Una consecuencia en la relación con el mundo: hay un sentimiento de estupefacción y de extrañeza ante el mundo. Toda la identidad ha quedado rota por los huesos que fueron quebrados y fragmentados.

La tesis del carácter imborrable de la tortura conduce a Améry al último de los puntos que queremos presentar: su noción de resentimiento y la relación de éste con las tentativas de superación de una víctima de la violencia, palabras que aparecen en el título mismo de su trabajo.

La cuestión del resentimiento forma parte de las secuelas de la experiencia en el campo de concentración y, en general, de los efectos que el régimen nacional socialista tuvo en Améry, el cual se presenta como crítico espectador, lejano y dolido, del resurgimiento de Alemania y de la nueva conformación geopolítica. Observar el progreso después del desastre y cuestionarse el lugar, si es que hay alguno, que el sobreviviente de los campos tiene en ese renacimiento, es el punto de partida con el que el autor que nos ocupa extiende su noción de resentimiento, misma que irá más allá de la acción de rechazo por algo o alguien que se supone nos ha perjudicado, y se instalará en una reflexión sobre la responsabilidad moral de los individuos y de las sociedades que participaron en el genocidio.

Analizar la condición subjetiva de la víctima es lo que se busca. Pero Améry no reduce esa condición subjetiva a una noción clásica, es decir no la entiende como algo interno que se contrapondría a un exterior; tampoco como lo individual en oposición a lo colectivo. En nuestra opinión, Améry va dando una serie de vueltas sobre esa condición subjetiva de la que quiere hablar, lo que implica que lo que ocurre a nivel macropolítico está presente en la condición subjetiva. Sin desprenderse del todo de un modelo interaccionista, donde lo social determina, mecánicamente y unidireccionalmente, a lo individual, es claro que el análisis de este autor sobre la condición subjetiva incluye el registro histórico y político, no como cosas separadas de la condición subjetiva sino, por el contrario, insertas en ella alimentándola y/o consumiéndola. Antes de continuar con esta idea, detengámonos un poco en la descripción del resentimiento.

El resentimiento es descrito por Améry no sólo como un estado afectivo que incluiría el rencor permanente hacia el torturador, hacia el verdugo. Más allá de eso, el autor lo describe como una armadura que marca las andanzas del sujeto/víctima, que signa su presencia y los efectos que tal presencia debiera de tener en los otros. No se trata entonces sólo de ideas y sentimientos, se trata de actos, actos que conllevan un efecto moral.

Dado que en el resentimiento hay algo que no transcurre, que perdura, que, como lo dice Amery, clava al sujeto al pasado, le obstruye la mirada al futuro y lo coloca en la imposible posición de hacer reversible lo irreversible (pretendiendo, por ejemplo, volver al momento de la tortura para transformar algo de la estructura de lo acontecido), no se le puede comprender sin su inserción en un proceso temporal. El resentido es alguien que grita ¡estoy aquí!, ¡sigo aquí!, aunque el fluir del mundo pretenda convencernos de que lo que pasó ya pasó, o de que los ideales morales de la convivencia y los buenos sentimientos son principios incuestionables incluso frente a incommensurables hechos de destrucción. En contrapartida, nuestro autor escribe: “alimentaba mis resentimientos y puesto que no puedo ni quiero superarlos, he de vivir con ellos y estoy obligado a explicarlos a aquellos contra los que están dirigidos” (Améry; 1977: 147). Así, el resentimiento no es exactamente lo mismo que la operación taliónica de la venganza. Es un acto moral que objeta la pretensión de reorganizar el mundo como si la guerra, la tortura y el genocidio no hubieran ocurrido. La apresurada reconciliación del mundo irritaba de sobremanera a Amery; el perdón y el olvido llegado por presión social le parecían la peor manera para superar los estragos que la realidad traumatizante del horror había dejado.

Detengámonos en la siguiente afirmación, que hemos de decir encontramos citada en casi todos los textos revisados sobre Améry (1977: 151): “Mis resentimientos existen con el objeto de que el delito adquiera realidad moral para el criminal, con el objeto de que se vea obligado a enfrentar la verdad de su crimen”. El seguimiento de esta cita nos permite, en primer lugar, diferenciar el resentimiento de la venganza sustentada en la ley

del talión, y, en segundo lugar, reconocer el sentido de elaboración subjetiva que permanecer resentido tiene para el testigo que nos ocupa. El resentimiento que él plantea no quería colocar a unos donde antes estaban los otros, no buscaba mandar a la cámara de gas a los torturadores, no se trataba de una especie de muerte por muerte. En la referencia que nos ocupa está contenida la tensión de que algo nuevo emerja, es decir que el delito adquiriera realidad moral, en el sentido de que los torturadores, los verdugos, asintieran que habían participado en ello. Para Améry, como para otros historiadores y memorialistas, los criminales nazis participaban en los actos genocidas sin sentirse responsables de ello, aduciendo razones de Estado o, simplemente, órdenes recibidas. El verdugo no sentía que mataba a un semejante, sino a otro absolutamente desconectado de él mismo. Cuando Améry insiste en la presencia del resentido como estatua armada que horada las soluciones fáciles, lo hace deseando que el verdugo comparta el acto criminal con la víctima, es decir, que afirme su responsabilidad. Ello habría de llevar al verdugo a desear que aquello no hubiera pasado.

En 1950, en su estudio sobre las funciones del psicoanálisis en criminología, Lacan escribió sobre el problema que en el siglo XX se presentaba para localizar e indicar la responsabilidad de los actos delictivos y de las vacilaciones que tal noción tenía en los años inmediatos a la finalización de la guerra. La principal pregunta era ¿cómo saber que alguien era responsable de sus actos, cómo detener ese titubeante vaivén? La evocación de Lacan nos sirve únicamente para señalar que el problema de la responsabilidad de los actos estaba fuertemente arraigado en la atmósfera de la posguerra. Si regresamos a Améry, él encuentra el sentido elaborativo que mencionamos líneas arriba en que sólo por la vía del reconocimiento de la responsabilidad del hecho criminal por parte del verdugo sería posible que éste se diera cuenta de que lo hecho había sido hecho sobre un semejante, y no sobre un número que negara lo que había negado. Améry (2001: 163) nos dice que “sólo de esta guisa sería legítimo pacificar subjetivamente el resentimiento y declararlo objetivamente superfluo”.

En los primeros párrafos hablamos de las vueltas que Améry da en torno al tema de la condición subjetiva de la víctima y del resentimiento. Volvemos a ello ahora, debido a que habíamos mencionado que, en esas vueltas, historia individual e historia

colectiva se encuentran una y otra vez. Sigamos un hecho relatado en el testimonio para tratar de explicar tal idea. El resentimiento, relata Améry, surgió años después de concluida la guerra, es decir no se hizo presente ni adentro del campo, ni en los años inmediatos a la liberación. Cuando leímos esto nos preguntábamos cuáles serían las razones de este efecto retardado. Este cuestionamiento se debe a que resulta curioso que un hombre que habló del carácter imborrable de las huellas de la tortura, nos hable también de que su resentimiento fue alimentado tiempo después de haber salido del campo. La respuesta de Améry a lo anterior es sencilla y directa: ello se debe al lugar que el sobreviviente encuentre o no encuentre en las modalidades que el mundo se vaya dando para insertar el genocidio producido en su historicidad. Acerca de esto podemos distinguir, por lo menos, cinco momentos, a saber:

1. Inmediatamente después de la liberación Améry relata que él se sentía en una extraña y embriagante posición, “en una relación de entendimiento recíproco con el mundo”. La Alemania nazi era odiada por el mundo y los sobrevivientes eran tratados como héroes; la opinión pública los mencionaba. El mundo se aprestaba a juzgar la locura nazi. No había ocasión para resentimientos, sino para una especie de expiación colectiva. Sólo que... eso no iba a durar mucho.
2. Rápidamente Améry se encontró con dos hechos que, al cambiar ese mundo del cual se sentía parte, lo cambiaban también a él. El primer hecho, de naturaleza política y económica, corresponde a la inclusión de Alemania en los proyectos de resurgimiento económico por parte de los aliados a los que había combatido. El segundo hecho se refiere al florecimiento de tesis filosóficas e históricas que hablaban de la necesidad de una inmediata reconciliación entre los alemanes y de Alemania con el mundo. Entonces el entendimiento recíproco con el mundo se quebró, Améry se sintió expulsado a un permanente exilio y al resentimiento que, como hemos visto, cumplía la función de objetar este rápido entendimiento.

3. Así, es necesario considerar que la condición subjetiva de Améry estaba permeada por la manera en que en las circunstancias históricas que le tocaba vivir se registraba y se insertaba en la estructura general de la cultura: la devastadora experiencia de la guerra, el genocidio y la tortura.
4. Améry temía y era testigo de que, tras el rápido entendimiento y la bienintencionada reconciliación, se escondía una cancelación simbólica de la experiencia vivida, es decir que ella no quedara registrada en la memoria y en los procesos de historización de su país. Por eso es que Améry insistía en el resentimiento como un trazo en su vida que insiste e impide que la historia se borre, impide que “pase el tiempo” sin que haya pasado nada. Eso le permite al autor (Améry, 2001: 160) formular un deseo: “desearía que mi resentimiento -personal proceso contra la cicatrización del tiempo como proceso natural y hostil, a la moral, mediante la que reivindico una absurda, sí, pero auténtica reversión del tiempo- desempeñe una función histórica”.
5. Finalizo este desarrollo afirmando que, más allá de modelos de elaboración psicológica de situaciones traumáticas que se podrían inscribir en lo políticamente correcto e implicarían la supresión del resentimiento y del rencor y más allá de ambiciones de elaboración sólo individuales, únicamente resultantes de ejercicios introspectivos, Améry ofrece una tentativa de superación de la violencia que pasa por la historización de la experiencia por parte de la cultura y la decantación de este proceso en las historias singulares. En este sentido, lo imborrable de las huellas de la tortura era corroborado no sólo por la dureza de la experiencia misma, sino también por el destino de éstas en los circuitos simbólicos.

Para concluir este apartado presentamos un breve comentario sobre la posición de Améry frente al judaísmo. Su conciencia de ser judío se formó en el contexto de la catástrofe de la guerra y de la tortura. Como apuntábamos al inicio, la infancia y la

adolescencia de Améry transcurrieron en una tradición religiosa más cercana al catolicismo que al judaísmo. Es a partir de las leyes raciales de Nuremberg, en 1935, que el ser judío se convierte en una cuestión de identidad; cuestión violentamente obligada y ejercicio puro de la crueldad del Otro. De esta manera, la cuestión de su identidad judía es paradójica y contradictoria. El título mismo del capítulo en que Améry se refiere a este asunto (*Sobre la obligación y la imposibilidad de ser judío*) así lo plantea.

La ley racial hizo a Améry judío y lo hizo al margen de las tradiciones en que él se había formado; si la promulgación de una ley lo hizo judío, esa conciencia fue oída como una amenaza de muerte: las leyes hacían que la existencia de Améry estuviera expuesta a la muerte y él mismo lo dice: “en el instante que leí la leyes, oí la amenaza de muerte, o mejor dicho, la sentencia de muerte” (Améry, 2001: 171). Lo que se ha explicado hasta aquí, provocó en Améry una sensación de inautenticidad cada vez que el epíteto *ser judío* se revelaba: él no era judío, dado que no compartía el patrimonio cultural del judaísmo, pero estaba obligado a serlo; estaba, por tanto, obligado a algo imposible. Pero esta paradoja presenta en Améry un vaivén: la obligación que en principio era la materialización de una ley del todo incomprendida, terminó siendo una manera de enfrentar la negación de la identidad judía que, por la vía de la aniquilación, llevaban a cabo los nazis. Así, Améry (2001: 190) puede escribir: “La conciencia de mi ser judío, formada en la catástrofe, no es ideología. Es comparable a la conciencia de clase que Marx pretendió desenmascarar para el proletariado del siglo XIX (...) *yo adquirí realidad* en Auschwitz, no en la imaginación de Himmler. Y sólo una total ceguera social e histórica podría negar que esa identidad todavía es real”.³⁵

En mi opinión, ese Yo que abre la segunda parte de la cita anterior, está muy lejos de indicar un Yo autónomo o libre de conflictos o un Yo controlador de pasiones, pues aparece, más bien, como algo que indica la existencia de un sujeto, de alguien que escribió el testimonio de su resentimiento, de la aniquilación real de la que fue objeto, del enfrentamiento con una realidad sin cifrado y que al final de su testimonio afirma: “Yo, que llevo ambos en mi interior – y el segundo pesa el doble porque del primero me libré

³⁵ Las cursivas son mías.

sólo por los pelos- ,no me encuentro traumatizado, sino que mantengo una plena relación espiritual y psíquica con la realidad” (Améry, 2001: 191).

A lo largo de este apartado hemos podido observar que el término realidad, último término que Améry menciona en su estudio, describe la experiencia del campo como un mundo sin cifrados, un mundo en el que parte de la situación inerme del sujeto consistía en ser colocado al margen del lenguaje, enfrentado a un poder que lo deshumanizaba y lo objetivaba en puro material viviente, recurso para la producción de bienes. La escritura de Améry es un intento de cifrar algo de lo que allí ocurrió. En ese intento, y con esa insistencia, él hace una muesca a la realidad omnipotente y poderosa de la que tanto habla, creando un hueco en ese desolado absoluto, hueco ciertamente doloroso pero que permite hablar de lo que él llama el encuentro con el trauma de la realidad del horror.

2. Paul Celan

A continuación presentamos algunos aspectos de la situación de Paul Celan frente a la experiencia de la guerra y de los campos de exterminio. En general, nos abocamos a describir los trazos biográficos que consideramos fundamentales, haciéndolos girar alrededor de dos cuestiones principales: la singular relación de Celan con el lenguaje alemán y los avatares de su relación con su poema más conocido: *Fuga de la muerte*. Para nuestro análisis ha sido fundamental la biografía establecida por Jhon Felstiner (2002) y traducida al español por Carlos Martín y Carmen Gómez. De igual manera fueron revisados la poesía de Celan (2002) (en la traducción de Carlos Ortega) y los discursos conocidos como *Discursos de Bremen* (2002) y *El meridiano* (1960).

Si bien Paul Celan, poeta en lengua alemana y de origen rumano, no estuvo recluido en ningún campo de concentración, su vida y su obra escrita estuvieron

marcadas por la experiencia de exterminio en ellos realizada, ya que allí fueron asesinados sus padres, Leo Antschel y Fritzi Schrager, y su tío Bruno Schrager. Celan mismo vive la experiencia del *ghetto* de Czernowitz (en julio de 1941) y es recluido en un campo de trabajos forzados en Tabaresti de julio de 1942 a febrero de 1944. Que esas experiencias afectaron a Celan es evidente por lo que él mismo dijo en 1958, en la ciudad alemana de Bremen, con ocasión de la recepción del premio de literatura que esa ciudad otorgaba: “Aquello que había ocurrido en su juventud europea le había dejado *herido de realidad y buscando realidad*”³⁶ (Felstiner, 2002: 166) En ese mismo discurso Celan (2002: 497) mencionó: “Accesible, próxima y no perdida permaneció, en medio de todas las pérdidas, sólo una cosa: la lengua” . Estas dos afirmaciones nos permiten descubrir el hilo conductor de este apartado, en el que se abordará como punto central la relación de Celan con el lenguaje y la forma como, dentro de esa misma relación, un poeta se debatía buscando tanto una escucha, como una sustancia que le posibilitara la creación artística y el enfrentamiento con sus propias heridas.

Paul Celan, es el anagrama que Paul Antschel (verdadero nombre del poeta) comenzó a utilizar como firma de su obra a partir de 1947, cuando publicó el poema *Todesfuge (Fuga de la muerte)* que ha sido considerado emblemático de la poesía generada en torno a la experiencia concentracionaria. Aunque nos referiremos a ello más adelante, es conveniente apuntar aquí que Celan presenció su fama no sin indiferencia, llegando incluso a sentir un profundo malestar subjetivo.

Agrupados en once libros (*Amapola y memoria* de 1952, *Reja del lenguaje* de 1959 y *Cambio de aliento* de 1967, por referir únicamente tres textos escritos por Celan en distintos momentos de su actividad poética), Celan es autor de 800 poemas que, de acuerdo a su biógrafo Jhon Felstiner, constituyen lo que Celan es: su obra poética es su vida, en ella se encuentran los trazos esenciales de su biografía.

Considerada por muchos como una poesía difícil, e incluso hermética,³⁷ la poesía de Celan escudriña y construye sus audacias en la devastadora experiencia del exterminio

³⁶ Las cursivas son nuestras.

³⁷ En el libro *La búsqueda de las raíces (2004) Primo Levi presenta breves comentarios*, de las lecturas que lo marcaron . En tal compilación se refiere a Celan como un poeta de mensajes cifrados que obturan

judío. A pesar de que Celan no escribió testimonio fáctico alguno sobre tal experiencia, para Felstiner (2002), Traverso (2001) y Ortega (2002), autores que han estudiado su obra, su poesía puede ser considerada como un testimonio. En 1967 Celan escribió:

“Hondo,
en la grieta de los tiempos,
junto
al hielo panal
espera, un cristal de aliento,
tu irrevocable
testimonio”.³⁸

Sobre este poema, Gadamer escribió que se trata de un testimonio irrefutable porque no es artificial y, por ende, se contrapone a los poemas confeccionados.

Paul Antschel (el hombre detrás de Celan) nació el 23 de noviembre de 1920 en Czernowitz, región de Bukovina, ubicada en la actual Rumania. Murió suicidándose el 20 de abril de 1970 en París. Desde el inicio de su biografía, se advierte lo importante que fue para el futuro poeta su relación con la lengua. Su lengua materna fue el alemán, al cual se sintió muy apegado sobre todo por la influencia de su madre, Fritzi Schrager. Su ambiente era políglota, tanto por la cantidad de idiomas que se hablaban en Czernowitz, como por el cruce de tres lenguas existente en el hogar paterno: alemán, rumano y yiddish. En casa de Celan se hablaba alto alemán por la influencia acuciosa de su madre. Su padre, más próximo al sionismo, lo empuja al dominio del hebreo, por ejemplo inscribiéndolo en escuelas donde éste era el lenguaje común. Felstiner (2002) afirma que Celan no dominó el lenguaje hebreo sin resentimiento de por medio.

La región que habitaron los Antschel perteneció, hasta 1918, a la real e imperial monarquía de Habsburgo y después de ese año pasa a formar parte de Rumania. En 1939, con el estallido de la guerra, Rumania cede el norte de Bukovina a la URSS, dominio

la transmisión que todo acto de escritura busca. Sin embargo, lo anterior no le impide decir a Levi que lleva dentro de él como un injerto la obra *Fuga de la muerte*.

³⁸ Utilizamos la traducción de José Luis Reyna Palazón, publicada por editorial Trotta. Cf. Celan, 2002, pág 214

bajo el cual permanece esta región hasta 1941 cuando, después del rompimiento por parte de Hitler del pacto de no-agresión con Stalin, Czernowitz es tomada por los nazis que se mantuvieron en el lugar hasta el 4 de abril de 1944. Celan pasa su juventud en ese constante movimiento de las referencias de suelo y pertenencia. Al mismo tiempo, Celan comienza a escribir poesía y es recluido con sus padres en el *ghetto* de la ciudad, lugar del que sus progenitores fueron deportados a los campos de exterminio y posteriormente asesinados; el mismo Celán fue enviado a un campo de trabajos forzados.

La muerte de los padres de este poeta, ocurrida dentro de un campo de concentración, es abordada por distintos autores como un acontecimiento fundamental e incluso traumático en la vida de Celan. En el contexto de las deportaciones selectivas que se operaban en aquel momento, el 27 de junio de 1941, los padres de Celan son deportados³⁹ a Transnitria, en Ucrania. Buscando refugio contra las deportaciones nocturnas, Celan había pasado esa noche fuera de casa. A partir de esa fecha, en la que fue repentinamente enfrentado a la desaparición de sus padres, Celan mantuvo en suspenso la idea de que pudo haber hecho algo más por ellos, o que debió de haber sido deportado él también. Sobre este hecho, el propio Celan dio distintas versiones: una, la de la deportación nocturna y en su ausencia y otra, la de que él mismo fue deportado y obligado por un oficial nazi a separarse de sus padres; literalmente se le obligó a soltar la mano de su padre y salir corriendo.

El padre de Celan muere, a causa de que contrajo *tifus*, en el otoño de 1942. De la suerte corrida por su madre, Celan se entera por un pariente que escapó de Transnitria: por no ser apta para el trabajo, fue fusilada a fines de 1942 o principios de 1943. Desde que Celan se enteró de la muerte de su progenitora, la palabra madre ocupó un lugar central en su poesía; esa muerte habitó desde entonces su poesía y la madre se convirtió en la musa de la memoria, porque enmarca el tejido que va del presente al pasado y al pasado de la antigüedad. Para Felstiner (2002), a la fuerza del dolor que le

³⁹ En el trabajo de Hannah Arendt (1999 286-292), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, encontramos referencias sobre la extrema crueldad de las deportaciones y de los campos de concentración que operaban los rumanos: era tan extrema que los propios alemanes se veían rebasados por la explosión de antisemitismo que observaban.

produjo a Celan la muerte de su madre se contrapone la construcción del poema *Copos negros*; en éste Celan entreteje, en un único movimiento, la situación de los judíos europeos, la pérdida que él mismo sufrió y su oficio como poeta. A dicho poema (Celan, 2002, pág 403) corresponden los siguientes versos:

“Me sangró, madre, el otoño, me quemó la nieve:
busqué mi corazón para que lllore, encontré el aliento, ay, del
verano;
era como tú.
Me vino la lágrima. Tejé el pañuelo”.

La muerte de sus padres y el impacto que la misma supuso, adquirió para Celan matices de devastación psíquica, cuando en el invierno de 1944 regresan de Transnistria sus compañeros que habían sido deportados en compañía de su familia. Ellos regresaron con sus padres y tal regreso sumió a Celan, en voz de uno de sus compañeros, en “una verdadera conmoción psíquica”. Celan se siente culpable cuando empieza a suponer que, de haber sido deportado con sus padres, existía la posibilidad de haberlos salvado, de haber hecho algo por ellos. Dicho sentimiento se impone a Celan de tal manera que llega a constituirse en algo que reaparecerá en algunos episodios posteriores de su vida, de manera importante en la acusación de plagio que Celan enfrentó a partir de 1959.

Claire Goll, esposa de Ivan Goll⁴⁰ a quien Celan había traducido, lo acusa ante los tribunales de plagiar la poesía de su esposo. Entre las muchas cosas que sobre ese asunto se dijeron nos interesa, en este momento, resaltar el efecto que tuvo en Celan lo dicho por Claire Goll. Ella contaba a quien quisiera escucharla, en 1961, que Celan sabía conmové con la trágica “leyenda” de la muerte de sus padres; una “leyenda” que, según la versión de esta mujer, Celan se encargaba de repetir. Así, lo que Celan había descrito como una herida de realidad, era pasada a lo público como “leyenda”; en ese movimiento el poeta fue expuesto, de la peor manera posible, en lo que toca a dos de sus

⁴⁰ Poeta alsaciano que había traducido al alemán *Ulysses* de James Joyce. Goll murió en 1950 y fue quien le pidió a Celan que tradujera su poesía escrita en Francés al alemán. En 1961 se dicta la absolución de Celan.

temas torales: su labor de artífice del lenguaje y la desaparición de sus padres. La acusación mencionada y los rumores que la acompañaron, pese a su falta de fundamento, lo afectaban vivamente porque caían justo en la herida de realidad que mencionábamos al principio: sus padres desaparecidos, sus cuerpos nunca encontrados que fueron condenados a una fosa en el aire sobre la cual nunca se pudo poner una lápida. Eso constituye, como lo dice Felstiner (2002), las coordenadas de un trauma esencial⁴¹.

Alrededor de 1944, año en que la experiencia de sus compañeros sobrevivientes de Transnitra lo enfrentó a su propia experiencia, Celan escribe *Fuga de la muerte (Todesfuge)*, poema que causó tal impacto en la cultura alemana de la posguerra que se puede decir que, por sí sólo, tiene su propia biografía. Más adelante abordaremos la relación que Celan guarda con este poema, un vínculo que, como veremos, al principio fue de total compromiso y al final de desagrado. Consideramos que tal relación constituye un aspecto fundamental de aquello que la vida de Celan nos dice.

Que el lenguaje fue la materia de creación de Celan queda constatado, no sólo por su actividad poética, sino también por su oficio de traductor. Dicha actividad constituyó para el autor una labor extensa, tanto por el periodo de tiempo que le dedicaba, como por las diversas lenguas que fueron traducidas y por las múltiples artes que mediante su trabajo sufrieron un pasaje de lenguas: poesía, teatro, cuento, novela e incluso un guión cinematográfico.⁴² La lista de nombres es tan vasta que se puede decir que Celan tradujo el mundo, lo llevó a su lengua que, a su vez, fue llevada a otras. Incluso en épocas de mudez poética, para Celan la traducción fue un contrapunto, una manera de seguir empapado de lenguaje, contrapunto que corroboraba lo que él mismo apunta en 1961 (en Felstiner, 2002: 280) : “he ido con todo mi ser hacia la lengua” . La lista de autores traducidos por Celan es grande e incluye nombres como Apollinaire, Kafka, Rimbaud, Dickinson, Shakespeare y, sobre todo, al poeta ruso Osip Maldestam. Con este último, Celan guarda sugerentes similitudes: ambos trabajaron como traductores, ambos estuvieron estrechamente vinculados con su madre y la relación con su padre los condujo

⁴¹ Recuérdese aquí la afirmación de Lacan (1964) sobre lo traumático como figura de lo real.

⁴² Celan traduce del francés al alemán el texto de la película de Alain Resnais (1956) sobre los campos de concentración nazi titulada *La noche y el día*.

a una actitud ambivalente hacia el judaísmo. Así mismo, ambos autores estuvieron envueltos en una acusación de plagio y los dos habían sufrido persecución política debido a su origen. Por último, hay que decir que Madelstam intentó suicidarse, forma como Celan concluyó su vida.

La labor de Celan como traductor era un trabajo de verdadera creación, una labor de pasaje de lenguas donde, al mismo tiempo, algo del idioma de partida permanecía intacto y algo de peculiar se producía. Celan reconstruía los poemas. Al trabajar con la materia misma del lenguaje, la labor de traducción de este escritor no consistía en pasar los textos a un alemán cualquiera, sino al alemán de él, al que él creaba siendo fiel e infiel al mismo tiempo. En 1952, en su poema *Elogio de la lejanía*, Celan (2002:59) dice lo siguiente:

*“Sólo infidente soy fiel.
Yo soy tú si yo soy yo”.*

A estos versos Felstiner (2002: 195) agregó la siguiente frase: “En el amor y en la traducción, la identificación con el otro exige verdad a uno mismo”.

En la vida de Celan existieron épocas de mudez poética y de parálisis creativa. El primero de estos periodos inició a su llegada a París en 1948 y el segundo fue en 1962, año en el que Celan veía con amargura que la cultura contemporánea alemana se olvidaba de su pasado inmediato y que la literatura misma era arrastrada en este olvido.⁴³ Un malestar se apoderaba de Celan, malestar expresado en el temor de que la escritura, más que dejar plasmado algo siendo testimonio de una historia, tuviera el efecto contrario, es decir el de borrar; temor aterrador éste, el de una escritura que no escribe, sino que borra. Sobre este temor habremos de volver más tarde.

⁴³ En *Lenguaje y Silencio* Georges Steiner (2000:123-140) advierte que, después de doce años de nazismo, el idioma alemán se estaba muriendo. Señala, también, que el milagro económico alemán deja una sensación de trivialidad y disimulo y que “los planes de trabajo drogaron materialmente al país”.

Dos años después del inicio de aquel malestar, en mayo de 1965, Celan ingresó por primera vez a un hospital psiquiátrico, ingresaría de nuevo un par de ocasiones más, en diciembre de ese mismo año y en febrero de 1967. Cuatro meses más tarde, se encuentra con Heidegger a quien había comenzado a leer y estudiar desde 1953 y de quien había recibido como regalo algunos ejemplares de sus libros. El 24 de julio de 1967, después de una lectura de su poesía en la que Heidegger se encontraba como parte del auditorio, éste, sabedor de las crisis de Celan, lo invitó a pasear y conocer su cabaña en la selva negra. Dicha visita se llevó a cabo y de ella quedaron por lo menos dos inscripciones: la firma que estampó Celan en el libro de visitantes iba acompañada de una frase (“con esperanza en una próxima palabra que advenga en el corazón”), petición que se repite en forma casi idéntica en la *Todnauberg*, poema que Celan (2002:321) escribió como testimonio de ese encuentro, y del que reproducimos aquí los siguientes versos:

“en la cabaña
escrita en el libro
-¿qué nombres anoto
antes del mio?-
en este libro
la línea de una esperanza, hoy,
en una palabra
(que sin
tardanza advenga)
de alguien que piensa
en el corazón”.

¿Cuál era esa palabra que Celan esperaba de Heidegger? ¿Se trataba acaso de una palabra que continuara mostrando la casa del ser, es decir los misterios del lenguaje? ¿O, acaso, la palabra solicitada, demandada con urgencia, trataba de romper el silencio que Heidegger había guardado, después de terminada la guerra, sobre su participación como autoridad universitaria⁴⁴ dentro del nacionalsocialismo, participación que convalidaba la

⁴⁴ El 27 de mayo de 1933, Heidegger pronuncia su discurso de posesión del rectorado de la Universidad de Friburgo. Este discurso es conocido con el título *La autoafirmación de la Universidad alemana*, allí

estructura política del tercer Reich.? Cualquiera que sea la respuesta, e incluso si la misma comprende las tres preguntas, la respuesta no se efectuó y el silencio prevaleció. Para Celan, se trataba de una demanda al pensador que él estudiaba y con quien compartía, o de quien había extraído, su posición filosófica frente al lenguaje.⁴⁵ Que Celan se mantuvo expectante ante el silencio de Heidegger lo muestra la ligera transformación que el poema a él enviado sufrió: para la publicación del poema, Celan suprimió el paréntesis y la palabra sin tardanza. Es decir que él se mantenía a la espera de que adviniera una palabra, aunque no fuera de manera inmediata, aunque tardara en llegar, pese a que en esta espera Celan viviera el tiempo que pasaba con una cierta desesperanza: “Cuanto más tardó se hacía su tiempo, tanto más plena, y sin embargo desesperada, se hacía la tardanza” (*En Felstiner*, 2002: 340).

No es que Celan y Heidegger, después de esa fecha, no hayan intercambiado algunas cartas o no hayan tenido otros encuentros, se trata sólo de apuntar que en ellos no hubo respuesta a la palabra solicitada. Incluso est

a proyectado, a invitación de Heidegger, un viaje por el alto Danubio para el verano de 1970, viaje que no se consumaría porque Celan se suicidó antes, en abril de ese año.

En septiembre de 1969, a dos años de su divorcio de Gisele Lestranger y después de haber participado en manifestaciones del movimiento de 1968 junto a su hijo Eric, Celan viajó a Israel, la tierra prometida que él no había elegido. A su regreso a París, Celan habla de la necesidad y la calidez de Jerusalén, comparando esta última característica con la frialdad de París. En una carta fechada el 27 de octubre de 1969 y dirigida a Ilana Shmueli, Celan (en Felstiner, 2002: 367) dice: “París me deprime y me vacía. París, por cuyas calles y casas tanta locura, tanta carga de realidad he arrastrado durante todos estos años”.

Heidegger aborda la pregunta sobre la mismidad de la Universidad y, de acuerdo a Rudiger Safransky, (2003: 287-292), Heidegger se involucra en la política como sacerdote.

⁴⁵ Una ligera comparación entre el filósofo y el poeta muestra la importancia de tal influencia. En *El meridiano*, incluido en sus obras completas, (pags 499-510) Celan decía que lo que él quería hacer con el lenguaje es que las palabras ya no fueran meras designaciones. Heidegger (2000:31)), por su parte, afirmó que al lenguaje no se le puede pensar a partir de su carácter de signo y tal vez ni siquiera de su carácter de significado.

En 1970, mientras continuaba con su labor como traductor, impartiendo un seminario sobre Kafka y, aunque poco, escribiendo su propia poesía, Celan hablaba de él como un verdadero solitario y agregaba que a su alrededor se había hecho el silencio. El 13 de abril de 1970 escribió su último poema, en el cual hablaba de cosechadores que excavan en relojes de horas oscuras, de sacar un viento invisible y de alguien, una ella, que reconoce a otro el día del Sabat. En medio de toda esta escritura (que horada, que saca, que excava), Celan hace intervenir un persistente *tú lees*. El 20 de abril de 1970 se lanza del puente de Mirabeu al río Sena.

Sobre su suicidio se dijo inmediatamente que era el resultado de la conmoción psíquica, nunca elaborada y provocada por “aquello que había ocurrido en medio de su juventud”: los campos de concentración y los efectos de esos campos en el lenguaje alemán, lengua que Celan eligió para hablar y escribir. Si bien no se puede obviar la importancia subjetiva que el lenguaje alemán tuvo en Celan (2002: 444), es necesario anotar una carta que escribió a finales de febrero de 1970 en la que se refería a su estado de salud: “Los médicos tienen mucho de lo que responder a este respecto; cada día es una carga; lo que tú llamas “mi propia salud” es algo que no existirá probablemente nunca; los destrozos llegan hasta el meollo de mi existencia (...); Me han curado reduciéndome a trozos!”.

Como se ha podido ver, la ocasión del suicidio de Celan es un entramado de causas tejidas en el tiempo: por un lado tenemos el pasado del exterminio judío que ha estado presente en el destino de la cultura europea y particularmente en la cultura alemana que Celan vivió; también nos encontramos su cuerpo enfermo, la reducción de éste, operada por los médicos, a trozos; al plano histórico y sus rastros en el cuerpo habría que agregar los silencios reinantes, con ellos nos referimos tanto a la palabra solicitada a Heidegger, y nunca recibida, como al destino que su poesía tendría en la posguerra. Este último trazo lo desarrollamos en el apartado, Una fuga que se fuga.

Una vez que hemos escrito sobre lo que consideramos los principales trazos de la vida de Celan, es necesario abordar los temas que, en los párrafos anteriores, hemos dejado pendientes. Se trata, en realidad, de dos temas y una posible conclusión derivada de ellos. El primer tema es la particular relación de Celan con el lenguaje; el segundo tiene que ver con el trayecto que siguió su poema más conocido, *Todesfuge (Fuga De La Muerte)*. Dicho trayecto se refiere al recorrido por el poema en sí mismo, pero también al de la posición que Celan guardó frente a éste. La conclusión, desde luego parcial y relativa, se puede expresar así: Celan temió que la escritura poética, más que enmarcar la memoria, fuera utilizada para borrarla.

A) Encontrar un meridiano. Celan y el lenguaje:

Para Paul Celan el lenguaje fue el hallazgo de un meridiano, es decir, un encuentro con algo que atraviesa la tierra y va, en círculo, de polo a polo, atravesando todos los tropos y todos los trópicos. Esta figura geométrica describe bien lo que para él fue el lenguaje: la materia viva de su estar-en-el-mundo y el centro de sus interrogaciones.

Celan contó en varias ocasiones la dificultad que tenía para dar, y para darse, una respuesta a los cuestionamientos, venidos de otros o planteados por él mismo, sobre por qué había hecho del lenguaje alemán su casa, su medio, su vehículo, si el alemán era el lenguaje de los asesinos de sus padres y de su cultura. Se trata de preguntas de puntas filosas para las cuales tenía, al mismo tiempo, una rápida respuesta y una suspensión de certeza permanente. La respuesta se asienta en el efecto de transmisión que su madre tuvo en él. Para Celan lo que solemos llamar lengua materna no era sólo aquella que hablaba toda su familia y su nación. Para él lo materno se refiere a que, en una atmósfera donde distintos idiomas estaban presentes, el lenguaje alemán fue transmitido y sostenido por su madre. El efecto de ello lo encontramos en lo que Celan (2002:498) expresó en 1946: “Sólo en la lengua materna se puede expresar la verdad de uno; en una lengua extranjera el poeta miente”. Pese a esa rotunda afirmación, Celan se preguntaba, al interior de su poesía, ¿cómo su madre soportaría esa lengua materna que él mantenía

viva?, ¿Cómo oiría su ruido y su oleaje ella que había perecido por las acciones de hombres que hablaban alemán?

Hacia 1945, en *Cerca de las tumbas*, poema estructurado por cinco interrogantes dirigidas a su madre, Celan preguntaba: “¿Y soportas tú, madre, como antaño en casa, // ay, la rima, suave, dolorosa, alemana?” Esta situación, a la que podríamos llamar trágica, de permanecer adentro de una lengua de la que sin embargo se siente, y aquí tenemos una dificultad para poder nominar eso, ¿exilado?, ¿distante?, ¿separado?, ¿abandonado?, constituye una piedra de toque en la vida de Celan y, por ende, en su obra poética. Así como la palabra raza aparece sólo una vez en su poesía, la palabra madre y las referencias a ella son múltiples. En esa referencia está implicada la muerte, Felstiner (2002: 53) dice: “Cuando la lengua materna vino a servir a los asesinos de su madre, cayó sobre esa lengua un paño mortuorio. Nunca pudo Antschel dar respuesta a la última pregunta de este poema, ni cesar de hacérsela. Una pregunta que selló con una rima en alemán y contra el alemán”.

Celan rima en alemán y contra el alemán, he allí una experiencia paradójica y una afirmación fuerte que exige mayores fundamentos. Los argumentos los encontramos en el mismo despliegue que de la poesía de Celan hace Felstiner. El trayecto que la obra poética de Celan siguió, sin ser lineal ni progresivo, sí aparece como teniendo cierto ritmo, cierta secuencia que va desde ser una poesía lírica con una alta carga de sentido, hasta la utilización e invención de palabras compuestas que invierten y subvierten estilos de la poesía alemana. Por ejemplo, en el tiempo de la escritura de *La rosa de nadie* (1961), Felstiner nos advierte que la poesía de Celan altera, viola y deshace a la lengua alemana. En este momento, la poesía de Celan crepita de formaciones políglotas, heterogéneas, y vuelve reiteradamente a los temas judíos. Para Felstiner, *La rosa de nadie* es un estallido de palabras, un gigantesco esfuerzo políglota de sintaxis disruptivas y de fracturas en sus componentes:

“La línea permanentemente
verdadera, devenidamente

verdadera:..tu
casa en París-el
lugar de sacrificio de tus manos” .

En *Solesfilamentos*, la producción poética de Celan adquirió un tono aún más críptico, son poemas que parecen señales de otro planeta, comenta Felstiner. El primer poema de ese texto es el siguiente:

“Instantes, cuyas señales
ningun claror duerme.
Inenajenados, por todos lados,
recógete,
tente (2002:261).

El trayecto que hemos intentado mostrar busca cernir una afirmación que hemos encontrado, tanto en la biografía producida por Felstiner, como en el breve estudio que Traverso le dedica a Celan. Ambos autores señalan que la relación de Celan con el alemán estaba dividida en dos, en el alemán y contra él; un contra él que funciona como acicate creativo que busca deshacer el idioma alemán, llevarlo a sus filos más radicales. Traverso (2001: 160) afirmó que “ser poeta en lengua alemana significaba, pues, para Celan (...) explorar todas las vías de expresión en el interior de esa lengua y, al mismo tiempo, todas las posibilidades de transformación de su código, para convertirla en otra lengua, una “contra lengua”, testimonio de una ausencia”. Así podemos señalar que estar en el idioma alemán, pese al velo mortuorio que lo cubría, significaba para Celan llevarlo hasta sus últimas consecuencias, deshacerlo e implicarlo en un testimonio.

Pero la relación de Celan con el alemán no sólo remite a la forma particular de usar este idioma para sus oficios, también nos conduce a una importante afirmación sobre lo que a esta lengua le había pasado en su contacto con el nazismo y por su presencia en

los campos. En su famoso discurso de Bremen, citado al inicio de este apartado, Celan nos decía que, en medio de todas las pérdidas, había permanecido la lengua, pero esa permanencia fue posible sólo después de haber enmudecido. La lengua calló, un velo mortuario la cubrió y únicamente mediante el reconocimiento (palpar y tocar eso) es posible pasar a algo distinto, a ese punto muerto de oscuridad total. Así lo dice Celan (2002: 498): “Sí, la lengua no se perdió a pesar de todo. Pero tuvo que pasar entonces a través de la propia falta de respuesta, a través de un terrible enmudecimiento, pasar a través de las múltiples tinieblas del discurso mortífero. Pasó a través y no tuvo palabras para lo que sucedió; pero pasó a través de lo sucedido. Pasó a través y pudo volver a la luz del día, “enriquecida” por todo ello”. Desde luego, se puede decir que pese al mortal enmudecimiento el tono termina siendo optimista, pero lo que no es posible eludir es, por un lado la incógnita que implica el que Celan entrecomillara el término “enriquecida”, y, por otro, su aseveración en cuanto a que pasar por el enmudecimiento de la lengua fue necesario y que en ese trayecto muchos lo perdieron todo.

Con lo hasta ahora planteado, y sobre todo apoyándonos en el discurso de Bremen, enunciado por Celan en 1958, tenemos una cartografía precisa de su vida y de su itinerario poético. Este itinerario incluye tres movimientos: 1) va de la existencia al lenguaje; 2) este lenguaje ha sufrido un enmudecimiento; 3) entonces el poeta va herido de realidad y buscando realidad. Así, el poeta es aquel que, explorando el lenguaje en sus puntos de origen (recuérdese aquí que Celan afirmó que en la poesía se trabaja con el lenguaje en estado de nacimiento), logra traspasar el enmudecimiento vivido por el idioma, hasta encontrar, en medio del mar de palabras y crueldades acontecidas en la realidad, un vestigio de esta misma, una realidad nominada, a la par pegada al acontecimiento y distante de él.

Paul Celan se resistió a caer en lo que Steiner señaló que era la más trágica herencia del nacionalsocialismo: convertir al idioma en algo que ya no está vivo y que se limita a ser hablado. Por el contrario, Celan, en sus cartas del 15 y del 17 de febrero de 1958 afirmó en varias ocasiones que “en el poema acontece algo real”; algo real que se produce en la cesura,⁴⁶ en el intervalo entre el acto de escribir y su destinatario, entre,

⁴⁶ Me refiero a las pausas que se introducen en los versos y que los divide en dos partes denominadas hemistiquios.

como lo decía Celan, su ya-no y su todavía, es decir entre el desvanecimiento de la ausencia y la consistencia de la presencia. Algo real que nosotros podríamos ubicar en dos lugares. En primer término, en las repeticiones de sus temas y sus palabras: hay una constante referencia a un ellos, ellos que cavan, ellos que reman; esta la piedra muda de dolor y el tema de los ojos, los ojos que miran desde los muertos, el ojo del tiempo cuyas lágrimas son de vapor. En segundo lugar, tenemos el arco que va desde ese real a la realidad que intenta nombrar, realidad que es imperiosamente buscada.

Celan siempre fue sensible a la crítica que afirmaba que su poesía nada tenía que ver con la realidad y que su hermetismo era un embabelamiento imposible de ser entendido por otros. Blocker, citado por Felstiner, (2002:214), crítico literario, por ejemplo, cuestionó la relación de la poesía de Celan con la realidad: “no ha sido ganada a la realidad ni sirve a ésta. Su poesía es sólo filigrana verbal, pletórica de metáforas extraídas de las glándulas del lenguaje mismo”. En contrapartida, Felstiner (2002) afirma que las fuentes de la poesía de Celan no son solamente religiosas, sean estas la tradición judía o la tradición católica; por el contrario, sus fuentes son también los hechos crudos y las oleadas de recuerdos que sobre lo acontecido llegaban hasta Celan, los detalles de la vida cotidiana, como la reja a través de la cual vio a su suegra en el convento en que ella se encontraba, o la primera palabra de su hijo Eric. Tales críticas y la diversidad de fuentes que hemos mencionado, pueden ser observadas en las opiniones vertidas en torno a un poema que Celan escribió (2002:125) alrededor de 1957 y que está contenido en su libro *Reja del lenguaje*. Se trata del poema *Tenebrae*, del cual extraemos el siguiente fragmento:

“Cerca estamos, Señor,
cercanos y aprehensibles.

Aprehendidos ya, Señor,
entregarfados, como si fuera
el cuerpo de cada uno de nosotros
tu cuerpo, Señor.

Ruega, Señor,
ruéganos,
estamos cerca”.

El ruego al Señor, el tema de la cercanía y la aparente comunidad de cuerpos, hizo que para muchos este poema fuera sólo un poema cristiano que revelaba una supuesta reconciliación entre distintas tradiciones religiosas y entre los creyentes y el Señor. Para Gadamer (2001), por ejemplo, era una expresión del sufrimiento universal. Sin embargo, a los que piensan de este modo se les olvida la diferencia que hay entre un ruego por nosotros y el ruéganos contenido en el poema. Pasan por alto también la emergencia y el peso de una palabra, *entregarfados (ineinander verkrallt)*, en la que el juntar y engargolar de su significación común cobra un alucinante e infernal imagen extraída del libro de Gerald Reitlinger *La solución final* que había aparecido, en su versión alemana, por los días en que Celan escribió el poema en cuestión. Al respecto, Reitlinger (en Felstiner, 2002:160) relató como un grupo de judíos apretados contra la puerta de la cámara de gas estaban “entregarfados, clavados por las uñas unos en otros”. Así pues, el acontecimiento que el mismo biógrafo llamó trauma esencial, y que Celan tanto evoca en su poesía, reaparece entretejiéndose en tradiciones religiosas; al hacerlo, más que reconciliación y filigrana verbal, lo que muestra este poema es la perdurabilidad de un acontecimiento y, al mismo tiempo, la herida de la realidad y un vestigio de la realidad buscada:

“Al abrevadero íbamos, Señor.
Era sangre, sangre era,
Lo que derramaste, Señor” .

B) Una fuga que se fuga

El 22 de octubre de 1960 en *El meridiano*, discurso del que ya hemos hecho mención, Celan reflexionó sobre el arte y la poesía. Para él la poesía significa un cambio de aliento que, al tocar lo más extraño y lo más singular del sujeto, va hacia algo Otro. Este es un trayecto que le es imperativo y necesario y esa dirección logra liberar eso Otro

hacia lo cual se dirige. La poesía tiene memoria, recuerda, interpela. Así, la poesía de Celan, en la que abundan las repeticiones y la utilización e invención de palabras compuestas, habita la casa de la memoria. Es como si la repetición⁴⁷ de palabras fuera configurando puntos de encrucijada, círculos concéntricos alrededor de ciertas fechas. Por ejemplo, en varias ocasiones aparece mencionado el 20 de enero y en sus trabajos en prosa afirma que él procede de esa fecha. El 20 de enero de 1942 es el día en que se lleva a cabo la conferencia de Wannsee, conferencia en la que se acordó la solución final, el exterminio judío. Estas afirmaciones sobre la poesía y sobre ese Otro al que intenta liberar es dicha por Celan (2002: 505) de la siguiente forma: “¡Pero el poema habla! Recuerda sus fechas, habla. Por supuesto habla siempre sólo en nombre de su propia causa, en su más propia causa. Pero pienso –y esta idea les sorprenderá- que desde antaño siempre pertenece a las esperanzas del poema, precisamente al hablar de esta manera, hacerlo también en nombre de una causa ajena –no, esta palabra no la puedo seguir utilizando-, precisamente al hablar de esta manera habla en nombre de la causa de eso Otro, quién sabe si de otro *totalmente* Otro”.

Es de notar que la diferencia entre otro y Otro, así como el subrayado es del propio Celan; de este modo marca un doble movimiento del poema: el primero es hacia lo lejano, lo distinto, lo inimaginable, lo radical y totalmente Otro; el segundo hacia lo cercano, lo imaginable, lo otro. En nuestra opinión, en eso Otro incluye al propio lenguaje, al idioma y a la cultura alemana, así como a la condición paradójica y de permanente exilio con los que significaba su relación con ambos. Siguiendo esta idea podemos decir que el destino que tenía la poesía de Celan para y en la cultura alemana no le eran al poeta de ninguna manera indiferente. Por el contrario, esto fue una gran pasión para Celan, acompañada de una cortante e incisiva interrogante: ¿para qué le había servido a la cultura alemana su poesía?, ¿acaso sólo había embellecido el horror?, ¿acaso

⁴⁷ En *Soles Filamentos* aparece un poema que, según Felstiner, extrae palabras del texto de Freud (1920): *Más allá del principio de placer*. El texto se llama *Tampoco ningún tipo de paz* y concluye con la siguiente frase: “Camafeo-compulsión a la repetición”. Es conveniente tener presente la afirmación que sobre esta conclusión hace Felstiner (2002: 325): “hacen que el concepto del francés antiguo que hay detrás de la palabra camafeo sugiera que el arte pueda tallar relieves a partir de la repetición patológica del recuerdo”.

con ella no había acontecido nada real? Sigamos el itinerario de estas preguntas bordeando la suerte del poema más conocido de Celan: *Fuga de la muerte* (2002:423)⁴⁸

“Negra leche del alba la bebemos de tarde

la bebemos a mediodía de mañana la bebemos de noche

bebemos y bebemos

cavamos una fosa en los aires no se yace allí estrecho

Vive un hombre en la casa que juega con las serpientes que escribe

que escribe al oscurecer a Alemania tu pelo de oro Margarete.

lo escribe y sale de la casa y brilla a las estrellas silba a sus mastines

silba a sus judíos hace cavar una fosa en la tierra

nos ordena tocad a danzar

Negra leche del alba te bebemos de noche

Te bebemos de mañana a mediodía te bebemos de tarde

Bebemos y bebemos.

Vive un hombre en la casa que juega con las serpientes que escribe

que escribe al oscurecer a Alemania tu pelo de oro Margarete

Tu pelo de ceniza Sulamit cavamos una fosa en el aire no se yace allí estrecho.

Grita hincad los unos más hondo en la tierra los otros cantad y tocad

agarrar el hierro del cinto lo blande con sus ojos azules

hincad los unos más hondo las palas los otros seguid tocando a danzar.

Negra leche del alba te bebemos en la noche

te bebemos a mediodía de mañana te bebemos de tarde

bebemos y bebemos

vive un hombre en la casa tu pelo de oro Margarete

⁴⁸ Que este poema atraviesa la escritura testimonial sobre los campos lo muestra el hecho de que el epígrafe con el que Imre Kertész abre su novela, escrita en 1999, *Kaddish por el hijo no nacido*, es precisamente un fragmento de esta poesía, aquel que habla de una fosa cavada en los aires.

tu pelo de ceniza Sulamit juega con las serpientes

Grita que suene más dulce la muerte la muerte es un maestro Alemán
grita más oscuro el tañido de los violines así subiréis como humo en el aire
así tendréis una fosa en las nubes no se yace allí estrecho

Negra leche del alba te bebemos de noche
te bebemos al mediodía la muerte es un maestro Alemán
te bebemos de tarde y mañana bebemos y bebemos
la muerte es un maestro Alemán su ojo es azul
él te alcanza con bala de plomo su blanco eres tú
vive un hombre en la casa tu pelo de oro Margarete
azuga sus mastines a nosotros nos regala una fosa en el aire
juega con las serpientes y sueña la muerte es un Maestro Alemán

tu pelo de oro Margarete
tu pelo de ceniza Sulamit”.

Este poema aparece por primera vez en 1947, escrito en rumano y bajo el título *Tango de la muerte*; es el primer poema que Antschel firma como Celan. Desde su publicación, *Fuga de la muerte* impactó a sus lectores, incluso fue motivo de debate entre críticos y apasionados de su contenido. En la polémica que se suscitó, las voces discordantes iban desde las que consideraban que sólo era un conjunto de metáforas embellecedoras de una realidad atroz, hasta las opiniones de quienes planteaban que, por la vía del artificio de la poesía, se había logrado presentar los meros hechos de lo sucedido en los campos. No se puede ubicar con precisión si el nacimiento de este poema data realmente del otoño de 1944, o si Celan la escribió durante su estancia en Bucarest para 1945; sin embargo, se sabe que surgió de algo oído, algo que se decía ocurría en los campos de concentración: los judíos eran obligados a tocar música para bailar, música que acompañaba las distintas faenas, incluyendo el cavar tumbas. En su origen está la música de tango que un grupo de prisioneros interpretaba por órdenes de un teniente de la

SS. Ese hecho dio lugar a que la expresión tango de la muerte se popularizara y fuera utilizada, por los prisioneros, para referirse a cualquier música⁴⁹ que se estuviera tocando cuando los alemanes se llevaban a los prisioneros para ejecutarlos.

El cambio de nombre, de tango a fuga, sigue colocando a la música en la historia del nacimiento de este poema. Ello está presente en su estilo y ritmo hecho de elevaciones, caídas y repeticiones, estructura muy similar a la composición musical llamada Fuga.⁵⁰ Así, la composición del poema se conforma por la repetición de una negra leche del alba, puesta en la inmediatez del presente directo que un grupo corea: bebemos y bebemos.

Para Felstiner (2002) el término Fuga conjunta dos palabras aparentemente contradictorias: fuga y muerte, términos sólo aparentemente contradictorios porque, con su escritura, Celan no plantea escapar a la muerte, sino que, a la manera de círculos concéntricos, repite la imposibilidad de ella, repetición que enseña un maestro alemán precisamente que es un maestro alemán. Así mismo, la palabra Fuga, al presentar un vínculo caro a la cultura alemana, la relación muerte-música,⁵¹ coloca a dicha cultura en el centro de la composición; ella está presente en aquellos a los que se evoca: Goethe (Marguerite), Heine (bebemos y bebemos) y el cantar de los cantares (Sulamit). Pero si están presentes los nombres mayores de la cultura alemana, lo están también imágenes de súbito contraste: una leche negra del alba, una tumba no estrecha y un cavar una fosa donde no hay tierra, en el aire, único lugar donde se dispersaban los restos de los hornos crematorios. Así mismo encontramos a las víctimas, las palabras que oían y las órdenes que les eran dictadas.

La relación de Celan con el poema que le brindó una inicial celebridad y del cual se dice que es el texto que más atención ha recibido de cuantos se hayan escrito después de la guerra y sobre la guerra, muestra un trazo de su situación subjetiva frente a la forma

⁴⁹ Pascal Quignard (2002) en su trabajo *El odio de la música*, ha señalado que de todas las artes sólo la música fue llamada a colaborar en el exterminio nazi.

⁵⁰ La fuga es una composición musical en estilo polifónico, de un sólo tiempo. Consiste en la constante repetición de un tema y su imitación con fragmentos libres entre las repeticiones.

⁵¹ Al respecto, Carlos Ortega, quien escribe el prólogo a las obras completas de Celan (2002) en su versión castellana, evoca *La muerte y la Doncella de Schubert* y el *Réquiem alemán* de Brahms.

en que ese Otro (el idioma, el lenguaje y la cultura alemana) a quien dedicaba su constante trabajo, escuchaba lo que su poesía decía. Es un trayecto y un trazo en el que podemos observar cómo alguien que ha creado algo (Celan escribiendo *Fuga de la muerte* y entregándola como testimonio de una conmoción a la vez individual y cultural) es desposeído de su obra para entregarle a cambio un objeto útil a la academia y al olvido. Se trata así de un objeto en el que la función que Celan asignaba a la poesía (hablar de la causa de Otro, de otro totalmente Otro), dejaba de existir. En nuestra opinión, esa desposesión está en el núcleo de la afirmación que Celan hizo, en el contexto de su queja por el resurgimiento del antisemitismo, hacia 1962: decía que los alemanes le estaban utilizando, que les servía de coartada.

Fuga de la muerte, publicado⁵² como hemos dicho en 1947, era desde mediados de la década de 1950 objeto de discusión y de elogio. Para finales de aquel decenio, su notoriedad era tal que se enseñaba en los últimos cursos de Bachillerato como obra de arte, asimilándola a una fuga de Bach. En 1968 este poema entra en las antologías de poesía alemana y, para 1970, año de la muerte de Celan, era objeto de adaptaciones musicales y coreográficas. Al margen de que con ello la poesía tuviera lectores y la imagen de la poesía lanzada como botella al mar para ser encontrada por alguien se cumpliera, para Celan había algo de operación de trillado sobre su texto, es decir lo estaban convirtiendo en un lugar común, transformación que tenía por lo menos dos consecuencias: por un lado, quitarle su fuerza testimonial y, por otro, fijar a Celan sólo como creador de ese poema, ignorando el resto del trayecto y despliegue de su creación artística. Ahora bien, consideramos, que si tal operación de trillado efectuaba en Celan un malestar indiscutible, no era porque él fuera más o menos conocido, sino porque tocaba puntos medulares de su obra y de su vida. Por un lado, le afectaba tanto en la culpa contraída por las circunstancias que rodearon a la deportación de sus padres, como en la necesidad de hablar sobre el exterminio judío. Además, tocaba igualmente las apreciaciones sobre la textura de su lenguaje y sobre las relaciones de éste con la búsqueda de realidad, tema en el que hemos abundado a lo largo de este apartado.

⁵² La fecha de su escritura no es del todo segura, amigos de Celan la datan en 1944, el propio Celan le atribuyó la fecha de 1945. Cf. Felstiner (2002:58)

Acerca de los primeros efectos mencionados (quitarle fuerza testimonial a la poesía de Celan y, por ello, tocar culpas del pasado) es necesario tener en cuenta que la enseñanza y difusión de este poema se hacía ligándola a términos como superación, elaboración y reconciliación.⁵³ Superación de la catástrofe bélica, elaboración del pasado, reconciliación de antagonismos entre alemanes y judíos, entre alemanes y el mundo. Un grupo de alumnos de una clase de bachillerato contesta, después de haber estudiado la estructura del poema referido, a la pregunta de su maestra: “¿Tenéis la sensación de que el poema es una acusación?, protestaron unánimemente: “Hay en él perdón y reconciliación”. El sufrimiento se había elevado en este poema al plano superior del arte, y por tanto se había purificado, había adquirido forma y, de ese modo, se había objetivado” (Felstiner, 2002: 178). Si eso ocurría en el campo pedagógico, en el ámbito de la crítica literaria la tonalidad no era diferente. En 1954, Holthusen afirmó que un tema anonadante, es decir aniquilante, como las cámaras de gas y el horror de los campos, había sido superado por Celan, al mismo tiempo que colaboraba para que Alemania entera lo superara. Holthusen (en Felstiner, 2002: 129) afirmaba que *“este tema horrible puede escapar a la sangrienta cámara de horrores de la historia para ascender al éter de la poesía pura”*.

Para Celan algo se perdía con tal apropiación y recuperación cultural. Quizás se perdía lo que para él el poema debía efectuar: la alternancia entre la ausencia y la presencia: Ausencia del acontecimiento en sí, pero presencia de su testimonio. Intemporalidad de la poesía que, sin embargo, no excluía la presencia de fechas precisas (recuérdese aquí el 20 de enero mencionado en párrafos anteriores). Más que elaborar, el presto y rápido olvido que la cultura alemana hizo en los años de la posguerra de su experiencia inmediata anterior, esta acción se puede describir como una no-subjetivación de la misma; como una operación de cancelación simbólica en donde el olvido no juega, como consecuencia de un primer e inicial entramaje, es decir, de una primera y necesaria afirmación de lo que había ocurrido. Celan (2002: 506) decía: “Ese ‘todavía’ del poema

⁵³ Reyes Mate (2000: 114-115), en su libro *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, nos recuerda la importancia que Walter Benjamin asignaba en su noción de verdad a la lectura de ruinas presentes en la memoria de los fracasos históricos.

puede sin duda encontrarse sólo en el poema de quien no olvida que habla bajo el ángulo de incidencia de su existencia, el ángulo de incidencia de su condición de criatura”.

Celan resiente esa atmósfera de recuperación y reconciliación. En contrapartida el poeta escribió *Angostura*, buscaba con ello crear algo resistente a tal apropiación: allí reaparecen los que yacen sin tener nombre y por los que en ninguna parte se pregunta. Motivado por las mismas razones, Celan también escribió, en 1959, *Tierra había en ellos*, donde el tema de cavar reaparece:

“Vino una calma, vino también una tempestad,
Los mares todos vinieron.
Yo cavo, tú cavas y cava el gusano además,
y lo que allí canta dice: cavan ellos” (Celan, 2002:153).

Pese a su resistencia, Celan decía que era utilizado en el proyecto de recuperación cultural de la Alemania posterior a Hitler. Eso era al mismo tiempo un sentimiento, un “estado de salud” y una situación de soledad; era un desconcierto que lo acompañaría desde mediados de 1950 hasta su muerte. La incorporación de *Fuga de la muerte* a los marcos de la academia escolar y a los cánones de la crítica literaria, contradecía la reiterada afirmación de Celan con respecto a que en el poema acontecía algo real. El poema parecía quedar reducido a una fulgurante y brillante creación de metáforas, hecho que Celan siempre había visto con temor. Celan nunca estuvo de acuerdo con quienes afirmaban, e incluso lo acusaban, de que había embellecido el horror o de que, con cinismo bellamente logrado, su ya clásica poesía ocultaba lo infernal de la realidad del genocidio. Tal fue la afirmación del dramaturgo Rolf Hochhuth para el que, pese a lo magistral que era el citado poema, sus metáforas “ocultan el infernal cinismo de aquella realidad”. Si bien Celan no concordaba con esta opinión e, incluso, se enfrentaba a tales acusaciones mediante su repetición poética, es posible deducir que en él existía el temor a que, en lugar de encontrar realidad, la poesía acabara por ocultarla. Tal temor se reafirmaba, lo mismo con el resurgimiento del nazismo, que con el movimiento de reapropiación antes descrito.

Podemos preguntarnos en qué posición subjetiva queda alguien que, como Celan, vivía la materialización de sus temores y veía a la lengua, que había elegido para su oficio, enriquecerse con su poesía y caer en monocordes mutismos. Utilizando sus palabras, ¿Si el lenguaje caía, entonces con qué curaría la herida de realidad de la que había partido y con qué buscaría la realidad presentida?

Algo de esa posición subjetiva se dibuja en 1962, año en que explota un estallido de poemas sobre su malestar y en el que escribía cartas a sus amigos con párrafos como el siguiente: “Ayer te envié una carta acompañada de un poema: es en verdad el grito de alguien con quien las “personas” neonazis y sus peones han “acabado”, en el sentido más estricto de la palabra” (en Felstiner, 2002: 264). El temor del que hablamos es patente también en la idea de que se puede borrar con la escritura, poniendo en cuestión así toda su cercanía con el lenguaje. Si el borrón y cuenta nueva estaba en curso, lo más terrible es que fuera con la escritura misma que se borrara. Frente a ello, Celan (2002:194) evoca el alfabeto hebreo en su poema *Ventana de choza*:

“Pasa
revista a las letras y al alma mortal-
inmortal de las letras,
va a aleph y Jud y sigue más allá,...”

Por el momento, aventuramos una sola conclusión: si bien Celan no escribió directamente un testimonio del genocidio nazi, su poesía lo convierte en un testigo. Pero se trata de un testigo por partida triple: lo fue de la deportación y asesinato de sus padres, lo fue de su cercanía con la lengua alemana y de su exilio permanente de ella, y, finalmente, lo fue también del intento de cancelar el pasado por la vía de la apropiación de un trozo de su escritura. Ello nos muestra que los llamados acontecimientos individuales (la muerte de los padres de un individuo) nunca lo son del todo, están teñidos y amarrados al destino de los grandes referentes generales (la suerte de la lengua

materna) y a las consecuencias de la historia efectuada (la operación de cancelar el pasado).

Si la poesía de Celan fue su testimonio, una esquirola de eso lo encontramos en uno de los temas que en su poesía se repite (2002:79) la entrada de alguien en su propio nombre.

“Sólo allí entraste enteramente en ese nombre que es el tuyo,
avanzaste con pie firme hacia ti,
libres batieron los mazos en la cabeza de campana de tu silencio,
llegó a tu encuentro lo bien oído,
también lo muerto ciñó con su brazo
y los tres os fuisteis a través de la tarde” .

CAPITULO IV.

Facticidades y precisiones

1 Apertura

En los capítulos anteriores presentamos algunos fragmentos de los testimonios que sobre su estancia en Auschwitz escribieron Primo Levi y Jean Améry. Abordamos, también la situación de Paul Celan y su poesía testimonial acerca del régimen nazi. En esos textos testimoniales se hicieron patentes diversas cuestiones, entre las que cabe subrayar las siguientes: primeramente la problemática del lenguaje en la experiencia concentracionaria; en segundo término, el lugar (o no lugar) que la cultura europea de la posguerra brindó a la historización social y su correlato subjetivo del genocidio perpetrado; en tercer lugar la posición de Levi y Améry frente a los recuerdos extramuros (por ejemplo, frente a la evocación poética). En esas tres cuestiones se reitera la devastadora extensión de los efectos de aplastamiento subjetivo de la experiencia concentracionaria, pero también su contraparte, a saber, los movimientos subjetivantes que el testimonio, y su sujeto (el testigo), provocaron. Así, es necesario recordar lo mismo el enmudecimiento del lenguaje del que habló Celan, que la reiterada afirmación de Levi de que para nombrar lo que había ocurrido en los campos de concentración sería necesaria la creación de un nuevo lenguaje, y la constante referencia de Améry en torno a que la tortura fija los límites de nuestra capacidad verbal.

En el presente capítulo pretendemos, manteniendo nuestra mira en las tres cuestiones antes señaladas, interrogarnos sobre la posibilidad de un diálogo entre la escritura testimonial sobre la experiencia concentracionaria y el psicoanálisis. Para seguir tales interrogantes, dos serán los ejes de nuestro trabajo. En el primero se intenta precisar sobre el uso de la noción de trauma en el análisis de los testimonios de sobrevivientes de los campos de concentración nazis y, en el segundo, se hace una descripción de lo que implicó, en la triada de registros (real, imaginario y simbólico) la experiencia concentracionaria. Finalmente, procuraremos sustentar que la articulación de

los términos realidad y real permite una descripción acertada y radical de la experiencia que nos ocupa.

En el transcurso de este trabajo, en varias ocasiones, nos asaltó una duda: ¿el psicoanálisis tendría algo que decir frente a la experiencia concentracionaria? tendría algo más que decir y/o recibir, además de las recurrentes formas de explicar y clasificar el fenómeno nazi (formas que han priorizado la explicación psicopatológica y/o la heurística de la pulsión, tomando entonces la totalidad del hecho nazi como manifestación de la pulsión de muerte). De ese hecho, cuyo momento de ascenso y predominio Freud (1939) describió como siendo el resultado de un pacto entre el progreso y la barbarie, sin duda el psicoanálisis ha dicho poco.

Así, de entrada hemos de decir que el dialogo entablado entre los testimonios de la experiencia concentracionaria y el psicoanálisis no salta a la vista, es decir, no es explícito e, incluso, se podría considerar que existe cierta reticencia, cierta relación de exclusión. Améry (2001: 124), por ejemplo, pensaba tal relación por el lado del fracaso; en su testimonio encontramos la siguiente afirmación: “Aquello que era nuestro deseo apremiante y nuestro deber social odiar, de repente, se situaba frente a nosotros y exigía añoranza, un estado totalmente insufrible, neurótico, contra el que fracasaba toda cura psicoanalítica. Sólo la praxis histórica habría podido actuar como terapia, a saber: la revolución alemana y con ella el vehemente deseo de nuestros compatriotas de vernos regresar”. También hay algo de eso en Levi en 1986, en *Los hundidos y los salvados*, al interrogarse sobre el impulso que lo llevó a su radical función de escritor/testigo comentó: “No creo que los psicoanalistas (que se han arrojado con avidez profesional sobre nuestros conflictos) sean capaces de explicar este impulso. Su saber ha sido elaborado y probado ‘fuera’, en el mundo que para simplificar llamamos civil” (2001, Pág, 124. Améry).

Hay que apuntar que la exclusión subrayada por Améry se centra en el fracaso de la cura analítica, mientras que la de Levi lo hace en el lugar del cual el psicoanálisis extrae su saber y en la imposibilidad de que éste explique por qué se escribe acerca de lo ocurrido en los campos de concentración. Por su parte Celan (2002, Pág. 300), lector de

Freud, no explicita posición frente al problema, pero se permite escribir, hacia 1967, un poema donde los ecos del texto freudiano *Más allá del principio de placer* (Freud, 1920) resuenan:

“Tampoco ningún tipo
de paz.

Noches grises, preconscientemente frías.
Cantidades de excitaciones, viperinas,
por balasto de conciencia
de camino a
burbujitas de recuerdo.

Gris sobre gris de la sustancia.

Un mediodolor, un segundo, sin
huella duradera, a medias
aquí. Un medioplacer.
Lo activo, lo cargado.

Camafeo-compulsión a la repetición”.

Esta breve y diversa visita a la forma en que estos tres escritores rozaron el tema del psicoanálisis muestra por un lado la marca de la distancia que el mismo tendió sobre el tema del nazismo, del genocidio y sus efectos y, por otro, subraya que la radicalidad de la experiencia cruel vivida es una objeción a cualquier intento de aplicación interpretativa del psicoanálisis sobre la situación de guerra y de excepción concentracionaria vivida. La psicoanalista Anne-Lise Stern (2004: 189-193), en su texto *Le savoir –Déporté. Camps, Histoire, Psychanalyse*, nos advierte que, si bien Auschwitz, como significante, puede ser anudado a lo más íntimo de los sobrevivientes (ella misma lo es) y en ese sentido es un espacio propio para la clínica analítica, es también cierto que nociones como traumatismo

de culpabilidad, masoquismo fundamental e identificación con el agresor se han convertido en una especie de claves interpretativas de la experiencia concentracionaria a las que se podría aplicar el término de psico-monstruo.

Desde luego, interrogando al psicoanálisis no se busca tal ejercicio interpretativo; por el contrario, señala la importancia de que éste tome en cuenta las facticidades que resultaron de la experiencia genocida, facticidades que se armaron en el seno de ese horror. Recordemos aquí que el 9 de octubre de 1967 Lacan utilizó el término facticidad, noción que en Heidegger remitía al carácter de existencia en el mundo en tanto que estar en él arrojado entre las cosas y las situaciones, desde allí, desde ese estar en el mundo, y no a la inversa, hay que construir la filosofía. Se trata de una existencia real que se muestra desgajada de Dios como soporte de interpretación del mundo y que, por ende, desenmascara fortalezas metafísicas. En su biografía sobre Heidegger, Safransky (2000: 82) comenta: “El mundo heideggeriano de ayer habrá de astillarse por primera vez en la guerra mundial. Heidegger ha de caer todavía en el desamparo metafísico a fin de que a su manera descubra la ‘vida’, a la que después bautizará con los nombres de facticidad y existencia”.

Lacan⁵⁴ (1987: 20) habló de tres facticidades, mismas que son llamativas por “pertenecer cada una a uno de los registros cuya colusión en la heteropatía constituye nuestra experiencia”. Lo anterior quiere decir que esas facticidades, hechos del mundo irrefutables e imprescindibles, pertenecen a los registros Simbólico, Imaginario y Real. En la primera facticidad que corresponde al registro de lo simbólico tenemos los avatares del mito edípico en la historia del psicoanálisis. En la segunda, articulada con lo imaginario, tenemos a las sociedades, incluida la psicoanalítica, y a las instituciones (iglesia, ejército, etcétera) que proveen identificaciones imaginarias por donde se cuele la ilusión de la unidad. La tercera facticidad es real, demasiado real, y corresponde al campo de concentración, espacio que mostró la universalización que la ciencia introduce en las

⁵⁴ Se trata del texto de Lacan *Proposición del 9 de octubre de 1967. Sobre el psicoanalista de la escuela*. Hemos tomado la versión que se publicó, en 1987, en editorial Manantial, dentro del texto *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, a esa edición corresponden las citas y, por ende, las referencias de páginas

agrupaciones sociales y que indica un futuro marcado por la paulatina extensión de los procesos de segregación. Para el análisis que ahora nos ocupa, conviene tener a mano una de las citas de Lacan (1987: 22): “La tercera facticidad, real demasiado real, suficientemente real como para que lo real sea más mojigato al promoverlo que la lengua, es lo que se puede hablar gracias al término de: campo de concentración, sobre el cual parece que nuestros pensadores, al vagar del humanismo al terror, no se concentraron lo suficiente”.

Esta insistencia en el término Real y esta especie de denuncia de pensadores que vagaron del humanismo al terror, nos llevan a sostener la necesidad, imperiosa e ineludible,⁵⁵ de estudiar los efectos, las tramas e hilos de los campos de concentración en los procesos de constitución, despliegue y aplastamiento de lo subjetivo. De alguna manera los testimonios referidos en capítulos anteriores están hechos de interrogantes sobre una materia en la que también el psicoanálisis incursiona: el lenguaje. Interrogantes acerca del destino del lenguaje en las condiciones de una situación límite, interrogantes sobre la realidad del campo y sobre su poderío real.

Para avanzar sobre tales interrogantes proponemos seguir, por lo pronto, dos temáticas: la primera se despliega en torno a la palabra traumatismo y su presencia en los testimonios de sobrevivientes, así como en el “se dice” que se ha construido alrededor de ellos; la segunda corre paralela a la idea de Otro absoluto

2. *¿Acaso traumático?*

2.1 Acerca de la generalización discursiva del trauma y su tensión con las precisiones testimoniales.

Partamos de una cuestión a la que, por ser tan obvia y evidente, es menester acercarse con cierto cuidado y reserva. Nos referimos a la afirmación hecha por

⁵⁵ En la sesión del 27 de febrero de 1963, 18 años después de finalizada la guerra, Lacan advierte que la función del campo de concentración no había terminado con el fin del conflicto bélico y que, contrario a los que buscaban taponar sus efectos, dicha función no iba a concluir.

estudiosos de la experiencia concentracionaria de que ella constituye una experiencia traumática que juega como factor etiológico, es decir causal de estructuras clínicas específicas. Incluso, para algunos autores, las secuelas psíquicas que quedaron en los sobrevivientes son reducidas a un mero efecto de lo traumático. En el interesante trabajo *Memoire de l' inhumain*, Sydney Stewart (2002: 258) presenta casos clínicos de sobrevivientes de la segunda guerra y afirma: “de tales pacientes se puede decir que reconocieron mal que ellos son los artesanos de sus propios fracasos y que estos en su retorno les aportan un elemento secreto de satisfacción. En los hechos esta situación psicológica constituye una resistencia inmodificable al progreso en el análisis”.

Más allá de posiciones reduccionistas, encontramos la idea de lo traumático en los testimonios estudiados y en los análisis que acerca de ellos se han realizado. Por ejemplo, es clara la importancia que Felstiner (2002), en su biografía de Celan, asigna a las circunstancias que rodearon la muerte de los padres del poeta. Un trauma esencial, dice él, quedó instalado en Celan, trauma cuyas coordenadas son: por una parte la culpa por el hecho de no haber muerto con sus progenitores y, por otra, la decisión de escribir su poesía en alemán, el lenguaje de los asesinos de sus padres. Traverso (2001: 174), por su parte, incluye la palabra traumático en el conjunto de varios hilos que determinaron la poesía testimonial de Celan: “Más allá de su herencia cultural y familiar, su condición de judío, engendrada por el genocidio, se constituía como percepción, dolorosa y traumática, de su pérdida”.

En el “se dice”⁵⁶, construido en torno a los autores a los que nos hemos acercado, el peso causal de lo traumático cobró más importancia por el impacto que su suicidio provocó. Pese a ello, encontramos en los testimonios de Levi y de Améry una explícita tensión en torno a su opinión sobre el uso generalizado de la palabra traumático y la experiencia por ellos vivida: en ocasiones parecieran darle cierto peso y en otras le restan toda importancia. Para nosotros tal tensión es, justamente por contradictoria,

⁵⁶ Con el “se dice” nos referimos a la importancia que Foucault da, en la construcción de un caso y/o en la genealogía de un proceso, a los saberes locales, es decir a lo que de manera impersonal se va diciendo sobre x objeto o circunstancia. Se trata, entonces, del discurrir en el habla cotidiana, en ella se enuncian cosas que por momentos parecieran albergar la verdad última de aquello de lo que se habla, en otros momentos tales decires muestran enigmas de lo que se describe, impidiendo con ello el cierre apresurado de la significación.

enriquecedora. En Améry, por ejemplo, encontramos afirmaciones tajantes acerca de los signos y restos que la tortura deja. Su imborrabilidad es afirmada, por lo que es imposible la represión de las huellas de tal experiencia, lo cual haría que las secuelas de la tortura fueran una especie de quemadura siempre abierta y visible, imposibilitando así, agregaríamos nosotros, su tramitación psíquica. Esa coordenada del testimonio existe, pero también encontramos, y no en cualquier sitio sino casi al final del mismo, una afirmación de Amery (2000: 191) distinta: “todo gira en torno a la conciencia del cataclismo pasado y al legítimo temor de uno venidero. Yo, que llevo ambos en mi interior- y el segundo pesa el doble porque del primero me liberé sólo por los pelos- *no me encuentro traumatizado*, sino que mantengo una plena relación espiritual y psíquica con la realidad”.⁵⁷

Anissimov (2001), por su parte, hacia el final de la biografía que escribió sobre Levi, describe que el tiempo transcurrido desde su salida de Auschwitz y hasta 1985, cuarenta años, no había aminorado la angustia y el tormento que éste sentía por haber sobrevivido él y no sus compañeros. Así, la imagen de un trauma permanente aparece en el horizonte de lo que se dice sobre Levi, quien un año después moriría. Pese a ello, diez años antes, Levi había hecho distinciones finas en torno a lo traumático y los campos de concentración. Tales distinciones se basaban en las diversas posiciones que los sobrevivientes tenían frente al olvido y a la búsqueda de sentido de la experiencia vivida. En el curso de una entrevista, otorgada en 1976, Levi estableció una diferencia entre los sobrevivientes que habían llegado a los campos sólo como producto de un azar poco afortunado, es decir sin que su militancia política lo hubiera causado, y aquellos sobrevivientes que eran exprisioneros políticos y/o que tenían una fuerte convicción religiosa. Como se ve, la diferencia se da entre aquellos para los cuales su detención resultó una sorpresa lindante con el terror y los que tenían contemplada en su horizonte la posibilidad de ser detenidos. Levi (2000: 196) sólo habló de una situación traumática referente al caso de los primeros, estos sólo pretendieron olvidar y sepultar lo acontecido, es decir no tenían como sostén personal la función de ser testigos y de escribir: “los que querrían olvidar, pero no pueden y viven atormentados por pesadillas (...) han olvidado,

⁵⁷ Las cursivas son mías.

han extirpado y han vuelto a vivir a partir de cero (...) para ellos el sufrimiento ha sido una experiencia traumática privada de significado. El recuerdo es para ellos algo extraño, un cuerpo doloroso que se inmiscuyó en sus vidas y han tratado o aún tratan de eliminarlo”. Ahora bien, si para algunos la experiencia es calificada como traumática y para otros no, esto tiene que ver, lo reiteramos, con la función de testigo, función que coloca a alguien, a un sobreviviente, en una situación distinta frente a los recuerdos de la experiencia y al sentido de la misma: “recordar es un deber, estos no quieren olvidar, y sobre todo no quieren que el mundo olvide, porque han comprendido que su experiencia tenía sentido y que los lager no fueron un accidente, un hecho imprevisto de la historia”. (Levi, 2000: 196).

Tenemos entonces una categoría, lo traumático, que ha invadido los estudios sobre los testimonios de los sobrevivientes de los campos de concentración. Por otro lado, contamos, de manera explícita en los testimonios de Levi y Améry y en forma implícita en la idea de Celan de que la poesía no debía habitar la casa del olvido, con una especie de objeción, una tensión que se resiste a subsumir la experiencia concentracionaria en los angostos horizontes de un análisis reducido a lo traumático. De tal tensión no desprendemos que las condiciones de la deportación, condiciones de desamparo y de aniquilación de la vida, no fueran reales, sino que, más bien, ella nos advierte que no se puede reducir toda la existencia al mero despliegue de las secuelas psicológicas de lo vivido. Esta situación nos indica, también, que la misma clínica de lo traumático podría replantearse a la luz de los testimonios existentes.⁵⁸

Hablamos de invasión de lo traumático para referirnos a la constitución de un discurso, en el que se convierte a tal noción en el factor causal principal de la subjetividad del sobreviviente de una experiencia de crueldad límite. El trauma es descrito en términos económicos como una sobrecarga emocional y ligado con un estrés permanente, producido por un acontecimiento impactante que aporta a la vida de alguien una enorme masa de excitación. La imagen del impacto es la de un *shock* mecánico y la cantidad de

⁵⁸ Por ejemplo Regine Waintrater (2005) propone un pacto testimonial, en el que la transmisión de un testimonio es lograda. “A través de lo que llamo pacto testimonial, es en realidad el pacto social lo que se restaura. El otro vuelve a devenir mi semejante”.

excitación rompe la homeostasis psicológica-adaptativa, por lo que la búsqueda incesante será el restablecimiento de la misma.

Antes de presentar algunos problemas que la noción de trauma presenta, quisiéramos poner el acento en su generalización discursiva. Generalización observada en distintos planos de la vida social, está presente en teorizaciones explicativas y en la constitución de instituciones de enseñanza que otorgan títulos universitarios. Nos encontramos frente a uno de esos términos cuya potencia ideológica es inusitadamente fuerte, de tal manera que su expansión se da, no sólo en el habla cotidiana, sino también en espacios de abordaje de lo clínico. Por ejemplo en el Manual Diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-IV-TR) se encuentra presente la entidad clínica llamada síndrome post-traumático, en él se agrupa un conjunto de signos corporales, de trastornos de funciones como la memoria, el sueño, la sexualidad, los trastornos de la relación social, etcétera. Se ha configurado, también, una disciplina llamada psicotraumatología⁵⁹ y existen programas de posgrado⁶⁰ en Psicología Clínica en los que la totalidad de su plan de estudios está armado alrededor de distintas dimensiones, planos y problemáticas del trauma.

Es cierto que la generalización discursiva del trauma corre en paralelo a la emergencia contemporánea de la violencia. Se trata de un esfuerzo del campo *psi* por enfrentarla, esfuerzo que, aunque bien intencionado, advertimos que puede caer en distintas posiciones reduccionistas. Dependiendo de qué sea lo que se prioriza en ellas, tales posiciones pueden ubicarse del siguiente modo:

1. Idealismo afectivo. Pensamos aquí en lo extendido que está en el campo psicológico el término, acuñado por Boris Cyrulnik (2002), de resiliencia. Se trata de un término, proveniente de la física, que identifica la propiedad de los

⁵⁹ En el origen de esta disciplina se encuentran psicoterapeutas, psicólogos cognitivos y psicoanalistas. Uno de sus problemas de partida fueron los estudios acerca de los sobrevivientes de guerra, particularmente de la segunda guerra mundial (ver (2004) Sasson, Marcela. Catastrofes y salud mental. Abordajes teóricos y modalidades de intervención).

⁶⁰ Véase el programa de Maestría en Investigación Psicoanalítica de la Universidad de Antioquia, Colombia.

materiales de volver a su estado original después de haber estado sometido a una presión. En el ámbito de la psicología del trauma, con este término se identifica la capacidad de ciertos individuos para salir indemnes de una situación traumática. Cyrulnik (2002) desarrolla ampliamente la idea de oxímoron como algo que revela el contraste entre partes del individuo. Contraste entre la parte humana que, al recibir un gran golpe, se adapta dividiéndose y aquella que sufre una descomposición mortal. La parte de la persona que ha recibido el golpe sufre y produce necrosis, mientras que otra parte mejor protegida, aún sana pero más secreta, reúne, con la energía de la desesperación, todo lo que puede seguir dando un poco de felicidad y sentido a la vida.

2. Autoalimentación infinita. Cuando hablamos de autoalimentación nos referimos a la idea de que el trauma tiene una fuerza autogeneradora, es decir que a cada tendencia a la descarga no lograda se potenciaría el peso traumático. Ello hizo decir a algunos psicoanalistas⁶¹ que la urgencia de testimoniar de los sobrevivientes de los campos de concentración se explicaba por esta necesidad de descarga, necesidad condenada al fracaso y potencialmente traumatizante.
3. Enunciación reiterada de términos que conllevan una referencia a lo absoluto y una opacidad de algún elemento singular, y por ende distinto, en la experiencia concentracionaria. La utilización reiterada del adjetivo “todo” es un ejemplo de ello. A todos los sobrevivientes y en todos los testimonios se encuentran las mismas cosas. Por ejemplo, se dice que los testimonios de los sobrevivientes en los campos de concentración exhiben, todos ellos, los efectos mortíferos de la culpa, la vergüenza y el silencio, silencio del secreto de los padres, en la segunda y hasta en la tercera generación. Se dice, también, que cuanto más pesa el silencio sobre el trauma, más el sujeto paga el precio con síntomas diversos. Desde luego que el silencio en la transmisión generacional, como lo apunta Schyrovsky (1991), ha sido un punto importante en los estudios sobre los efectos que los campos de exterminio tuvieron, pero consideramos menos sostenible la causalidad articulada al todos.

⁶¹ Ver artículo de Bordonne, L (2005). *Consecuencias del trauma en el campo de concentración*.

4. Un abusivo uso de la palabra trauma para referirse prácticamente a todos los encuentros o conflictos presentes en la vida humana. Así tenemos que este término es articulado tanto con temas duros como la inserción del individuo viviente al lenguaje y a la sexualidad, como con asuntos, ya parodiados, como la idea de que las reprimendas de los padres hacia los hijos pueden traumatizar al pequeño.

Llama la atención que el uso abusivo de la palabra trauma no haya desgastado su valor sino que, por el contrario, se haya cohesionado como un saber que, al parecer, explica todo lo concerniente a la experiencia vivida, experiencia que incluía el riesgo de ser aniquilados. Eric Laurent (2002), en su interesante artículo *El revés del trauma*, advierte sobre la generalización del discurso de lo traumático, o el escándalo del trauma como él lo llama, que tiene que ver con el desarrollo de la ciencia. Si la ciencia se ha desplegado, midiendo, identificando y ubicando con la precisión de un reloj, igualmente propicia de manera paradójica la tentación de llamar trauma a todo aquello que no posea esa maquinaria de relojería. Así, en el siglo XX, siglo donde texto y sentido adquirieron relevancia, cualquier fuera-de-sentido es nominado como traumático.

Laurent (2002:1) comenta: “A medida que la ciencia avanza en su descripción de cada una de nuestras determinaciones objetivas, desde la programación genética hasta la programación del medio circundante, pasando por el cálculo cada vez más preciso de los riesgos posibles, la ciencia hace existir una causalidad programada. El mundo, más que un reloj, aparece como un programa de computadora. Es nuestra manera actual de leer el libro de Dios. A medida que solo esta causalidad es recibida, surge el escándalo del trauma que, él, escapa a toda programación. A medida que nos beneficiamos de una mejor descripción científica del mundo, es que toman consistencia el síndrome de stress post-traumático, ligado a la irrupción de una causa no programable, y la tendencia a describir el mundo a partir del trauma. Todo lo que no es programable deviene trauma”.

A distancia de la generalización discursiva del trauma se encuentran los trabajos de Françoise Davoine y Jean Max Gaudillière (1998, 2004) quienes, usando como vía de transmisión de la experiencia clínica, el relato de pequeñas historias, hablan del trauma

en su sentido histórico y ligado a catástrofes sociales. El trauma esta en la historia, es de la historia. Lo es en varios sentidos: en primer lugar, porque esta relacionado con catástrofes sociales en las que el lazo social y los puntos de referencia que el conlleva han caído; en segundo lugar por la detención del tiempo que la experiencia traumática describe y, en tercer término, por lo que él, el trauma, muestra del hundimiento de lazos, de la explosión de la garantía del registro simbólico. En el centro de la experiencia traumática está la muerte, su riesgo y su objetivación, y a un lado de ese centro está el hecho de que las palabras con las que se intenta inscribir ese riesgo son desvalorizadas, están vaciadas de valor. Como en la locura, Davoine y Gaudilliere sostienen un doble movimiento en el trauma: busca quien lo escuche, y lo busca, precisamente, porque fue objetada su transmisión, porque fue cortada la posibilidad de hacerlo pasar de una generación a otra de un alguien a un otro. Al respecto de la generalización discursiva del trauma ellos lo dicen así en su seminario oral “El discurso analítico del trauma” (1998): “Hoy el trauma está de moda. Hay muchos simposios, muchos discursos, muchas teorías y se dice que lo importante es la ventilación del trauma, hablar de él. Pero no sirve de nada pedir a alguien que ha sido traumatizado que reviva todo ese sufrimiento, porque hablar a cualquiera, hablar en un micrófono, en la televisión, no hace más que reavivar el sufrimiento, el sufrimiento que Jean–Max definía como protopático, un sufrimiento total, absoluto; para otro que tiene el micrófono, que le hace el reportaje, y que para la persona traumatizada equivale a nadie, o equivale a todo el mundo, es decir, no a otro preciso”. ¿Bajo qué condiciones se puede ser un otro digno de recibir su palabra? Más adelante recuperaremos otras reflexiones de estos autores.

Para concluir este apartado podemos decir que, si bien coincidimos con Laurent en su señalamiento sobre el uso indiscriminado de la palabra trauma, hemos de agregar que al interior mismo de tal uso se encierra una contradicción, contradicción entre individuos y entre posiciones teóricas. Para algunos, el trauma quedará ceñido a la idea de la caída de términos en los que subyace un sentido de lo absoluto, ello se advierte en la frecuente utilización de enunciados que describen al trauma como ruptura de la integridad del aparato, disfunción de la personalidad, incidente contrario a la organización del mundo. Para otros, la repetición del trauma remite a la imposibilidad de mecanismos

exactos en el trazado subjetivo, imposibilidad que permite el movimiento, subjetivo/político, mostrado en los testimonios que hemos abordado.

2.2. Por el costado de Freud y una observación en Lacan

Una vez que hemos planteado la invasión contemporánea del trauma, acudiremos a algunas de las ideas de Freud y de Lacan involucradas en la problemática de lo traumático en psicoanálisis, con la idea de mostrar sus matices y las posibilidades de lectura que ambos autores nos ofrecen.

La problemática del trauma atraviesa toda la obra de Freud, desde los *Estudios sobre la histeria* (1895), hasta *Moisés y la religión monoteísta* (1939), texto que Freud escribió de 1934 a 1938 y que fue publicado en 1939. Si bien las fechas indican la permanencia de un problema, es necesario subrayar que en todo ese trayecto hubo modificaciones drásticas de la problemática (la más conocida fue el abandono de la teoría de la seducción entendida como una realidad fáctica con un efecto traumático), afirmaciones que alcanzaron un gran despliegue teórico (la doble temporalidad de lo traumático, por ejemplo) y otras que, por decirlo de alguna manera, se quedaron al margen de la expansión psicoanalítica (como la forma en que Freud recuperó la idea de accidente en la descripción de trauma presente en *Más allá del principio de placer*).

Es importante señalar que en los párrafos siguientes no se intenta hacer una deconstrucción exhaustiva de la noción de trauma propuesta por Freud. Más bien se pretende sostener que de un extremo al otro (de la histeria a Moisés), pese a los importantes cambios producidos en la teoría y la clínica analíticas, existe una línea de continuidad, ya que las afirmaciones que sobre el trauma se hicieron en ese lapso son extraídas o se refieren a la clínica de las neurosis de transferencia. Sostenemos igualmente que en ese trayecto de repente aparecen enunciados que permiten pensar la cuestión del trauma más allá de una clínica de las neurosis de transferencias. Nos referimos, en primer lugar, a afirmaciones derivadas, de la articulación encontrada entre repetición/trauma y pulsión de muerte y en segundo lugar, a aquellas que giran en torno a

los puntos de intersección del trauma y la angustia.

Localizar dentro de la obra de Freud referida al tema que nos ocupa las coordenadas de la continuidad afirmada y de sus interrupciones, es el objetivo de los siguientes párrafos. Para ello consideraremos, en un primer momento, tres citas encontradas en textos que corresponden a fechas y momentos de construcción teórica muy distantes en la historia del pensamiento freudiano. En un segundo momento, recogeremos afirmaciones planteadas en *Más allá del principio de placer* (1920).

La primera cita corresponde a *Estudios sobre la histeria* (1893), sin duda uno de los puntos de partida que es clave en el pensamiento freudiano. Sobre el caso Lucy R, Freud (1976; 124, Tomo II) escribió: “La desazón era acaso el afecto correspondiente al trauma, y debía de ser posible hallar una vivencia en la cual estos olores, ahora devenidos subjetivos, hubieran sido objetivos; esa vivencia tenía que ser el trauma, y las sensaciones olfatorias *se repetirían como un símbolo de él* en el recuerdo”. Más adelante, el autor (Freud, 1976: 132, Tomo II) agregó: “El conflicto de los afectos había elevado ese factor a la condición de trauma, y *como símbolo de éste* permaneció la sensación olfatoria que se había conectado con él”.⁶²

En la primera de las *Cinco conferencias de introducción al psicoanálisis*, escritas en 1910, podemos leer: “Nuestros enfermos de histeria padecen de reminiscencias. Sus síntomas son *restos y símbolos mnémicos* de ciertas vivencias (traumáticas)” (Freud, 1976:13, Tomo XI). Veintinueve años más tarde, en 1939, año de la edición de *Moisés y la religión monoteísta*, encontramos la siguiente afirmación: “Quizá sea adecuado, no obstante el peligro de la repetición, resumir aquí los hechos que contienen la analogía para nosotros sustantiva. Son los siguientes: “se ha evidenciado para nuestra investigación *que lo que llamamos fenómenos (síntomas) de la neurosis* son las consecuencias de ciertas vivencias e impresiones a las que, justamente por ello, reconocemos como traumas etiológicos” (Freud, 1976: 71, Tomo XXIII).

⁶² Las cursivas en las citas que se refieren en este texto son mías.

Es claro que, tanto por el momento de su escritura como por los temas tratados, los textos seleccionados se sostienen en objetivos distintos. *Estudios sobre la histeria* es un texto clave en la comprensión del origen del psicoanálisis. Ni la arquitectura teórica, ni los avatares de la organización institucional para la transmisión del psicoanálisis estaban presentes en él y su gran tema es el mecanismo psíquico de la histeria, propuesto a un público conocedor de la obra de Charcot y Breuer. Por el contrario, las *Cinco conferencias sobre Psicoanálisis* es un escrito de divulgación dirigido a un público profano y sin un tema específico, su propósito era la expansión del psicoanálisis. *Moisés y la religión monoteísta*, por su parte, fue escrito en un momento distinto a un contexto de descubrimiento y de expansión, en una etapa final de la obra y de la vida de Freud. Con toda la estructura teórica construida y posterior al cuestionamiento del imperio del principio de placer en el funcionar psíquico, este último texto constituye una reflexión en torno al origen mítico de la religión judía, reflexión escrita y hecha pública justo en el momento en que tal designación implicaba la muerte para millones de personas.

Pese a las diferencias, en el momento de construcción teórica y en el público al que se buscaba atraer, en los tres textos mencionados Freud aborda el tema del trauma y su lugar en las neurosis. Ello es así incluso en el matiz histórico que mantiene el *Moisés y la religión monoteísta*. Allí el gran esfuerzo freudiano es la construcción de una analogía entre una tesis histórica, (el original y primordial asesinato de Moisés, el olvido y represión de ello y su posterior retorno) y procesos psicológicos individuales presentes en la etiología de las neurosis y los síntomas que las muestran. Tal analogía se da con la estructura de un mito y por la mediación de un proceso: el trauma. Para Freud, ya sea que se hable de la conformación del monoteísmo religioso o de la constitución de síntomas neuróticos, es válida la aplicación de la siguiente secuencia: vivencia traumática-----} defensa y represión contra la misma ----} latencia -----} retorno parcial de lo reprimido -----} estallido de la neurosis.

Señalar la analogía buscada, en 1939, nos permite afirmar que en los tres textos referidos es la cuestión de las neurosis lo que se encuentra presente y que, volviendo a las citas expuestas en párrafos anteriores, nos encontramos constelaciones teóricas

similares. Por ejemplo, la importancia asignada por Freud a la sexualidad en la infancia, a sus avatares y a su doble temporalidad. En cuanto a la cuestión del trauma, conviene subrayar que la problemática de la memoria es central. Así tenemos que la tensión entre olvido y la reminiscencia de la escena, vivencia y/o acontecimiento histórico/vivencial traumático, insiste en el horizonte explicativo de Freud. Se trata de un horizonte dominado por la instalación del trauma en la lógica de la teoría de la represión: es el trauma lo que es reprimido y olvidado, y es el retorno de éste el que hace padecer de reminiscencias. Tenemos, entonces, que hay un primer tiempo que es reprimido, en el texto de 1939 es el mítico asesinato de Moisés, y sobre él se va a levantar un edificio hecho de símbolos y de síntomas.

Nos interesa subrayar que lo traumático, en ocasiones colocado entre paréntesis, es el trasfondo, la parte latente de símbolos y síntomas que son, a su vez, los restos de vivencias sobre las cuales se recrea algo; hay un juego representacional y de distancia entre aquello que se denomina traumático y su símbolo. En tal creación se ha operado un trabajo de transformación, hecho de desplazamientos y condensaciones, propio del funcionar del inconsciente, trabajo que da como resultado lo que Freud llamó formaciones de compromiso. Dicho de otra manera, sobre la vivencia traumática se ha operado una metáfora, se ha producido un cambio de materia prima y se ha gestado una separación entre el símbolo y su significado oculto. Así, como producto del funcionar del aparato psíquico, el individuo es colocado en un particular olvido, ya que sin recordar la escena traumática vivida, fantaseada o perdida en el devenir de la historia cultural, queda, sin embargo, adherido a sus efectos, tomado por algo que no obtuvo curso.

En los mismos textos de referencia, el trauma es descrito como algo que disuelve nexos y que está enlazado a vivencias de la infancia que son componentes pulsionales sexuales-agresivos e impresiones de la vida amorosa. Vivencias organizadas en una doble temporalidad en la que se sustenta la importante noción de resignificación freudiana. En nuestra opinión, estas características son las invariantes de la principal teorización de Freud sobre el trauma. Ellas son las coordenadas del enlace, antes señalado, efectuado

entre: vivencia traumática, defensa y represión contra la misma, latencia, retorno parcial de lo reprimido y estallido de la neurosis.

Sin embargo, al margen de este enlace y quizá sin alcanzar su relieve teórico, se encuentran afirmaciones en las que se insiste en la conformación de algo traumático que es producto, tanto de un elemento directo como de la potencia de un acontecimiento, donde no se advierte ni la conformación de un símbolo y/o de un síntoma, ni la tensión entre olvido-reminiscencia. Así, por ejemplo, en la vigésimo tercera conferencia de *Introducción al psicoanálisis* (Freud, 1916), en el esquema sobre la causalidad de las neurosis, Freud coloca lo traumático del lado del vivenciar accidental del adulto, argumentando sobre la posibilidad de que una enfermedad se contraiga como consecuencia directa de las vivencias traumáticas. Así mismo, en 1919, en su *Introducción al simposio sobre las neurosis de guerra*, Freud ubica a las neurosis de guerra como parte de las neurosis traumáticas e indica que ellas son refractarias a ordenarse en la etiología sexual de las neurosis de transferencia. De esta forma, consideramos que las formulaciones de Freud sobre el trauma presentan una doble vertiente: o es el sustrato de un símbolo, o es resultado de algo directo.

Años después, en 1926, en su estudio sobre *Inhibición, síntoma y angustia*, posterior a *Más allá del principio de placer*, texto capital para lo que intentamos mostrar aquí, esta especie de doble vertiente de lo traumático continúa apareciendo en la textualidad freudiana. Por un lado, las vivencias traumáticas están enlazadas, en la argumentación de Freud, con símbolos mnémicos de vivencias traumáticas antiquísimas, por otra parte se les enlaza con la producción de angustia como algo nuevo. En la primera condición, “los estados afectivos están incorporados en la vida anímica como unas sedimentaciones de antiquísimas vivencias traumáticas y, en situaciones parecidas, despiertan como unos símbolos mnémicos” (Freud, 1976: 89, Tomo XX). En la segunda condición encontramos que “cuenta el hecho de que a raíz de las vivencias que llevan a la neurosis traumática es quebrada la protección contra los estímulos exteriores y en el aparato anímico ingresan volúmenes hipertróficos de excitación, de suerte que aquí estamos ante una segunda posibilidad: la de que la angustia no se limite a ser una señal-

afecto, sino que sea también producida como algo nuevo, a partir de las condiciones económicas de la situación” (Freud, 1976: 123, Tomo XX).

Mencionamos la importancia de *Más allá del principio de placer*, escrito por Freud en 1920. En efecto, el título del trabajo obliga por sí mismo a una consideración inicial, indica que un límite va a ser roto, que se va a ir más allá de un campo que hasta ese momento estaba configurado por un principio explicativo, el principio de placer que extendía su influencia al campo de la clínica (por ejemplo, la explicación de que en todo síntoma neurótico existía placer porque éste era la satisfacción disfrazada de una moción pulsional) y del de la teoría del psiquismo (como en las afirmaciones sobre el curso del pensamiento comandado por la evitación de representaciones que conllevarán displacer). La teorización de ese más allá es obligada debido a la emergencia de material clínico signado por el retorno de experiencias penosas que implican la renovación de los hechos y la re-vivencia del afecto, la angustia y el terror que los acompañaron.

En la argumentación que sostenemos, el texto de Freud tiene importancia no sólo porque lo traumático es enlazado con otros términos, sino porque por su costado se introduce la reformulación teórica a que da lugar la compulsión de repetición y la pulsión de muerte, reformulación de extensas consecuencias para el psicoanálisis y para la clínica analítica. Freud enlaza el trauma no a la formación de síntomas, proceso que como hemos visto implicaba un movimiento de sustitución y la aparición de un símbolo hecho síntoma, sino a nociones como compulsión de repetición, fijación psíquica y ruptura de las protecciones anti-estímulo.

Las anteriores nociones no nos remiten a una combinación de huellas mnémicas, ni al padecimiento por la reminiscencia sino, más bien, a algo emplazado como acto y padecido sin el engarce con símbolos, al dolor corporal, por ejemplo, y a la impotencia psíquica producto de una repentina intrusión en el aparato de procesos excitatorios hipergrandes, cantidades aportadas desde el afuera del mundo y/o desde lo pulsional. Al respecto, Freud (1976: 29, Tomo XVIII) afirma que “un suceso como el trauma externo provocará, sin ninguna duda, una perturbación enorme en la economía (Betrieb)

energética del organismo y pondrá en acción todos los medios de defensa. Pero en un primer momento el principio de placer quedará abolido”.

Lo anterior queda claro en el escollo que significaron para Freud los sueños de los traumatizados de guerra; en ellos el soñante es reconducido, una y otra vez, a la situación de su accidente, situación sorpresiva e imprevista en la que una masa de excitación, sin ligazón alguna, penetra⁶³ al aparato psíquico, obligándolo a realizar toda una serie de operaciones psíquicas para ligar el monto de excitación sorpresivamente recibida. Así, la constante repetición en los sueños aparece sin la arquitectura tópica que Freud había construido para argumentar su tesis del sueño como cumplimiento de deseo, es decir, aparece sin juego combinatorio de condensación y desplazamiento. De este modo, el sueño traumático parece ser la transcripción directa de un acontecimiento a una imagen onírica y de ella al relato del sueño. Esa secuencia transcritiva (acontecimiento/imagen onírica/retrato) pasa casi sin modificaciones, de allí la utilización de términos como fijación psíquica. Podríamos decir entonces que, paradójicamente, el sueño traumático, al mostrarse “tal cual es”, indicó un vacío en el conjunto de la clínica hasta entonces producida: el vacío de la insuficiencia del principio de placer como sustento de intervenciones clínicas en las que se buscaba un placer escondido, latente, disfrazado. Al respecto, en *Más allá del principio de placer*, Freud escribió, (1976: 32): “Si existe un “más allá del principio de placer”, por obligada consecuencia habrá que admitir que hubo un tiempo anterior también a la tendencia del sueño al cumplimiento de deseo”.

Si en el ámbito clínico hubo necesidad de modificaciones, en el plano teórico la formulación de la compulsión de repetición en el trauma obligó a replantear la posición del principio de placer: éste no ejerce su imperio sobre el curso de los procesos psíquicos desde el principio y siempre, hay un momento previo a ello. Así lo despliega Freud (1976: 35, Tomo XVIII): “Entonces la tarea de los estratos superiores del aparato

⁶³ En su seminario sobre *Locura y Lazo social*, 1994, Davoine y Gaudilliere, hablan de la tesis freudiana (sostenida tanto en el *Proyecto de Psicología*, 1895, como en *Más allá del principio de placer*, 1920) de un quantum de energía exterior, que deberá ser filtrado para poder funcionar al interior del aparato psíquico. Davoine y Gaudilliere, enlazan ese quantum de energía a momentos de catástrofe en el que está el real, ellos lo dicen así: *En el punto de partida está el real –Freud no lo llama así, pero se trata de eso- algo así como una energía pura, exterior e innombrable, una energía afectada por un quantum enorme, puede decirse es la energía del trauma*

ánimico sería ligar la excitación de las pulsiones que entran en operación en el proceso primario. El fracaso de esta ligazón provocaría una perturbación análoga a la neurosis traumática; sólo tras una ligazón lograda podría establecerse el imperio irrestricto del principio de placer (y de su modificación en el principio de realidad). Pero hasta ese momento el aparato anímico tendría la tarea previa de dominar o ligar la excitación, desde luego que no en oposición al principio de placer, pero independientemente de él y en parte sin tomarlo en cuenta”. Como se puede observar, el principio de placer cambia de lugar y de material: no es ya la forma de funcionar del inconsciente, ni lo caracteriza el proceso primario que trabaja con energía libre no ligada; por el contrario, para que el campo del principio de placer se extienda es necesario un momento previo de ligazón. Ese momento previo, eso que escapa al dominio homeostático del principio de placer, aparece en la clínica como repetición.

En lo hasta ahora presentado, el trauma es resultado de un accidente o del fracaso de ligazón de excitación de las pulsiones. Para desplegar esta doble condición es necesario recordar que, en el texto en cuestión, Freud construye una imagen, una vesícula viviente, es decir una bolsa con interior/exterior y una superficie que hace límite y cruce entre ambos, que intersecta ambos espacios. Consideramos posible afirmar que esta superficie da la imagen de un cuerpo. Tal imagen permitió a Freud describir el trauma como una repentina intrusión de excitación que, al romper las protecciones antiestímulo que mediaban la relación de la vesícula con el exterior y servían para sostener el principio de constancia y su derivado (el principio de placer), inundan, literalmente, al aparato psíquico y dejan al sujeto en una situación de impotencia psíquica, es decir en la imposibilidad de respuesta y de articulación de las inscripciones de la vivencia tenida con otras huellas que han conformado su tesoro de recuerdos. Se trata de un accidente que Freud no reduce a un simple elemento empírico, sino a una compleja articulación exterior/interior: el exterior del azar del accidente, el interior de la pulsión en la superficie de doble cara del cuerpo.

Tal complejidad queda de manifiesto en la siguiente afirmación, presentada cinco años más tarde, en *Inhibición, síntoma y angustia*, por Freud, (1976: 156. Tomo XX): “La situación de peligro es la situación de desvalimiento discernido, recordado y

esperado. La angustia es la reacción originaria frente al desvalimiento en el trauma que más tarde es reproducida como señal de socorro en la situación de peligro. El Yo que ha vivenciado pasivamente el trauma, repite ahora de manera activa una reproducción morigerada de éste, con la esperanza de poder guiar de manera autónoma su decurso”. Más adelante agrega,(1976: 157, Tomo XVIII): “En el nexo con la situación traumática frente a la cual uno está desvalido *coinciden peligro externo e interno, peligro realista y exigencia pulsional*”.⁶⁴

Si el efecto del accidente (interior/exterior) traumático es la impotencia psíquica, ello irá aparejado a la búsqueda incesante de la ligazón y la tramitación de las cantidades de excitación aportadas por el accidente traumático, búsqueda que se realiza por la vía de la repetición. Se trata de un momento previo a todo cumplimiento de deseo que cuestionaría cualquier interpretación clínica que fuera en el sentido de una pretendida ganancia de placer. Hablamos de un más allá del principio de placer que objetaría intervenciones teóricas y clínicas que harían de la repetición un proceso de adaptación al servicio del principio de constancia. Para muestra de ello basta pensar en el doble lugar en que Freud coloca a la angustia en su teorización del trauma: la ubica al inicio, cuando afirma que la falta de apronte angustiado es requisito para la emergencia del trauma y que la angustia constituye la última trinchera de la protección antiestímulo. Pero también la coloca al final, cuando plantea que el intento de ligazón psíquica de, por ejemplo, un sueño traumático, pasa por el desarrollo de angustia. Así, en la repetición del trauma e incluso en el trayecto de su elaboración, nada hay del sentido homeostático correlativo del principio de constancia.

De la breve descripción sobre la noción de trauma, en Freud, nos interesa resaltar lo siguiente:

- Encontramos dos secuencias en las que dicha noción se inserta. La primera está formada por la articulación entre: escena/represión/olvido y constitución de síntoma. La segunda queda organizada por el entrelazamiento de

⁶⁴ Las cursivas son mías.

- vivencia/accidente y repetición no comandada por el principio de placer. Entre una y otra secuencia, salta a la vista la siguiente diferencia: la conformación de un símbolo en la primera y la ausencia de él en la segunda
- Esta segunda secuencia no se articula con nada del orden etiológico y/o psicopatológico. Más bien constituye una incesante repetición.
 - Consideramos que es esta segunda secuencia la que podría acompañar las dificultades y realizaciones subjetivas que los testimonios aludidos en capítulos anteriores muestran. Lo consideramos así porque, para empezar, la experiencia concentracionaria (y su transcripción en sueños y en relatos) no parece estar reprimida; no es algo que tengamos que desenterrar por la vía de la interpretación, más bien se encuentran en la superficie del recuerdo, se muestra directamente, se repite para ser escuchada, escrita, y se constituye en un constante esfuerzo de rememoración: se trata de escuchar y escribir, como lo decía Améry, el trauma de la realidad del horror.

Aludiremos ahora a la puntuación extraída por Lacan. La cuestión del trauma aparece, en algunos seminarios de Lacan, ligada a distintas temáticas y planos: desde la emergencia del fantasma y el deseo del Otro, hasta el valor traumático que una efracción imaginaria podría tener. Al no ser de nuestro interés realizar un seguimiento de tales cuestiones, retomaremos sólo dos afirmaciones que nos parece guardan una relación directa con nuestro trabajo. La primera aparece en el seminario de la transferencia, en la sesión del 24 de mayo de 1961, y la segunda en el seminario sobre los fundamentos del Psicoanálisis, en la sesión del 12 de febrero de 1964. En la primera referencia, Lacan distingue su idea sobre el trauma de las ideas psicológicas que lo conciben como un *shock*, como una irrupción. En la segunda de sus afirmaciones, el autor maneja la idea de trauma separándola de una reproducción de signos que conllevara a un desgaste paulatino de la erupción violenta que aquel implicó.

En el seminario de 1961 dedicado a la transferencia, Lacan (2003: 359) comentó: “Esta figura, este grafo, estos puntos localizados, junto con la atención prestada a los hechos, nos permiten reconciliar con nuestra experiencia del desarrollo la verdadera

función de lo que es trauma. No es trauma simplemente lo que irrumpe en un momento dado y ha hendido en algún sitio una estructura que se imaginaba total –para eso ha servido la noción de narcisismo. El trauma es lo que ciertos acontecimientos situarán en un determinado lugar en esta estructura. Y al ocuparlo adquieren el valor significativo que a él está vinculado en un sujeto determinado. He aquí lo que constituye el valor traumático de un acontecimiento”. Como se puede observar, no se trata de una descripción económica del trauma, ni de una analogía con los golpes imprevistamente fuertes que rompen y rajan una totalidad, cualquiera que esta sea. Se trata, más bien, de sostener que es la estructura con un significante incrustado lo que confiere a un acontecimiento valor traumático. Adentro de esa estructura, eso que la ha tomado funcionará, insistirá. Recuérdese aquí la importancia de la palabra polaca *Wstawac* (¡a levantarse!); una palabra que estuvo en la prosa de Levi, en su poesía y en sus sueños, una palabra que recorría los tiempos, de 1945 en que la escuchó en la realidad del campo a 1962 año en que finalizó *La tregua*. Es la misma palabra que abre y cierra el trayecto contado en aquel texto y que llevó a Levi desde Auschwitz hasta su casa en Turín.

En 1964 teniendo como contexto su interrogante sobre los fundamentos del psicoanálisis, Lacan confiere a la repetición un papel central para la experiencia analítica, experiencia de la que afirma va al núcleo de lo real. La repetición que encuentra el psicoanálisis tiene que ver con la noción aristotélica de *tyche*, concepción que, recuperando un saber popular, afirma que el azar no es la ausencia de causa, sino su presencia, presencia oculta a la razón humana debido a su naturaleza divina y demoníaca. Esa noción de *tyche*, como algo que se esconde y yace detrás, sirve a Lacan para diferenciar la repetición del automatón, entendido como un retorno, como una insistencia de reproducción de los signos. Hay que recordar que, desde 1954, Lacan desplegó una diferencia similar al señalar que no es lo mismo tendencia de restitución que compulsión de repetición: mientras que la primera es una reproducción de conductas, hechos y signos que tienen la homeostasis como objetivo, es decir la restitución del principio de constancia, la repetición, por el contrario, nada tiene de restitución ni de equilibrio, es gratuita, paradójica y enigmática. Ahora bien, esta precisa diferencia nos interesa porque Lacan le va a asignar al traumatismo la función de haber sido el sesgo por la que ella, la

repetición, se reveló a la experiencia analítica. Así lo comentaba el autor (2008: 63) en 1964: “La función de la *tyche*, de lo real como encuentro -el encuentro en tanto que puede ser fallido, en tanto que es, esencialmente, el encuentro fallido- se presentó primero en la historia del psicoanálisis bajo una forma que ya basta por sí sola para despertar la atención: la del trauma”.

Tenemos entonces que si se otorga al trauma la función de haber revelado el lugar de la repetición, como siendo algo distinto a la reproducción homeostática de signos, es porque el trauma no cesa de repetirse, si bien no con el mismo velo, sí con la misma pantalla que nos indica que está detrás. Así, nos encontramos con una repetición traumática sostenida como una figura de lo real, que no es un intento de reacomodar los signos a la experiencia previa al encuentro traumático, sino resultado de la insistencia derivada de un encuentro fallido. Se trata del encuentro fallido entre, como lo trabajó Lacan en el seminario referido, la constitución de “mi representación” que provoca el despertar y la carencia de esa representación en el sueño, entre la realidad del mensaje del sueño, así como la realidad constituida que se observa al despertar. Recuérdese uno de los sueños de Levi, abordado en el segundo capítulo de este trabajo y la sugerente idea de un sueño dentro del sueño: ya estando de regreso en la casa materna, Levi sueña placenteramente con esa casa y con su aroma; de pronto, una angustia sutil va apareciendo y su casa soñada parece sólo un decorado que está cayendo. Era sólo un sueño porque la realidad son los barracones que habitó en el campo de concentración y que reaparecen en el sueño, en medio del cual se oye un vocablo polaco: *Wstawac*. Levi se despierta y se encuentra su casa en Turín, pero ¿en donde está él en realidad? Entre la palabra escuchada y la realidad de su hogar hay un encuentro fallido que obligará a Levi a escribir.

En el mismo orden de ideas, Lacan (2008:65) llega a la conclusión de que “nuestra experiencia nos plantea entonces un problema, y es que, en el seno mismo de los procesos primarios, se conserva la insistencia del trauma en no dejarse olvidar por nosotros. El Trauma reaparece en ellos, en efecto, y muchas veces a cara descubierta”. De este modo, en el seno mismo de los procesos primarios se implica el lugar de lo

inconsciente que no estaría regido por el principio de placer, sino por un más allá que insiste en no dejarse olvidar por nosotros. Vale la pena subrayar aquí que Lacan no dice que esa figura de lo real que es el trauma insista en olvidar por nosotros, en almacenar los recuerdos, por el contrario insiste en mostrarlos. Esta postura encuentra un singular parecido con algo que Levi solía repetir: después de Auschwitz algo extraño le había pasado, una especie de preparación inconsciente para testimoniar, algo que se le imponía más allá de las buenas y homeostáticas razones que el olvido le ofrecía.

Llegado a este punto, quisiéramos precisar que el recorrido hecho mediante algunas formulaciones de Freud y de Lacan en torno al trauma y lo traumático, busca sostener que, para ambos autores, la noción de trauma ha gravitado en torno al tema de la repetición, es decir que más que su coordenada psicológica básica, el exceso de excitación retenida y la necesidad posterior de su abreacción, han subrayado el lugar significativo que dentro de una estructura tiene un acontecimiento que adquirió valor traumático. Tal posición mantiene, tanto a Freud como a Lacan, en cierto sentido a un lado de lógicas discursivas que hablan de determinismos traumáticos y superación del trauma, proceso descrito como una operación intrapsíquica al término de la cual, y con el retorno a la homeostasis perdida, se habría alcanzado su superación. Esta superación, por su parte, es descrita como un liquidar los efectos, tanto de sentido como afectivos, que la situación traumática hubiera dejado. Nos parece que tal noción carece de valor heurístico en el análisis de testimonios de sobrevivientes de los campos de concentración, puesto que ellos, por ejemplo, no se enfrentaban a un momento de interrupción o efracción del aparato, sino más bien a una realidad todopoderosa en la que los registros de la experiencia humana (Real, Imaginario, Simbólico) quedaban desanudados y en cierto sentido desvanecidos, por lo que enfrentaban al individuo a *una realidad real, una realidad real pura potencia*.

Así, tenemos a Celan diciendo que lo que había ocurrido en su juventud europea lo *había dejado herido de realidad y buscando realidad*; a Améry afirmando que en *el campo la realidad poseía una fuerza imponente, que en ningún otro lugar era tan poderosamente real* y, por último, a Levi escribiendo que en un instante el umbral de la

oscuridad y el terror de un espacio no terrestre se abría a la llegada a los campos, es decir que en ese instante *algo se nos ha revelado de la realidad: hemos llegado al fondo.*

Al articular el trauma y la repetición, Freud y Lacan abren la posibilidad de abordar los testimonios que estudiamos como un esfuerzo de subjetivación, es decir considerando que la escritura testimonial representa la posibilidad de la emergencia de un sujeto que no se deja reducir a un rasgo diferencial clasificatorio y segregativo, pulsación de un sujeto que cristalizó, con todas las tensiones y contradicciones del caso, en una escritura. Pero la subjetivación no se limita aquí a un proceso de elaboración intrapsíquica, pues es algo que tiene que ver con el Otro tal como lo habló Lacan, en 1963, en su seminario sobre *La angustia*, allí formuló lo siguiente: (2008: 175): “Ya les he enseñado a situar el proceso de la subjetivación, en la medida en que el sujeto tiene que constituirse en el lugar del Otro bajo los modos primarios del significante, y a partir de lo que está dado en ese tesoro del significante ya constituido en el Otro, tan esencial para todo advenimiento de la vida humana como todo lo que podemos concebir del Umwelt natural”. Otro al que va dirigido un llamado, una pregunta sobre la existencia en ese referente donde el sujeto puede constituirse como parte de un lugar, de su lugar...

La insistencia en el Otro como garante de la subjetivación, nos lleva a preguntarnos: y, acaso, ¿se puede mantener esas especies primarias del significante y ese tesoro del significante ya constituido en el Otro, cuando éste aparece como Otro absoluto?, ¿se puede decir algo sobre ese Otro en la experiencia concentracionaria?, ¿podemos precisar en ella su función como Otro absoluto?

Antes de brindar una respuesta conviene recordar que el Otro al que nos referimos, distinto al otro con minúscula, es inventado por Lacan para referirse a eso que al estar más allá de la relación intersubjetiva, siendo sede y valor mismo de la palabra, tiene una función de mediación en la relación imaginaria (a-a'), función de mediación y de alteridad radical que es necesaria para no quedar atrapado en los callejones sin salida de la especularidad. Por ello Lacan colocó este Otro en continuidad con el *das ding* (cosa del mundo), una de las partes en las que Freud dividió el complejo del semejante, parte

inasimilable a la propia experiencia, diferente al predicado de los objetos; parte que hacía de un semejante -prójimo y próximo- un real Otro. El mundo freudiano, dice Lacan (1988: 68), “es decir el de nuestra experiencia, entraña que ese objeto *Das ding*, en tanto que Otro absoluto del sujeto, es lo que se trata de volver a encontrar”.

A ese Otro, absoluto por ser indispensable y por su alteridad radical, se dirigen interrogantes, llamados, preguntas fundamentales para el sujeto, demandas de reconocimiento. Estas llamadas no son unidireccionales, sino que pueden describirse como la estructura de una cinta de *moebius* en la que anverso y reverso, exterior e interior, pasan del uno al otro lado sin corte, ni interrupción. Así, el reconocimiento que se demanda del Otro es porque éste ha sido previamente reconocido. En su trabajo sobre *las psicosis* (1955-56), Lacan comenta que el momento de entrada en el delirio puede describirse siguiendo el trayecto de una pregunta que viene justo de ahí (del Otro), y cae ahí donde hay una falla. En el transcurso de ese mismo trabajo, el autor (Lacan, 1984: 79) afirmó: “En la verdadera palabra, el Otro, es aquello ante lo cual se hacen reconocer. Pero sólo pueden hacerse reconocer por él porque él está de antemano reconocido”.

Pero la articulación del Otro con lo absoluto no sólo se refiere a la necesidad lógica de la alteridad radical, sino también a momentos donde el Otro se encarna en algo que deja al sujeto sin recursos; se encarna sin tachaduras como Otro absoluto. Allí, el Otro deja de ser un lugar donde se constituye la palabra y pasa sólo a ordenarla: “tú serás esto o aquello”. Algo de eso está planteado en el análisis que Lacan (1984: 390) hizo del caso Schreber: “pues bien hay claramente para él otro, otro singularmente acentuado, Otro absoluto, Otro totalmente radical, Otro que no es ni un lugar, ni un esquema, Otro de quien afirma que es un ser viviente a su manera y que cuando se ve amenazado es capaz de egoísmo como los otros vivientes”.

Una vez descritos los dos usos del enlace encontrado entre el Otro y lo absoluto, retornemos a la pregunta planteada párrafos arriba acerca de si se puede decir algo sobre la situación del Otro en la experiencia concentracionaria. La respuesta, sin ambigüedades, es que sí y ese sí implica enunciar que, en la medida en que el Otro dejó de ser un lugar,

una referencia hacia donde dirigir preguntas fundamentales (cuestiones que encontraban ciertas repuestas que permitían poner a funcionar una cadena significativa), se convirtió en operador de un Goce absoluto del cual él mismo no era objeto, se transfiguró en Otro absoluto. Pero hay que señalar que este absoluto no se da en el sentido de la alteridad radical necesaria para mediar la relación imaginaria (a-a'), sino en el sentido de un lugar sin fisuras, sin tachadura. Retomemos aquí la tripartición que sobre el campo del Goce subrayó Sladogna⁶⁵ (2001: 113): hay goce de otro, goce fálico y un goce absoluto del Otro que es aniquilante para la condición del sujeto. En la medida que no se puede hablar de Otro del Otro, no se trataría de goce del Otro, sino de un goce absoluto de éste en el que la aniquilación del otro se produce.

La cartografía de los campos de concentración, construida con los testimonios de Levi, Améry y Celan, nos permite vislumbrar de manera más o menos precisa la operación de ese Otro absoluto y su condición de goce. Los puntos en los que observamos esta operación pueden ser ubicados en una cierta secuencia en la que se advierte que el Otro ya no es ni lugar, ni espacio para la constitución del sujeto: no hay albergue ni respuesta. Tal secuencia tiene la siguiente dirección: primero se operó en el plano de la ley (la descuidadización), enseguida en el del cuerpo (su desposesión) y, finalmente, en el del lenguaje (su mutismo). En las páginas siguientes describimos cada uno de estos planos.

3. Secuencia de operación: descuidadización, desposesión, mutismo.

3.1. Ley y descuidadización.

El primer plano refiere a la exclusión que padecieron hombres y mujeres en el régimen nacionalsocialista por modificaciones en el campo de la ley. Un primer movimiento era la promulgación de leyes raciales mediante las cuales se diferenciaban grupos que, a partir de entonces, estarían sometidos a distintas regulaciones. Las leyes raciales que determinaba qué profesiones, qué matrimonios y qué posiciones sociopolíticas podían ocupar o tener los ciudadanos dependiendo del grupo racial al que

⁶⁵ Se trata de un subrayado de lectura, realizado por Alberto Sladogna, en torno a la sesión del 16 de diciembre de 1975, del seminario de Lacan conocido como *Le sinthome*.

pertenecieran, derivaron en leyes de desnacionalización en las que se establecía la posibilidad del retiro de la ciudadanía y, en los hechos, la descuidadadización de los judíos, los gitanos y los homosexuales. La posesión de la sangre y el suelo, palabras claves en la ideología nazi-fascista fue determinada al arbitrio de la voz del Führer.

Las leyes raciales diferenciaban y clasificaban, pero todavía dejaban a individuos y grupos en relación a una ley, una ley excluyente cuya estructura (contenidos, disposiciones, sistema de articulación de códigos) sólo afirmaba, negandolos, a los grupos que caían bajo su égida. Lo anterior es notorio en el enunciado que dictaba que el hijo de judíos no podía dedicarse más que a tales o cuales actividades. Las leyes de desnacionalización que determinaban quiénes eran alemanes, rumanos, austriacos y quienes no, tuvieron una connotación aún mayor, porque los individuos quedaban, de repente, en un limbo legal, en un estado de excepción del que no podían salir porque sencillamente éste se había extendido por el mundo y había trascendido las fronteras de la Europa nazi-fascista: El limbo legal implicaba la no existencia de un afuera y un adentro, la totalidad del mundo parecía haberlos suprimido. Sin pasaporte, sin derechos civiles, comerciales ni jurídicos, hombres y mujeres, antes de la tortura y la entrada a los campos, fueron mantenidos en una segregación distante y a la vez cercana. Distante por la exclusión de la ley a la que fueron sometidos, cercana por la continuidad de espacios físicos en los que existían.

Ahora bien, llama la atención el cuidado con que esas leyes fueron aplicadas. Para ejecutar dichas leyes, se previeron cuidados rigurosos y eficaces (para los fines de un régimen totalitario), operados en un momento oportuno. Actualmente sabemos, sin lugar a dudas, que la apertura de los primeros campos de concentración fue precedida por la promulgación y puesta en operación de las leyes mencionadas. Es también fiable la información de que se tenía cuidado en primero descuidadadizar a los sujetos que serían enviados a los campos de exterminio. Pero, ¿por qué la promulgación de esas leyes?, ¿por qué su aplicación, con todo cuidado y rigurosa oportunidad, previa a la operación directa del genocidio? Es evidente que estamos frente a la inserción del plano legal en un

proyecto político de largo alcance: se trataba del establecimiento de un régimen que habría de durar, por lo menos, mil años.

No obstante, ¿acaso en ese proyecto político no subsistía, quizás en su médula misma, una intención de devastación subjetiva, o aún más, un proyecto de desaparición de lo subjetivo, una eliminación de la palabra sujeto para nombrar a millares de hombres? A nuestro juicio sí. Sí, porque la operación consistió en afectar, los registros de la experiencia humana, simbólico e imaginario y, por tanto, *lo real no encontró detención en ellos, no encontró ex-sistencia en los otros dos registros, encontró realidad.*

Se afectó primeramente la relación del sujeto con la Ley, más que eso, fue desaparecida la relación del sujeto con la Ley y ello fue la parte inicial de una secuencia que ponía en jaque los procesos de subjetivación. Si el Otro es lugar simbólico por excelencia y en él la Ley tiene un espacio, y si el Otro es condición de la subjetivación, ¿a qué lugar podían apelar los sujetos en las condiciones que estructuraron la experiencia límite de los campos de concentración? Hay que considerar también que, tanto las leyes raciales como las de la ciudadanía, tocaban el plano de la transmisión generacional, ese que involucra directamente a padres e hijos. Así, un hijo criado y formado como italiano, que prácticamente desconocía que era judío, se encontraba un día con que era etiquetado con el signo-orden: serás judío. Etiquetar implica una lógica distinta a la del bautizo o al de registro de nacimiento civil. Puesto que, más allá de las especificidades rituales, el registro y el bautizo implican poner al individuo en referencia a unos lazos generacionales y a estructuras de tradiciones y derechos, por ello, en cierto sentido, son una plataforma para la constitución de una identidad. Por su parte, etiquetar es la implantación de un signo que, en la experiencia que describimos, fue precedida por la excepción de la ley. Así, si únicamente se apelaba a la ley, no se sabría quién o qué se era.

Consideramos que el efecto de la excepción de tales leyes puede ser mostrado en la posición que Levi y Améry sostuvieron con relación al ser judíos. Provenientes ambos de familias judías asimiladas a la cultura piamontesa y austriaca respectivamente,

toman conciencia de su identidad judía a partir de las leyes raciales. Para ambos tal designación tuvo un efecto inmediato. Levi narra que su primera reacción fue aislarse con un grupo de amigos judíos, pretendiendo con ello ignorar lo que ocurría en Italia. Améry, por su parte, sostiene que una sensación de inautenticidad se alojaba en él cada que escuchaba la sentencia “ser judío”. Años después, en el momento de escribir su testimonio, Levi narró que en el ingreso al campo de concentración, que había sido, como hemos dicho, precedido por las leyes raciales, le instalaron junto con el número tatuado en su cuerpo (174517) la estrella de David, misma que había tenido que portar en su vestuario desde años atrás. Levi asumió frente a su tatuaje una lógica de bautizo y se negó sistemáticamente a borrarlo. Améry, por su parte, escribió que las leyes raciales le dejaron una imposibilidad y una obligación de ser judío. Obligación porque era la única manera de sobrevivir, la única palabra a la cual acogerse para oponerse al nazismo. Así podemos afirmar que, si bien para ambos autores la promulgación de las leyes raciales trastocó su identidad, una visión longitudinal de su escritura nos muestra que en el centro de esa identidad trastocada se constituyó algo nuevo que terminaría representándolos.

De este modo, el movimiento opresivo inicial, casi una sentencia de muerte, tuvo con el paso del tiempo un giro imprevisto, imprevisto en tanto que al quitarles una identidad se constituyó una función hecha de una palabra que remitía al mismo tiempo al ser del origen (el ser judío) y a un deber (dar testimonio). Desde luego tal giro y función no estuvieron exentos de malestares. Améry, por ejemplo, hablaba frecuentemente de una nostalgia por el lugar perdido, lugar de la lengua concebido como lugar de la patria. Pese a ello, frente a la demanda imperativa ¡serás judío!, no todo el conjunto significativo fue puesto en tela de juicio, algo quedó y constituyó una función. Ahora bien, es necesario precisar que la constitución de tal función sólo fue posible después del trayecto que implicó la escritura del testimonio.

3.2. Cuerpo y desposesión.

A la operación sobre la Ley seguía la operación sobre el cuerpo, ello se realizaba con la entrada de los deportados a los campos. Podemos considerar que ese momento

previo de promulgación de leyes que dejaban a miles sin, por paradójico que parezca, referente de ley, fue una especie de preparación, operando sobre lo simbólico, para los comandos y guardias nazis que directamente tratarían con los deportados al interior de los campos. Se trataba de preparar la mirada de los ejecutores para que, en el momento de mirar a los deportados, no miraran a formas similares a ellos, sino una cosa, algo que podía ser reducido a mero recurso.

Son múltiples los ensayos⁶⁶ en los que se describe el trato que los detenidos recibían al bajar de los trenes y a su ingreso a los campos de exterminio. Se trataba de una operación de despojamiento de vestidos, de pelos, de cabellos, de objetos. Así, el cuerpo cubierto y cobijado por la cultura occidental era reducido a organismo. Un cuerpo no es transparente, sino opaco, y es por ello que obliga a la mirada a detenerse en él. Ante el dolor de un cuerpo ajeno, como efecto de las identificaciones narcisistas propias de la constitución del Yo, el que observa tiene una respuesta, por ejemplo la vergüenza, el pudor, la compasión, ubicable en su propio cuerpo. Pero si, a los ojos de los oficiales nazis, los cuerpos de los detenidos ya no eran más cuerpos de ciudadanos, como los de la raza aria, entonces la mirada depositada sobre ellos no era una mirada con los ingredientes propios del balanceo imaginario. Sin una plataforma de identificación narcisista, el cuerpo dejaba de ser algo sólido y consistente; se convertía en una especie de vacío que era atravesado por la mirada de los oficiales nazis.

Améry comenta que se podía golpear a otro sin afecto, sin coraje, sin ira. Levi, por su lado, narra que una mujer era desnudada frente a los ojos de los oficiales nazis sin que se advirtiera en estos el mínimo rastro de sonrojo, de rubor y/o de excitación. Se trata de algo muy distante y diferente al juego de miradas que la dialéctica de deseado/masquista implica, donde los cuerpos entran en una trama compartida y por ello el cuerpo del otro importa. Por ejemplo, es distinta la situación que se describe con el término “andrajo”, en un testimonio como el de Levi, que la utilización que hizo Lacan (1963) de tal término en su descripción de la posición masquista en su seminario sobre la angustia. Levi describía al hombre andrajo como aquel sobre el cual se había

⁶⁶ Ver los trabajos de Margo Glantz *Harapos y tatuajes* y *Siempre es posible lo peor (políticas de la memoria)* (1999)

efectuado una opresión de extremada magnitud, una opresión que había tocado las carnes. Quien había realizado tal operación era la eficiencia alemana. En toda esta secuencia testimonial no hay asomo de ninguna escena fantasmática que oculte algo o que establezca un juego interno de posiciones. Por otro lado, cuando Lacan habla de posición masoquista y usa la figura del andrajo, habla de una escena fantasmática en la que, para alguien, algo se oculta: un ser el objeto del goce del Otro que es su propia voluntad de goce, un alcanzarse a sí mismo por la vía de proponerse en la función de andrajo humano, deshecho de cuerpo separado.

Si seguimos otro costado de la cuestión del cuerpo, resulta interesante rastrear dos momentos en los que Levi nos narra lo que le ocurría con su propio cuerpo. El primero se produce a los pocos días, quince días para ser precisos, del ingreso de Levi a Auschwitz y el segundo unos meses después. Levi nos cuenta que a quince días de su ingreso tenía ya el hambre de los detenidos, hambre crónica, a la cual llamaba hambre por no tener otro vocablo, pero que no era el hambre que sentían los hombres libres; habla también de su cuerpo llagado y de la dificultad que tenían los prisioneros para reconocerse entre ellos, unos cuantos días bastaban para ya no reconocer el cuerpo de los demás. Esto lleva al autor (Levi, 2000: 39) a plantear la certeza de que había sido desposeído de su propio cuerpo, algo que está presente también en otros testimonio: “empujo carretillas, trabajo con la pala, me fatigo con la lluvia, tiemblo ante el viento; ya mi propio cuerpo no es mío: tengo el vientre hinchado y las extremidades rígidas, la cara hinchada por la mañana y hundida por las noches”. Es evidente que aquí no se habla de las dificultades que conlleva representar un cuerpo que se transforma, por ejemplo un cuerpo que se enferma, un cuerpo que se embaraza; el decir de Levi va más allá, por eso es importante puntualizar el sentido de desposesión y de dominio con el que es contada la relación del detenido con su propio cuerpo. Desposesión y dominio por un amo que gravitaba en el núcleo mismo del trabajo que Levi y los demás concentrados realizaban.

El segundo momento plantea el proceso inverso. Levi es seleccionado para trabajar en el laboratorio del *lager*, allí realizaría funciones propias de su profesión, la química. Al ser examinado por el oficial nazi en turno, el doctor Panwitz, Levi tiene que

reportarle, entre otras cosas, que posee un doctorado en dicha disciplina. Conforme el examen avanza distintos recuerdos son convocados para salir adelante en la situación, por ejemplo, al observar el libro de química que el doctor tenía en su escritorio, Levi se da cuenta de que es el mismo libro, el Gattermann, en que él estudió. La importancia de ese libro queda constatada porque Levi (2004: 143-147) lo incluyó con un comentario denominado *Las palabras del padre*, dentro de los libros que marcaron su historia. Así, con las huellas mnémicas propias echadas a andar, Levi tiene la sensación de que su estatura aumenta, que la experiencia de su cuerpo es recuperada como algo propio. Una sensación, a la que no podemos llamar imagen, lo separa del hombre-andrajo, término con el que describió los efectos de la extrema magnitud de opresión vivida en los *lager*.

La relación con el propio cuerpo cobra, en el testimonio de Améry sobre la tortura por él vivida, un matiz que es necesario recordar en este momento: en cierto sentido de manera inversa a la planteada por Levi, Améry no habló de sentir que su cuerpo ya no era de él, sino de haber quedado reducido a cuerpo, aún más, de haber quedado reducido a carne. Así, cuando Améry habla de la tortura, afirma que ella se despliega en una secuencia que articula la suspensión de todo contrato social y la violación de la frontera del propio cuerpo. Esa secuencia está a la vista de otro que se convierte en soberano absoluto. Visto desde la víctima, en la tortura nada queda del cuerpo como superficie en la que se escribe el erotismo; la epidermis, zona de pliegue entre exterior/interior se convierte en el escenario donde el habla, el contrato social y, podríamos agregar, el goce de otro quedan abolidos. Améry (2001: 91) señala: “el otro, contra el que me sitúo físicamente en el mundo y con el que sólo puedo convivir mientras no viole las fronteras de mi epidermis, me impone con el puño su propia corporalidad. Me atropella y de ese modo me aniquila”.

Así, la mirada del oficial nazi que operaba, tanto la desposesión del cuerpo de la que habló Levi, como el quedar reducido a carne testimoniado por Améry, son en nuestra opinión caras de una misma moneda. En ella, el otro de la relación a-a' queda anulado como pareja y semejante imaginario. Tal colapso imaginario es posible por la desaparición del referente de Ley previamente operado. Quizás allí encontremos una de las causas por las cuales el genocidio fue materializable sin culpa: se operaba bajo el

enunciado “ustedes no son iguales a nosotros”.⁶⁷ Los nazis, dice Améry, usaban la tortura pero, sobre todo, eran sus siervos.

Al finalizar el capítulo donde habla del examen de química que rindió frente al doctor Pannwitz, citado párrafos arriba, Levi (2000: 112) le da a la mirada intercambiada (¿acaso intercambiada?) el peso de un enigma cuya resolución develaría los resortes fundamentales del tercer Reich: “porque aquella mirada no se cruzó entre dos hombres; y si yo supiese explicar a fondo la naturaleza de aquella mirada, intercambiada como a través de la pared de vidrio de un acuario entre dos seres que viven en medios diferentes, habría explicado también la esencia de la gran locura de la tercera Alemania”.

3.3. Lenguaje y mutismo

A la exclusión de la ley y la desaparición de los cuerpos, hay que agregar un aspecto que hemos tenido oportunidad de seguir en los tres autores consultados: la cuestión del lenguaje y sus avatares en la experiencia concentracionaria. Ninguno de los escritores que nos ocupan pasa de largo sobre éste tema, hecho que, ya de por sí, llama la atención. Sobre la posición singular de cada uno de ellos, hemos escrito en capítulos anteriores, por lo que ahora nos ocuparemos de un trazo que, en nuestra opinión, atraviesa la particular articulación que, sobre la relación sujeto-lenguaje, ha sido vislumbrada gracias al estudio de estos testimonios.

Se trata de un trazo doble y contradictorio que implica la tensión permanente entre, lo que podríamos llamar, la caída del lenguaje y su retorno, es decir, entre lo que la experiencia mostró de su incompletud y su posibilidad para decir, por la vía testimonial, una verdad. Así, en el primer polo de tal contradicción encontramos la constante observación de un empobrecimiento generalizado del lenguaje que se observa en su reducción a la jerga, al cliché, a la descripción de informes y de hechos. Se trata de un

⁶⁷ En su clase del 17 de marzo de 1976, compilada en el texto *Defender la sociedad*, Foucault afirmó: “En los nazis se produjo la coincidencia de un biopoder generalizado con la dictadura a la vez absoluta y retransmitida a través de todo el cuerpo social por la enorme multiplicación del derecho de matar y la exposición a la muerte. Estamos frente a un estado absolutamente racista, un estado absolutamente asesino y un estado absolutamente suicida”.

empobrecimiento tanto en el número de vocablos utilizados como en el deslizamiento de sentido, que hace posible que en el uso del lenguaje emerja la función de una palabra.

La realidad política y militar del nazismo y del campo de concentración tocaba la entraña misma de la articulación lengua-discurso-palabra.⁶⁸ Améry dice que en los regimenes totalitarios, la función de la palabra se suspende. Levi, por su parte, afirmó que allí donde se ha violentado al hombre el lenguaje mismo ha sido violentado. Un breve desvío por los apuntes de Víctor Klemperer (2004) nos da idea de la verdad, terrible verdad, de tales afirmaciones.

Literalmente, Klemperer fue un apuntador, un escribano de lo que ocurría con el lenguaje durante los doce años que duró el régimen nazi. Los ámbitos de los que extrae sus observaciones son el habla cotidiana, los boletines, la radio, el coro hablado, las canciones populares, los textos de historia y literatura. Dos afirmaciones de pensadores de distintas épocas nos instalan en el tema trabajado por Víctor Klemperer; no son de él, pero están directamente relacionadas con su tema y su material de trabajo que es una interrogante sobre lo que ocurre con el lenguaje en los sistemas totalitarios, particularmente en el nazismo.

La primera afirmación es de George Steiner (1994:124) y está contenida en su ensayo *El lenguaje de las tinieblas. El milagro hueco*. Steiner dice que en ciertos momentos de las civilizaciones los idiomas pueden dejar de estar vivos para limitarse a ser hablados, esto fue “*lo que ocurrió bajo la bota del tercer Reich. No silencio, ni evasión, sino inmenso farfullar de palabras precisas y utilizables*”. Por su parte, Judith Butler (1997:27)⁶⁹ escribió: “El lenguaje permanece vivo cuando se niega a ‘encapsular’

⁶⁸ En su libro *La Shoa en el siglo: del lenguaje del exterminio al exterminio del discurso*, Sneh y Cosaka (2000: 22) afirman: “Esta gramática consiste en la anulación del discurso, en una radical y asesina cancelación del inconsciente, es un lenguaje que por abolición de los discursos, es decir de la subjetividad en que éste arraiga, ofrece consistencia lógica al exterminio. El nazismo hizo del exterminio un recurso fundamental”.

⁶⁹ De Butler conocemos su activa participación en la construcción del movimiento Queer y en la producción del concepto de género. Si bien ello es central en la biografía intelectual y política de Butler, otra manera de presentarla, una manera que subraya aquello que construye como objetos de investigación, nos lleva a su ensayo, *¿Puede hablar el Otro de la filosofía?*, en él Butler nos plantea que, si bien su formación fue en el campo de la historia de la filosofía, actualmente, eso lo dice en 2004, trabaja en

o a ‘capturar’ los hechos y las vidas que describe. Pero cuando trata de efectuar esa apropiación, el lenguaje no sólo pierde su vitalidad, sino que adquiere su fuerza violenta”.

Si nos tomamos la libertad de hacer una mezcla de las dos afirmaciones, crearemos un objeto que nos advierte de la posibilidad de la muerte del lenguaje, de su enmudecimiento; muerte y mudez que ocurren por la vía de que la lengua se vuelva sólo precisa y utilizable, “encapsuladora” de lo que pretende designar, convirtiéndose entonces en un discurso mortífero, por cuanto el deslizamiento de sentido propio del lenguaje, en el habla y en la poesía, dejaría de acontecer. Me parece que también se advierte un doble movimiento en el lenguaje: por un lado, es él el que pierde vitalidad, el que enmudece y, por otro, es por su vía que un acto de violencia se ejecuta. Si el lenguaje se vuelve discurso mortífero y si en todo discurso está establecida una red de lazos sociales, entonces también sobre ellos se opera una opacidad similar a la muerte.

Ahora bien, es del lenguaje convertido en discurso mortífero, ciertamente mudo en el sentido poético, pero actuante y efectivo en el terreno político, de lo que nos habla Victor Klemperer (2004) en su obra, *LTI la lengua del tercer Reich*. Una imagen recorre de principio a fin ese texto: se trata de Klemperer apuntando y sin perder nota de nada de lo que se habla, de lo que se escribe y de los textos que acompañaban a las imágenes. Haciendo eso, él aparecía como un equilibrista en el espacio, sosteniendo y siendo sostenido por un balancín. Uno de los significados de balancín remite a la barra que utilizan los acróbatas para conservar el equilibrio. Ese balancín son los apuntes, los diarios que todo el día escribía Klemperer en torno al lenguaje y al discurso en el nazismo. Es una imagen, entrañable, porque el objeto que se crea, ese objeto que hace al oficio cotidiano, permite mantenerse en pie al que lo está haciendo, al mismo tiempo que crea y construye, en este caso un testimonio, un objeto para otros. Así, no creo exagerar si digo que entre Klemperer y sus apuntes, es decir entre el autor y los objetos que crea con su trabajo, existía una relación de continuidad; ellos son un exterior instalado en un

contextos interdisciplinarios. La afirmación sirve porque creo que en su obra se despliega en un contexto donde distintos ámbitos de conocimiento se entrecruzan, así nos encontramos un conglomerado de intersecciones que se dan entre la lingüística, el campo de la ley, el análisis del discurso, el psicoanálisis, el análisis político y la filosofía.

interior que, por decirlo de alguna manera, ve hacia fuera. Casi al final de su texto, Klemperer (2004: 410) dice: “me levantaba todos los días a las tres y media de la madrugada y, cuando empezaba el trabajo en la fábrica, ya había apuntado todo lo referente al día anterior. Me decía: tú escuchas con tus oídos y escuchas la vida cotidiana, precisamente la vida cotidiana, lo corriente, lo normal, lo carente de brillo y de heroísmo. Además, sujetaba mi balancín, y éste me sujetaba a mí”.

A lo largo de 36 apuntes, un postfacio y un prefacio, Klemperer construye una cartografía del lenguaje, hablado y escrito, del Reich nazi; él le llama LTI, lenguaje del tercer reich. En esa cartografía, casi nada del lenguaje y del discurso es dejado fuera. Vemos aparecer, entonces, el habla cotidiana, los carteles propagandísticos, las voces de Hitler y Mussolini, los textos de historia de la primaria escolar de esa época, los folletines novelados y los grandes textos literarios a los que, en su condición de no ciudadano, Klemperer tenía acceso. Por si todas esas referencias no fueran suficientes, el autor nos lleva desde los cambios en la gramática alemana (uso excesivo de abreviaturas, comillas, superlativos, creación de nuevas palabras) hasta la, aparente banalidad, del lenguaje en anuncios de natalicios, bodas y defunciones. Tal expansivo horizonte, a la vez teórico y testimonial, nos permite afirmar que el trabajo de Klemperer no es sólo sobre el lenguaje, sino también sobre los cruces de éste con el discurso y con la consistencia y/o desaparición de palabras.

Un breve rastreo por el tema lenguaje/discurso/palabra abordado por Lacan, nos advierte que, si bien tales nociones están instaladas en una misma constelación de problemas teóricos y clínicos, no son la misma cosa. El lenguaje es la estructura semántica, el sistema, el código; la palabra es un corte al interior de ese sistema, una singularidad en la que existe una función de creación. Así, el discurso es el lenguaje, establecido como lazo social en cierto momento de la historia en el cual se integra toda la historia del sujeto.⁷⁰ Con LTI, Klemperer no sólo se refiere al idioma alemán y al

⁷⁰ En 1955, dentro del seminario conocido como *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Lacan (1984:381) sostiene que “las imágenes cobrarán su sentido en un discurso más vasto, donde se integra toda la historia del sujeto”.

empobrecimiento que, en su sintaxis y en su vocabulario, tuvo dicha lengua en el nazismo; se refiere también al discurso cuando aborda el habla que se dirige a otro, es decir cuando lo que está en juego es la relación entre ese que habla y aquel al que se dirige. De igual manera, Klemperer sigue tocando el tema cuando considera que el discurso político, de Goebels y Hitler por ejemplo, se constituye por algo más que palabras, incluyendo una escena y una concatenación de imágenes, así como cuando trabaja la desaparición de la significación de ciertas palabras, como “historia” que perdía todo valor de significación, a causa de una insistente repetición de la misma: todo era histórico, desde el último discurso de Hitler hasta la inauguración de una autopista, desde la victoria militar hasta el triunfo deportivo. Klemperer (2004: 72) escribió: “¡En cuántos titulares, en cuántas editoriales y discursos se usó la palabra que quedó despojada de su venerable resonancia!”.

Klemperer no reduce su trabajo al efecto del lenguaje en ciertos grupos y clases sociales aislados y enfrentados entre sí, tampoco a una simple operación de manipuleo propagandístico, dirigido a ciertas zonas o para vender cierto producto. Más bien, el autor teoriza, por la vía del testimonio, acerca de algo que se expande y se irradia en círculos concéntricos y que termina por afectar la mínima brizna del habla. En su apunte número XXVIII, llamado *El lenguaje del vencedor* (Klemperer, 2004), apunte impactante por varias razones, nos narra cómo el lenguaje nazi era usado, casi siempre sin que el portador se diera cuenta, hasta en las mismas casas-*gueto* en que los judíos habían sido hacinados. Así, con todo y la resistencia política y subjetiva existente, Klemperer (2004: 289) llega a afirmar: “el lenguaje del vencedor no se habla impunemente. Ese lenguaje se respira y se vive según él”.

La sustancia de LTI es la repetición mecánica y técnica de palabras y enunciados discursivos que están teñidos del sentimentalismo que se adivinaba tras el famoso enunciado nazi: sangre y tierra. Muy lejos del desmadre que la babel de lenguas existentes implica, muy distante del desplazar/condensar del modelo freudiano, LTI tenía un efecto uniformizante. Este efecto estaba hecho tanto de eufemismos en los que dominaba una tonalidad administrativa, como del uso generalizado de abreviaturas que

por sí mismas adquirirían potencia representativa. Por ello no me parece una impertinencia teórica decir que *el lenguaje totalitario (LTI) es el cuarto ángulo de la trilogía biopolítica,*⁷¹ *es decir que ya no sólo estaríamos frente a la perturbadora faz de la articulación para el control de la vida humana, de biología/economía y política, sino que a tal trinidad habría que agregar el lenguaje, lenguaje univoco y útil tomado en las cápsulas adecuadas para los momentos precisos.*

Es casi un lugar común decir que el lenguaje nazi fue un lenguaje que trasladó el lenguaje militar y administrativo al habla cotidiana. Klemperer estudió tal traslado y no lo hizo de una manera sencilla, sino describiendo dobles movimientos que se operaban, tanto en el sentido de la metáfora como en el juego de poder⁷² presente en el traslado del lenguaje administrativo al habla diaria. Es decir, que el asunto no es tan sencillo como afirmar que todo uso de términos técnicos es, o fue, una nazificación del lenguaje: lo son sólo aquellos traslados que implican una cosificación de la persona que, a su vez, conlleva un enaltecimiento de la personalidad del enunciante y la supresión de la de aquel al que se hacía referencia. Así, cuando Klemperer analiza enunciados como “En el día he tenido que ver con dieciséis piezas” o “Fueron liquidados”, nos dice que en ellos se advierte un proceso de cosificación porque el otro desaparece como tal y pasa a ser objeto de administración y engranaje en un mecanismo.

En el proceso de cosificación que hemos referido, existe un doble movimiento en torno a la personalidad: por un lado se enaltece y encumbra la personalidad de quien lo enuncia, el Yo del que liquida, del que “ha visto dieciséis piezas” y, por el otro, la personalidad de aquel al que se aniquila es suprimida. Acudimos entonces, no a una deshumanización y frialdad del lenguaje similar para todos, sino más bien a un proceso de segmentación del poder en que el enunciante es un pequeño führer que se refiere, ya no a otro, sino a una cosa.

⁷¹ El término biopolítica aparece desplegado en el primer capítulo de este trabajo.

⁷² Ya en *Vigilar y castigar*, Foucault nos advertía que había que cesar de describir siempre al poder en términos negativos: excluye, reprime, rechaza, censura. De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se pueden obtener corresponden a esta producción.

Cuenta Klemperer que la expansión de estas metáforas técnicas fue de tal calibre que se hablaba de “coordinar la naturaleza” o de organizar un tabaco. El uso de palabras como “organización central”, irrumpía en todo; se decía, por ejemplo, “organización central del mundo felino (...) alemán”, enunciado en el que, aparte de la adscripción de los gatos a una determinada raza, es de notarse el omnipresente sentido de que todo y todos estaban adentro de una organización que, valga la redundancia, se organizaba en torno a un centro. De este modo, organizar llegó a sustituir palabras como comprar, trabajar y realizar. Klemperer nos cuenta que él mismo se encontraba pensando en su organizar interno, no en su mundo interno y que, en cierta ocasión que requería tabaco se dijo, no el clásico quiero comprar tabaco o qué ganas de tener tabaco, sino *debo organizarme un poco de tabaco*.

Si los ejemplos anteriores pudieran parecer banales (aunque habría que recordar aquí que la banalidad es la normalidad del mundo y una forma de figurar el mal), el uso del término pueblo (*Volk*) en el discurso nazi ha dado lugar a una gran cantidad de estudios e interrogantes.⁷³ Klemperer (2004: 53) nos dice: “Pueblo se emplea tantas veces al hablar y escribir como la sal en la comida; a todo se le agrega una pizca de pueblo: fiesta del pueblo, camarada del pueblo, comunidad del pueblo, cercano al pueblo, ajeno al pueblo, surgido del pueblo. Canciller del pueblo, conciente del pueblo”. Es tal la repetición trillada del término pueblo, que ya no se sabe si éste hace referencia a algo más que la carga afectiva que dicho término posee. Se trata de una auténtica matriz eufemística, matriz de *slogans* y clichés.

En torno a estos aspectos, utilización de eufemismos y clichés, es necesario subrayar lo siguiente:

⁷³ En el capítulo, “Un mundo sin sintaxis” de su libro *Raconter, démontrer...survivre*, Marilia Amorin (2007) recuerda que Klemperer señaló que la palabra pueblo fue un verdadero signo del nazismo, era un vértice en el cual muchas secuencias enunciativas se encontraban. Amorin constata que en los discursos posmodernos la palabra pueblo ha desaparecido y se pregunta por el lugar de silencio en que ésta ha quedado. ¿Es acaso eso una buena noticia?, nos preguntamos.

1. Si bien en un idioma el eufemismo implica una sustitución de términos y, por lo tanto, una función de velo y ocultamiento de, por ejemplo, los actos perpetrados, tal función de velo no es metafórica; no lo es porque lo ocultado no se desliza ni remite a otra cosa. Por ejemplo, en el lenguaje nazi, la utilización de términos como “solución final” (*endlösung*), que ocultaba las opresiones del genocidio, no remitía más que a solución final. Así, la tonalidad administrativa del lenguaje nazi implicaba un lenguaje sin equívocos, un *cementerio de palabras congeladas*.
2. La palabra cliché remite a la producción en serie de enunciados y a la posibilidad infinita de ser reproducidos. Las palabras sufren dos movimientos que se pueden catalogar de inversos. Por un lado se vacían de sentido y se fijan estereotipadamente, por otro adquieren el tono de fórmulas que, de boca en boca, parecieran decir el todo de lo que enuncian. En el lenguaje totalitario se convalida la afirmación que Hannah Arendt (1999) resaltó del lenguaje de Eichmann: “mi único lenguaje es el burocrático”. El no deslizamiento de sentido del lenguaje burocrático obliga a pensar que en él no hay ecos subjetivos, no hay la tensión entre sentido y sin sentido que se produce en un lenguaje vivo. No se trata sólo de la pobreza de lenguaje advertida en algunos medios, se dice que hablamos con muy pocos vocablos, pero, repito, no se trata sólo de eso. El asunto hay que situarlo más allá: en un punto de violencia sobre el lenguaje mismo, sobre su origen y estructura.

Esa violencia se observa en la degradación del lenguaje a siglas, a palabras clichés, a materialización de un significante amo en el que no habría hiancia entre enunciado y enunciación.⁷⁴ En los escritos de Víctor Klemperer encontramos la descripción de la

⁷⁴ En su conferencia titulada “La dominación, hoy: del amo a la universidad”, contenida en el texto *Violencia en acto*, Slavoj Žižek (2004: 108) dice: “La ilusión del gesto del amo es la coincidencia completa entre el nivel de la enunciación (la posición subjetiva desde la cual estoy hablando) y el nivel del contenido enunciado, es decir que lo que caracteriza al amo es un acto de habla que me absorbe totalmente en el cual “soy lo que digo”, en síntesis un performativo plenamente realizado, autónomo”.

ambición totalitaria nazi: tener su propia lengua, lengua del tercer imperio que, al excluir la experiencia singular, se le sustraería tanto su posibilidad nominativa como creativa.

En los autores que nos han servido de referencia testimonial, encontramos puntos de contacto con las ideas antes desplegadas. Por ejemplo, Améry, absorbido en la experiencia misma, escribió que el lenguaje en el campo era una lengua de la realidad, es decir, de signos previamente codificados y grafías soldadas a los referentes empíricos mismos, en las que el sujeto quedaba en una menesterosidad lingüística que hacía que sobre él cayera un plomizo contenido de realidad. Levi, por su parte, subrayó, una y otra vez, que el lenguaje (italiano, alemán, yiddish, no hay que olvidar que el campo de concentración era una autentica Babel) no podía describir las sensaciones, el estado límite, el fondo alcanzado en la experiencia concentracionaria.

Pese a lo anterior, y en el otro polo de la tensión (caída en incompletud del lenguaje *versus* su retorno y su posibilidad de decir) a la que nos referimos en páginas anteriores, encontramos una clara diferencia entre Levi y Améry: para el primero la evocación poética (el encuentro marcado por el olvido de una palabra) fue posible en la propia realidad del campo de concentración. Nos referimos a la evocación poética que Levi (2000) describió en *El canto de Ulises* y a la que nos hemos referido en el segundo capítulo de este trabajo. Se trata de una evocación poética a la que le hemos dado la fuerza de un trenzado subjetivo, de una atadura de hilos: atadura entre el Levi que vive la experiencia, el referente simbólico, el idioma italiano que se le pretendió arrebatar y la evocación narrada, dirigida en el testimonio a otros y a Otro.

Por el contrario, dentro del campo y en el testimonio escrito con posterioridad, Holderlin ya no causaba nada en Améry. Ello muestra con dramática insistencia su afirmación de que lo ocurrido en el campo fue una experiencia vivida sin juego de metáfora alguno. El trenzado subjetivo no toma el sesgo de la rememoración poética. Si hay algo de ello en Améry, eso se instala en su existencia como testigo, existencia que sirve para horadar el absoluto del Otro, al cual explícitamente se refirió en su testimonio sobre la tortura.

Es en la obra de Celan donde la cuestión del lenguaje y el trazo tenso y contradictorio mencionado adquiere un relieve fundamental. En la obra de este autor queda plasmada la fuerza de la lengua y su desvanecimiento. Pese al totalitarismo imperante en el régimen nacionalsocialista, a la crueldad de la experiencia registrada en la historia, a la atmósfera generalizada de locura, a lo ocurrido con la ley y con el cuerpo, Celan afirmó que la lengua permaneció, quedó, se resguardó, pero no sin pasar por un enmudecimiento. No hemos localizado párrafo más certero que el encontrado en el discurso de Bremen pronunciado por Celan (2002: 498): “Sí, la lengua no se perdió a pesar de todo. Pero tuvo que pasar entonces a través de la propia falta de respuesta, a través de un terrible enmudecimiento, pasar a través de las múltiples tinieblas del discurso mortífero. Pasó a través y no tuvo palabras para lo que sucedió; pero pasó a través de lo sucedido. Pasó a través y pudo volver a la luz del día, “enriquecida” por todo ello”. Sin duda esta precisa manera de describir una situación es coincidente con la fuerza y pasión con la que Celan decía “he ido con todo mi ser hacia la lengua”.

Celan, al mismo tiempo que aseguraba que sólo en la lengua materna (en él, el alemán) se podía decir la verdad de la poesía, reconocía que ese lenguaje era el lenguaje de los asesinos de su familia. Pero, más allá de ello la realidad de una lengua enmudecida que él nos advierte, el plegado que se puede hacer de ello a los cálculos biopolíticos, la sedimentación que de eso queda en la cultura, es decir en la lengua misma, nos obliga a valorar con más insistencia los testimonios estudiados. La afirmación de Celan de que el lenguaje, pese a todo, permaneció, lo llevó a afirmar que en un poema acontece algo real: para el autor eso significaba tanto que la realidad estaba presente en la poesía como que, entre el acto de escribir del poeta y su destinatario se construía un lazo por donde transcurría una realidad transformada por el artificio artístico. El poema, dice Celan, se toma su tiempo para ir no sólo a ese otro, cercano e imaginable, sino también hacía eso Otro que posee lugares vacantes. Celan (2002: 506) concluye, el poema asegura que un todavía es posible, pero “ese todavía no puede ser sin embargo más que un hablar. Es decir ni simplemente lenguaje ni tampoco correspondencia a partir de la palabra”.

4. ¿Acaso tiene sentido hablar de una realidad real?

En este capítulo hemos presentado la experiencia concentracionaria en el plano de la ley, el cuerpo y el lenguaje. Con ello sostenemos la idea, presente desde el primer capítulo, de que dicha experiencia implicó un proyecto de aplastamiento subjetivo que, al operar sobre el registro simbólico (ley y lenguaje), preparó el terreno de un colapso imaginario en el que se intentó borrar el cuerpo ajeno, e hizo que *la potencia de una realidad apareciera en su núcleo real*. Hemos hablado también de los momentos de fisura que la escritura testimonial provocó en dicho proyecto; momentos localizados en la recuperación del cuerpo y del deslizamiento poético del lenguaje. Para los escritores del testimonio (Levi y Améry), ello produjo una sobrevivencia subjetiva, mientras que para otros, los musulmanes sobre los que ambos autores escribieron, se efectuó la aniquilación, el “atrapamiento” en lo que hemos llamado realidad real. Ambos destinos aparecen tensados en la escritura de los testigos y constituyen una vital interrogante a la cultura. Pero, como el título de este apartado lo indica, nos preguntamos si tiene algún sentido la articulación enunciada, ¿dice algo reunir realidad con real, o es una mera redundancia sin valor descriptivo?

Consideramos que esta articulación encontrada en los testimonios (recuérdese aquí lo dicho por Améry de que en el campo la realidad poseía una fuerza imponente, que *en ningún otro lugar era tan poderosamente real*), describe uno de los momentos de la experiencia concentracionaria, el de la estadía en el campo que era un momento de realidad sin palabras, sin espejos, sin tramas. Precisamente por ello se trataría, no de la realidad ingenua del empirismo clásico ni del hecho positivo de Comte, sino de una realidad construida por el despojamiento, efectuado sobre el deportado, de los lazos sociales que tenían los prisioneros antes de su ingreso al campo. Sería algo cercano a lo que Lacan llamó, el 12 de febrero de 1964, realidad en sufrimiento. Con esto Lacan se refería a algo que *está ahí...aguantada...a la espera*. Parafraseando al mismo autor, podríamos decir que es algo que no se mueve, que soporta un peso material y que acecha la llegada de algo. En este sentido, no está de más recordar que la imagen de un agujero

negro le sirvió a Levi, y se popularizó por doquier, para intentar “imaginarizar” Auschwitz.

Líneas arriba mencionamos que realidad-real es una articulación que designa algo cercano a la realidad en sufrimiento, mencionada en el discurso psicoanalítico. Sin embargo no son lo mismo, hay una breve distancia entre ambas articulaciones. Conviene entonces hacer una precisión y para ello nos serviremos de dos referencias presentes en los seminarios de Lacan. La primera corresponde al momento de privilegio de lo simbólico,⁷⁵ (seminario sobre los escritos técnicos de Freud) y la segunda al momento en que se comienza a hablar de función de consistencia entre los tres registros (seminario sobre los fundamentos del psicoanálisis).

Más allá del uso retórico de la palabra realidad, uso en el que a veces se confunde con lo real, es claro que en el discurso lacaniano, posterior a la invención del ternario simbólico-imaginario-real, realidad y real no se confunden. Desde junio de 1953, momento de invención del ternario antes referido, realidad y real entran en una relación de intersección, de determinación, de articulación, pero no de igualdad. Por ejemplo, en el seminario de Lacan del 24 de febrero de 1954, conocido como *La tópica de lo imaginario*, encontramos afirmaciones que muestran que el mundo humano, el mundo exterior, la realidad, se constituye por un entramado entre imaginario y real, entramado operado por lo simbólico. Lacan (1981: 130), por ejemplo, señaló: “¿Qué significa entonces este ojo que está aquí? Significa que, *en la relación entre lo imaginario y lo real, y en la constitución del mundo que de ella resulta*, todo depende de la situación del sujeto. La situación del sujeto- deben saberlo ya que se los repito- está caracterizado

⁷⁵ Retomamos aquí la anotación hecha por Eric Porge (1989) en su artículo *Endosar el cuerpo* en torno a la importancia que se le ha asignado, en la teoría y la clínica lacaniana, a uno u a otro registro. Porge habla de tres momentos: el primero dominado por el estadio del espejo y por la construcción de la noción de imaginario; el segundo, a partir de 1953, con la aparición de SIR, dando un relieve a lo simbólico (ejemplo de ello es el predominio de la forclusión del Nombre del Padre en el simbólico como la llave maestra para develar los misterios que la psicosis implica); el tercer tiempo, a partir de 1962 con el seminario de la identificación en el que se plantea, ya no una prioridad o un dominio de un registro por otro, sino una consistencia, una función de consistencia entre los tres registros.

esencialmente por su lugar en el mundo simbólico; dicho de otro modo, en el mundo de la palabra. De ese lugar depende que el sujeto tenga o no derecho a llamarse Pedro”.⁷⁶

Es cierto que en esta cita no aparece el término realidad, pero sí aparece la idea de la constitución del mundo como resultado de la relación imaginario/real. La pregunta que de manera evidente salta a la vista es ¿qué sería lo que quedaría si tal relación no se produce? Lacan (1954) intentó responder a este cuestionamiento con la siguiente afirmación: “Verá las cosas tal como son, en su estado real, al desnudo, es decir el interior del mecanismo”. Nos parece que este “ver las cosas tal como son, en su estado real”, es decir verlas sin trazo imaginario, o sea sin economía libidinal ni figuración del Yo, correspondería a un punto de origen en el que el espacio, el concepto y el juicio, son distintos o, simplemente, no están. Así lo dice Lacan (1981: 128): “se trata pues de la realidad pura y simple, que en nada se delimita, que no puede ser aún objeto de definición alguna; que no es ni buena ni mala, sino a la vez caótica y absoluta”.

La lectura de *La tópica de lo imaginario*, nos ha permitido localizar afirmaciones que sostienen la existencia de momentos de experiencia del mundo (de la realidad) en los que no hay una articulación de registros y aparece una desnudez de las cosas no delimitadas, no definidas, no incorporadas a ninguna operación de juicio. En 1986, Levi (1989: 33) escribió: “El ingreso en el lager era, por el contrario, un choque por la sorpresa que suponía. El mundo en el que uno se veía precipitado era efectivamente terrible pero además, indescifrable: no se ajustaba a ningún modelo, el enemigo estaba alrededor, pero dentro también, el “nosotros” perdía sus límites, los contendientes no eran dos, no se distinguía una frontera sino muchas y confusas, tal vez innumerables, una entre cada uno y el otro. Se ingresaba creyendo, por lo menos, en la solidaridad de los compañeros en desventura, pero estos, a quienes se consideraba aliados, salvo en casos, excepcionales, no eran solidarios: se encontraba uno con incontables mónadas⁷⁷ selladas”.

Con la segunda referencia retomamos la sesión del 12 de febrero del 1964, sesión a la que ya nos hemos remitido por lo menos en dos ocasiones y donde aparece el enunciado

⁷⁶ Las cursivas son mías.

⁷⁷ La idea de mónada remite a la filosofía de Leibniz. La mónada remite a unidades individuales que no tienen ventanas abiertas al exterior que permitan una interacción mutua.

realidad en sufrimiento, en espera. La secuencia que conduce a Lacan a hablar de una realidad en sufrimiento comienza por la precisión de la *tyche* y continúa con el análisis que hace de dos sueños: el sueño freudiano “padre, ¿acaso no ves que ardo?” y la propia experiencia de un sueño y del despertar que él construye con la percepción de unos golpes. Nos interesa subrayar que en estas tres referencias existe un juego entre real y realidad, juego envolvente de uno sobre otro, en el que, sin embargo, hay hiancias, cosas que no se encuentran, campos de constitución de la representación del soñante y desaparición de la misma.

En cuanto al primer tema, la *tyche*, ésta está directamente relacionada con la función de repetición en psicoanálisis. Se trata de objetar la idea de la repetición como reproducción de signos y/o como reactivación de situaciones anteriores. Más bien el matiz *tyche*, por decirlo de alguna manera, de la repetición es desplegado como un encuentro fallido localizado en eso que se repite, en eso real que no queda incorporado al campo homeostático del principio de placer. La repetición, entonces, por más similar que sea a aquello de lo que partió, no es igual, no es calca de lo anterior.

En el contexto de tales precisiones, aparece un conjunto de afirmaciones que involucran los términos realidad y real. Se dice, por ejemplo, que en la repetición, es decir en esos encuentros fallidos, se encuentran “puntos radicales de lo real, de lo real que llamo encuentros y que nos hacen ⁷⁸concebir la realidad como unterlekt, untertragen, que en francés se puede traducir por la palabra misma de *souffrance*, *sufrimiento*, con la soberbia ambigüedad que tiene en este idioma” ⁷⁹(Lacan, 2008: 64). Lacan llega a hablar de un sistema de realidad que, por más que se estratifique en redes, deja presos puntos reales, que en tanto punto, es decir como señales de escasas dimensiones que se hacen sobre una superficie, fulguran en una *realidad en sufrimiento*.⁸⁰ Ponemos el acento, para

⁷⁸ El subrayado y las cursivas son nuestras

⁷⁹ En español ninguno de los sentidos de la palabra sufrimiento da la idea de un individuo activo, más bien se le relaciona con algo que se padece, se soporta pacientemente, se sobrelleva con fortaleza. El sufrimiento es la capacidad de aguantar.

⁸⁰ En la parte tercera de su proyecto de *Psicología para neurólogos*, Freud (1895) le da al sufrimiento el poder de impedir la constitución del objeto. Sería algo previo a la articulación de un grito. Así lo dice él: “nuestros propios gritos confieren su carácter al objeto, mientras que de otra manera, por causa del sufrimiento, no podríamos tener ninguna noción cualitativamente clara de él.”

la precisión que queremos hacer, en el sentido de intervalo y diferencia que implica el término fallido: se trata de un encuentro cuya riqueza, clínica y vital, está en que no se consume del todo. Tal manera de articular la palabra encuentro es rara, en general el encuentro nos habla de dos cosas distintas que se acercan, se tocan, se acoplan. Por el contrario, la idea de encuentro fallido sólo tiene un eco con la definición que de tal término da el diccionario: aquella que remite al trabajo de las imprentas, allí donde los encuentros son huecos que se dejan en una página impresa para colocar letras de otro color. Desprendemos de todo lo anterior que la realidad en sufrimiento, en espera, es horadada por algo que se va a producir en un punto de su superficie, punto radical que, sin embargo, no es total.

En el análisis de los sueños, Lacan aborda el problema de la configuración de sueños que son muy similares al acontecimiento inmediato que se está viviendo. Va desde la aparente intrascendencia de la percepción de unos golpes en la puerta cuando se está durmiendo, hasta la dramática circunstancia de un padre que duerme mientras en la otra habitación su hijo es velado. Aquí nos interesa resaltar que en ambos comentarios el intervalo también existe: por más parecidos que sean acontecimiento y sueño, existen algunas diferencias. En el primer sueño, Lacan se pregunta por la diferencia existente entre incluir la percepción de unos golpes en la puerta en las imágenes de un sueño y la conciencia de tales golpes que propician el despertar. Diferencia entre percepción y conciencia, entre soñar y despertar, breve distinción de momentos que está surcada por la constitución de *toda mi representación* en el momento del despertar y su ausencia en el acto de soñar.

De la observación que hizo Lacan sobre el famoso sueño “padre, ¿acaso no ves que ardo?”⁸¹, podemos decir que es un sueño que pone en escena una realidad (el hijo muerto que esta siendo velado y sobre el que cae un cirio ardiendo) modificándola (el enunciado soñado, “padre, ¿acaso no ves que ardo?); es un sueño en el cual advertimos que, entre la realidad del cirio que quema el cadáver del hijo y el mensaje oído en el

⁸¹ Cf. texto del sueño en Freud, S. Obras completas, T. V. Págs. 504-505.

sueño, se coloca una breve y poca distancia: el padre sueña la realidad del incendio y a su hijo diciéndolo; al despertar se encuentra efectivamente con el incendio, pero con su hijo muerto. Sobre la realidad de la muerte del hijo se coloca un punto real en la forma del reproche dirigido y el remordimiento que éste conlleva. Se establece entonces una breve y poca distancia que remite a que hay más realidad en el sueño que en el acontecimiento mismo. Al respecto, Lacan, en 1964, señaló: “Lo real puede representarse por el accidente, el ruidito, ese poco de realidad que da fe de que no soñamos. Pero, por otro lado, esa realidad no es poca cosa, pues nos despierta la otra realidad escondida tras la falta de lo que hace las veces de representación”. Así, podemos decir que en la realidad psíquica del sueño hay ese poquito de realidad que es real. No está de más subrayar también que, si bien se trata de un “poquito de realidad” que tiene un peso estructural porque subvierte la idea de una realidad sólo definida por el trazo empírico o por una noción ingenua de objetividad, tampoco se trata de un real extendido sobre la realidad, plegado y fundido con ella.

Así pues, la afirmación extraída de los testimonios examinados, lo poderosamente real de la realidad dentro de los campos, mantiene una cercanía y una diferencia con el despliegue hecho por Lacan. Para este último, la realidad es un fondo, algo en lo cual aparecen puntos y en donde se acompañan intervalos, mientras que en el enunciado testimonial es la realidad, los testigos parecieran decirnos que en su totalidad, la que es real. No se trata de la construcción de otra realidad como en la alucinación,⁸² tampoco del desborde imaginario que implica el discurso delirante, ya que en ambos casos es algo no simbolizado que retorna en el real y que implica una construcción (construcción de otra realidad) que es, se decía en las teorías clásicas de la constitución alucinatoria, construida con la materia de cristalizaciones psíquicas ya existentes. Tampoco se trata de la construcción de un delirio que, en tanto intento de curación, reconstruye redes de personajes, trazos de lo imaginario que aparecen en una arquitectura organizada en tramas. En ambas experiencias, sostenemos, no hay un pliegue entre realidad y real; no es un proceso de decantación de la realidad en algo real, es, lo reiteramos, la constitución de

⁸² La única vez que el término alucinación aparece en los testimonios de Levi, éste lo remite a algo que desencadena el hambre. Se trata de una alucinación cotidiana en la que el pedazo de pan del vecino se ve gigantesco, en comparación con el que se ha recibido.

otra realidad. Por el contrario, la radicalidad del enunciado testimonial nos indica que el plegado realidad y real, al pretenderse absoluto, constituyó una experiencia distinta: la experiencia de una realidad plomiza y sin metáforas, decía Améry.

Así, a la pregunta que abrió este apartado (¿tiene sentido hablar de una realidad real?) contestamos que sí, porque describe esa experiencia distinta, experiencia de fusión en la que la realidad es lo que es real. Se trata de una imagen de fusión entre ambos términos que nos coloca en uno de los puntos crueles de la experiencia concentracionaria. Cruel en su sentido literal: crudo, sin cocimiento, sin transformación. ¿De qué otra manera podríamos entender la idea de una noche cuya condición de ser contemplada por ojos humanos sea la de que los mismos no sobrevivan? Pregunta sostenida por Levi durante el viaje que lo llevaría a Auschwitz.

5. *Cierre*

Los escritos de los memorialistas (Levi, Améry, Celan) nos llevaron a describir, a lo largo de este capítulo, la tensión derivada de la experiencia concentracionaria: tensión entre el mutismo absoluto y la voz que emerge en la escritura testimonial, tensión entre un momento de devastación subjetiva en la que los registros de la experiencia humana y la constitución de la realidad del mundo quedaron afectados y los momentos de subjetivación de esa experiencia tejidos en la escritura. Así, hemos mostrado que, pese a la maquinaria racional y científica que se puso en operación, el aplastamiento subjetivo no fue absoluto, ello se muestra en los breves momentos de evocación poética, de recuperación del propio cuerpo y de sobrevivencia, más allá de los fines de un régimen, del lenguaje en su deslizamiento discursivo y en su posibilidad de creación de palabras. Esos movimientos de despliegue subjetivo existieron, pero no hay que olvidar que se produjeron, no en el momento mismo de la experiencia en los campos de concentración, sino en el tiempo de la escritura del testimonio.

El cuestionamiento a la generalización discursiva del trauma y la idea de una realidad real, nos lleva a plantear que la experiencia concentracionaria tiene dos momentos y un plano:

- El primer momento es el de la inmersión en el campo de concentración: en él la ley y el contrato social están cancelados, el cuerpo es tomado como puro organismo y el lenguaje es sin metáforas. Allí, el cierre concentracionario constituye una realidad que no es montaje de imaginario y simbólico, y se revela una pura realidad real.
- El segundo momento corresponde a la escritura de la experiencia. Momento que arranca, por paradójico que parezca, en la realidad del horror descrito en el primer momento. Es un momento en que se constituye el testimonio por la vía de la repetición que insiste, insiste en tanto real, en inscribirse en la historia singular de quien lo escribe y en la historia colectiva. Así se constituyó un discurso sobre la experiencia concentracionaria que apela a la figura de otros y cuestiona el totalitarismo político que pretendió borrar el tesoro de significantes propio.
- El tercero, más que un momento es un plano, que remite al devenir de la historia. No es borrando la devastación subjetiva padecida, ni haciendo de la experiencia concentracionaria un indecible universal, que la historia efectuada podrá albergar las insistentes preguntas de ella derivadas.

Entre los dos momentos y el plano de la historia antes referidos, hay intersecciones, deslizamientos y combinaciones posibles, pero nada nos permite decir que existan armonías logradas, es decir que el primer momento quede resignificado o escrito de manera total en el segundo. Algo queda fuera, fuera del régimen discursivo y de su cohesión en un saber.

Así, la insistencia de Lacan, en su proposición del 9 de octubre de 1967, al llamar real, demasiado real, suficientemente real, a aquello que devino del término (y agregaríamos nosotros de la experiencia) de los campos de concentración, se nos torna un poco más transparente. De igual modo, la herida de realidad de la que habló Celan y la

búsqueda de realidad a la que dicha herida lo condujo, quedan en movimiento en su poesía y en sus discursos. Porque Levi mismo se encargó de advertir, con cierto temor, sobre el riesgo de que la repetición de la narración de la experiencia terminara por convertirse en un estereotipo que cristalizara en un recuerdo estilizado y ya sin fuerza para arraigarse en la memoria de la cultura. Frente a ello, la memoria del testimonio y el propio sujeto testigo son una muesca, una incomodidad, una insistencia. Hacia el final de su testimonio, Améry (2001: 190) escribió: “yo adquirí realidad en Auschwitz, no en la imaginación de Himmler. Y sólo una total ceguera social e histórica podría negar que esta identidad es todavía real”.

Conclusiones

Acompañados de la escritura testimonial de Primo Levi, Jean Améry y Paul Celan, y sostenidos en distintos autores provenientes del psicoanálisis, la historia y la filosofía, a lo largo de este trabajo hemos configurado una descripción de la experiencia concentracionaria. En tal experiencia, varios supuestos que aparecieron en el arranque de esta tesis fueron modificados o cambiados de lugar. Por ejemplo, la afirmación inicial de que esta experiencia era algo del orden de lo inefable e inenarrable fue matizada por la idea de tensión entre: lo que se dice y escribe y aquello que queda fuera del discurso construido. Consideramos que, después de la escritura testimonial, no es posible sostener de manera total que un silencio absoluto se cernió, y se cierne, sobre la experiencia en cuestión.

Mantener el anterior supuesto sería tanto como desaparecer las diversas intersecciones, nudos y tensiones posibles entre la textura del testimonio, en su registro simbólico y lo que escapa a ello como real o como imposible de ser cohesionado en un saber fijo. A fin de cuentas, hoy la experiencia concentracionaria está hecha tanto de lo acontecido tras las alambradas de la Alemania nazi como de los testimonios existentes. Seguir suponiendo lo contrario sería eliminar de nuestro horizonte discursivo la armadura, hecha acto, de los testigos. Digamos que en el movimiento que describimos, si bien no desaparece lo inefable en su sentido estructural, tampoco se le rinde tributo. Por el contrario, es precisamente lo real de la experiencia, en su plegado sobre la realidad como facticidad de nuestro tiempo (ver capítulo cuatro), lo que obligó tanto a la interrogación investigativa, como al asombro frente a trayectos subjetivos (la evocación poética en Levi (tratada en el segundo capítulo; el resentimiento en Améry abordado en el capítulo tres) localizados en una experiencia de crueldad que constituyó un límite.

Ahora bien, la configuración de la experiencia concentracionaria se fue realizando a través de insistir en los siguientes puntos:

➤ Describir la experiencia concentracionaria en tres momentos: el primero se refiere a la inmersión en el campo de concentración; el segundo al momento de escritura del testimonio, finalmente, el tercero remite a la forma en que la cultura de la posguerra se apropió de la experiencia y de lo que se escribió sobre ella. Tal tríada de momentos nos permitió tomar la escritura testimonial no sólo como un acto en solitario, sino con relación a los efectos en los otros y el Otro al cual se dirigía. De esta forma, la escritura testimonial no se agota en un ejercicio introspectivo individual donde el “yo escribo sobre mí” reinaría, ni tampoco en un hecho de interacción con unos otros ajenos al momento de escritura misma. Más bien, en la escritura testimonial, en el mismo momento de su realización, están los otros en su proximidad y el Otro en su función de referente estructural. De este modo, el escritor queda envuelto en un adentro/afuera que marca su posición como estando a la espera de los efectos de lo que escribió sobre otros y en demanda de Otro.

➤ En un primer momento de lectura, la experiencia concentracionaria mantiene coordenadas similares en los distintos testimonios revisados. El trazo singular aparece sólo después, emerge como insistencia repetitiva y/o como resultado de la intersección de los tres momentos mencionados en el párrafo anterior. Las coordenadas similares fueron descritas en dos planos: en primer lugar el despojamiento de los referentes simbólicos, acto de despojo en el que la identidad, el lenguaje y el contrato social quedaban suspendidos; en segundo lugar la pérdida de las afinidades humanas y con ello el intento de borrar todo trazo imaginario presente en la deslibidinización de los cuerpos. Así mismo, la angustia frente a la posibilidad del olvido de la experiencia, es un trazo que reaparece en los tres autores a los que hicimos referencia. Si bien, el trazo singular apareció sólo en un segundo momento de lectura, tenía que ver con los mismos temas: la posibilidad de decir del lenguaje y el destino del cuerpo y del testimonio.

➤ Las coordenadas generales y los trazos singulares condujeron a una doble articulación del campo de concentración. Por un lado fue, en cierto modo sigue siendo, un ejercicio biopolítico en el que palabras como sujeto y subjetividad pretendieron ser eliminadas. El campo fue un espacio donde las polaridades o categorías modales que permiten el despliegue de la subjetividad (posibilidad/imposibilidad; contingencia/necesidad) perdieron su estructura de oposición y de tensión, para convertirse, literalmente, en una sola cosa. La otra articulación, vista no desde el proyecto bélico sino desde el prisionero testigo, está hecha de escritura y memoria: escritura y rememoración no calculada en el proyecto biopolítico en juego. Desde luego, y esta es una de las conclusiones fuertes a las que arribó este trabajo, el control sobre el lenguaje y su materialización escrita estuvo presente en el proyecto de imperio (véase la noción de LTI descrita por Klemperer y abordada en el cuarto capítulo). Sin embargo, sin caer en entusiasmos ingenuos, algo falló en el cálculo y tal falla apareció por el costado de la escritura testimonial.

➤ La doble articulación anterior nos llevó a interrogarnos sobre el sujeto de la experiencia concentracionaria, experiencia que, como decíamos en párrafos anteriores, está considerada en tres momentos. Sobre el sujeto en la experiencia concentracionaria nos preguntamos ¿acaso se trató de la objetivación de un sujeto, sujeto no efecto de la división tópica o de la articulación significativa, sino más bien un sujeto plano y aplastado. Aplastado, en primer lugar, en el sentido de que la estructura de oposición, la tachadura y la hiancia que le permite ser desaparecían, y, en segundo lugar, por lo inerme de la condición a la que quedaba reducido? La función ética del testigo nos llevó a replantear una respuesta inicial afirmativa, dada en los primeros tiempos de este trabajo. Ello es así porque, frente a la no-memoria y a la putrefacción de la experiencia, el testigo escribe y nombra; al hacerlo, historiza y reconstruye. El testigo

escande el tiempo de la experiencia, produce olvidos y muestra un saber ignorando. Su escalpelo divide el horizonte homogéneo y la no huella buscada por los regímenes totalitarios.

➤ La configuración de la experiencia en tres momentos (vivencia de la experiencia, escritura de la misma, narración y armadura del testigo) nos llevó a cuestionar una explicación psicológica que coloca a la noción de trauma en el lugar de causa explicativa de los efectos de la experiencia concentracionaria. Así como no se puede hablar de prisioneros de los Lager, tampoco se puede reducir esta experiencia a una impactante situación traumática. Ciertamente es que lo traumático, en su sentido de figura de lo real que retorna, estuvo y está ahí, pero la realidad, tornada real, del campo de concentración está mucho más allá de eso. Ni el acontecimiento en sí fue un *shock* que rompiera un equilibrio, ni los objetivos de su elaboración se reducían a la reconquista del equilibrio roto. El sentido de la palabra equilibrio no alcanza a mostrar los estragos de la experiencia vivida. Así lo muestra el debate abierto sobre lo nombrable o lo indecible de tal experiencia. Así lo muestra también el titubeo en las representaciones humanas (imagen, lenguaje) frente a la disolución de lazos que implicó la emergencia del campo.

➤ Finalmente podemos decir que es en torno a la pregunta que puso en marcha este trabajo (¿es la experiencia de crueldad un límite de la subjetividad?); pregunta que era y es en realidad una interrogante sobre los alcances y límites del lenguaje para nombrar y estructurar experiencias límite, en donde podemos localizar tres puntos de conclusión:

1. La experiencia concentracionaria dejó constancia de los límites del lenguaje, de su incompletud. De allí que no sea sólo abordable por el costado de una priorización del registro simbólico. El lenguaje muestra su incompletud no sólo en la operación de nominación de tal experiencia, sino en el deslizamiento de sentido y en la posibilidad de

re-inscripción de sus huellas en otros conjuntos de recuerdos. Recuérdese aquí las dificultades de nominación del dolor del cuerpo sufriente y el eclipse de la palabra que sostuvieron los distintos autores revisados. La palabra quedaba eclipsada en un discurso de amo mortífero; en él, ella se estereotipa, se tecnifica y es recubierta en forma tan extensa que termina siendo sólo indicador de una normalidad sin aperturas.

2. Por el eclipsamiento de la palabra hubo necesidad de nominar, de articular realidad y real. Tornar sobre la realidad el punto real permitió vislumbrar diferencias entre lo ocurrido en los campos de concentración y otras experiencias como la alucinación y e delirio.

3. La violencia ejecutada sobre el lenguaje y que el lenguaje mismo porta, es una afirmación presente en todos los testimonios revisados. Esta insistencia nos llevó a proponer que a la perturbadora articulación triádica de biología, economía y política, presente en la organización del campo de concentración, que Foucault llamó biopolítica, habría que agregarle el control del lenguaje como su cuarto ángulo.

Finalmente considero que sólo la función vinculante del testimonio, la armadura en actos que éste implica y el encuentro con otros que se obstinan en escucharlo, es capaz de preservar, por momentos, pulsando la división del sujeto y con ello salir del campo de sombra a que el eclipse de la palabra y su monocorde plomizo de realidad nos condujeron.

BIBLIOGRAFIA.

- Anissimov, Myriam. 2001 *Primo Levi o la tragedia de un optimista*. Edit. Complutense. Madrid.
- Antelme, Robert. 2002. *La especie Humana*. Era. México,
- Améry, Jean,
- 2001, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Pre-Textos. Valencia,
 - 2006, *Años de andanza nada magistrales*. Pre-textos. Valencia.
- Amery, Carl. 2002. *Auschwitz, ¿Comienza el siglo XXI?*. Fondo de cultura económica. México.
- Amorim Marilia, 2007, *Raconter, démontrer, survivre. Formes de savoirs et de discours dans la culture contemporaine*. Érés. París.
- Anders, Gunther. 2001. *Nosotros los hijos de Eichmann*. Paidós, Barcelona.
- Agamben, Giorgio.
- 1996, *La comunidad que viene*. Edit. Pre-textos. Madrid.
 - 2000, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Pre-textos, Valencia.
 - 2001, *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Adriana Hidalgo. Buenos Aires.
 - 2003, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos. Valencia.
- Alighieri, Dante. 2001. *La Divina Comedia*. Versión de Angel Chiclana. Espasa Calpe. México.
- Arendt, Hannah. 1999, *Eichman en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* Lumen , Barcelona.
- Allouch, Jean,
- 1993, *Letra por Letra. Traducir, Transcribir, Transliterar*, EDELP, México.
 - 1998, Intolerable, Tú eres esto. *Revista Litoral*, Edelp. Número 25/26, Pags: 85-106.

- Bataille, Georges. 1977, *La literatura y el mal*, Taurus, Madrid.
- Beuchot, Mauricio. 2000, *Tratado de Hermenéutica analógica*, UNAM, México.
- Bordonne, Lilia. 2005. Consecuencias del trauma en el campo de concentración. www.apdeba.org/publicaciones/2005/1-2pdf/bordonne.pdf. Recuperado el 28 de abril de 2008.
- Burleigh, Michael. 2002, *El tercer Reich. Una nueva historia*. Taurus. Madrid.
- Butler, Judith,
- 2004. *Lenguaje, poder e identidad*. Síntesis. Madrid.
 - 2006. *Deshacer el genero*. Paidós. Barcelona.
- Cornaz, Laurent. 1998, *La escritura o lo trágico de la transmisión*. Epeele, México.
- Cohen, Esther. 2006. *Los narradores de Auschwitz*. Fineo. México.
- Celan, Paul
- 1998, *Antología sin perdón ni olvido*. Versión al español de José Ma. Pérez Gay. UNAM. México
 - 2002, *Obras completas*. Trotta. Madrid.
 - 2003, *Los poemas póstumos*. Trotta. Madrid.
- Cyrulnik, Boris. 2002. *Los Patitos feos*. Gedisa. Barcelona.
- Davoine, Françoise et Gaudilliere Jean Max,
- 1994, Seminario, Locura y lazo social. http://royalcaute.blogspot.com/2008_10_01_archive.html. Recuperado en diciembre de 2008.
 - 1998. Seminario, El discurso analítico del trauma. http://royalcaute.blogspot.com/2008_10_01_archive.html. Recuperado en diciembre de 2008.
 - 2004. *Histoire et trauma. La folie des guerres*. Stock. París.
- Dagerman, Stig. 2003. *Otoño alemán*. Sexto piso. México.
- Derrida, Jacques 2001. *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Paidós. Buenos Aires.
- Felstiner, John. 2002. *Paul celan. Poeta, superviviente, judío*. Trotta. Madrid.
- Freud, Sigmund, 1976. *Obras completas*. Amorrortu, Buenos Aires.
- *Proyecto de psicología (1895)*, en tomo I

- *Estudios sobre la histeria (1893)*, en tomo II.
- *La interpretación de los sueños. (1900-1901)*, en tomo V.
- *Cinco conferencias sobre Psicoanálisis. (1910)*, en tomo XI.
- *De guerra y muerte (1915)*, en tomo XIV.
- *Conferencias de introducción al Psicoanálisis (1916)*, en tomo XVI.
- *Introducción al simposio sobre las neurosis de guerra (1919)*, en tomo XVII.
- *Más allá del principio de placer (1920)*, en tomo XVIII.
- *Psicología de masas y análisis del Yo (1921)*, en tomo XVIII.
- *Inhibición, síntoma y angustia (1926)*, en tomoXX
- *El malestar en la cultura (1930)*, en tomo XXI.
- *¿Por qué la guerra?.(1932)*, en tomo XXII.
- *Moisés y la religión monoteísta. (1939)*, en tomo XXIII.

Feierstein, Daniel. 2000, *Seis estudios sobre genocidio*. Eudeba. Buenos Aires.

Foucault, Michael,

- 1977, *La gubernamentalidad*.
http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/foucault_gubernamentalidad.htm.
Recuperado el 30 de abril de 2008.
- 1979, *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Ed. Siglo XXI. México DF.
- 2003, *Defender la sociedad*. Fondo de cultura económica. México.

Gadamer, Hans George.

- 1977, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sigüeme. Salamanca, España.
- 2001 *¿Quién soy yo y quién eres tú?* Herder. Barcelona.

Gay, Peter . 2000, Holocausto, Memoria e Historia, *Revista Letras Libres, número 19*, México.

Guzetti, Carlos,

- 2001, Los hundidos y los salvados. Efectos subjetivos de la segregación. *Revista Artefacto, no. 8*. Revista de la escuela lacaniana de Psicoanálisis. Pags: 73-88.
- 2002, *El trabajo de los analistas en tiempos de trauma social. Segregación, exclusión y hospitalidad*. http://reuniones.de.la.biblioteca.com/trabajo_trauma_social_guzzetti.htm. Recuperado el 30 de marzo de 2008.

Glantz, Margo,

- 1999, Siempre es posible lo peor. *Revista Letra libres, no 10*. Pags. 44-79
- 2001, *Harapos y Tatuajes, Revista Artefacto, no. 8*. Revista de la escuela lacaniana de Psicoanálisis. Pags: 41-72.

Gambetta, Diego 2004. *Los últimos momentos de Primo Levi*. En revista de occidente, número 277, junio de 2004.

Harari, Roberto. 2005. *Palabra, violencia segregación*. Compilación a cargo de Maria Luisa Sierra y Marcela Martinelli. *El Psicoanálisis ante la violencia*. Ediciones de la noche. México

Heidegger, Martin,

- 1991, *El ser y el tiempo*. Fondo de cultura económica. Buenos Aires.
- 1999, *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Tecnos. Madrid.
- 2000, *Carta sobre el humanismo*. Alianza. Madrid.
- 2002. *Arte y Poesía*. Fondo de cultura económica. México.

Howe, Irving. 1987. *El holocausto en la literatura*, Revista Vuelta 130, México.

Kertész, Imre,

- 1998, *Un instante de silencio en el paredón. El Holocausto como cultura*. Herder. Barcelona.
- 2002, *Kaddish por el hijo no nacido*. El acantilado. Barcelona.

Klemperer, Victor 2004. *LTI La lengua del tercer Reich. Apuntes de un filólogo*. Minúscula. Barcelona.

Kafka, Franz. 1983. *En la colonia penitenciaria*. Cosmolibro. Barcelona.

Kovacsis, Adán. 2007. *Guerra y lenguaje*. Acantilado. Barcelona.

Levi, Primo,

- 1988, *El sistema periódico*. Consejo nacional para la cultura y las artes. México.
- 1988, *Historias naturales*. Alianza. Madrid.
- 1989, *Los hundidos y los Salvados*, Muchnik, Barcelona.
- 1989, *Si ahora no, ¿Cuándo?*. Alianza. Madrid.
- 1997, *La llave estrella*, Muchnik, 1997 Barcelona.
- 1997, *La tregua*, Muchnik, Barcelona, Barcelona.

- 1998, *Entrevistas y conversaciones*. Edición a cargo de Marco Belpoliti. Península. Barcelona.
- 2000, *Si esto es un hombre*, Muchnik, Barcelona.
- 2001, *Ultima navidad de guerra*. Muchnik, Barcelona.
- 2002, *Lilit y otros relatos*, Muchnick. Barcelona
- 2004, *La búsqueda de las raíces*. El aleph. Barcelona.
- 2005, *A una hora incierta*. Integra, La poesía señor hidalgo. Barcelona.

Lanzmann, Claude. 2003. *Shoa*. Tiempo al tiempo. Madrid

Lacan, Jacques,

- 1979, *La agresividad en psicoanálisis, (Escritos II)*. Siglo XXI, quinta edición. México.
- 1980, *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud, (Escritos I)*. Siglo XXI, octava edición. México.
- 1981, *Los escritos técnicos de Freud. Libro 1. (1953-54)*. Paidós. Barcelona.
- 1984, *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica Psicoanalítica. Libro 2*. Paidós. Barcelona.
- 1984, *Las psicosis, (1955-56). Libro 3*. Paidós, Barcelona.
- 1987, *Proposición del 9 de octubre de 1967 acerca del psicoanalista de la escuela*. Edición a cargo de la fundación del campo freudiano. En *Momentos cruciales de la experiencia analítica*. Manantial. Buenos Aires.
- 1988, *La ética del Psicoanálisis. (1959-60) Libro 7.*. Paidós. Barcelona.
- 1990, *El simbólico, el imaginario y el real (1953)*. Exotéricas, México.
- 1990, *Introducción teórica a las funciones del Psicoanálisis en criminología*. Siglo XXI. México.
- 2003, *La transferencia (1960-61). Libro 8*. Ed. Paidós. Barcelona.
- 2008, *La angustia (1962-63). Libro 10*. Paidós. Barcelona
- 2008, *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis. Libro 11*. Paidós. Barcelona.
- 2009, *Breve discurso a los psiquiatras*. 10 de noviembre de 1967.

<http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2009/12/jacqueslacan-breve-discurso-los.html>.

Recuperado el 7 de enero de 2010.

Laurent, Eric. 2002. *El revés del trauma*. www.col.org.ar/virtualia/006/pdf/elaurent.pdf.

Recuperado el 15 de abril de 2008.

Le Gaufey, Guy,

- 1995, *La evicción del origen*. Edelp. Córdoba.
- 2001 *El lazo especular. Un estudio Transversal de la unidad imaginaria*, EPEELE, México.
- 2006, Una clínica sin mucha realidad. Compilación a cargo de Rafael Pérez Parnas. En *El caso inexistente. Una compilación clínica*. Epeelee. México.

Legendre, Pierre. 1994, *El crimen del cabo Lortie. Tratado sobre el padre*. Siglo XXI, México.

Mate, Reyes. 2003. *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Trotta. Madrid.

Melillo, Aldo, 2006. La construcción de la resiliencia. En revista *Psicología y Sociedad*, número 1. Pags. 2-4. Santiago de Chile.

Morales, Helí. El sujeto en tiempos de crueldad. El acto del amo y el suicidio de una mujer. Edición a cargo de Sierra Ma. Luisa y Martinelli, Marcela. *El Psicoanálisis ante la violencia*. Ediciones de la noche. México.

Morel, Genevieve.

- 2001, Testimonio y real. *Acheronta revista de psicoanálisis y cultura*, número 13, julio 2001. www.acheronta.org.
- 2001, La melancolía del testigo. *Acheronta revista de Psicoanálisis y cultura*, número 13, julio 2001. www.acheronta.org

Pérez, Gay José Maria.,

- 1992, *El imperio perdido*. Cal y Arena. México.
- 2000, *Tu nombre en el silencio*. Cal y Arena. México.

Porge, Eric, 1989, Endosar su cuerpo. *Revista Litoral*. Número 7/8. Ed. La Torre abolida. Págs: 67-98.

Prado Oropeza, Renato 2001. *El discurso testimonio y otros ensayos*. UNAM . México.

Quignar, Pascal, 2002. El Odio de la música. *Revista Elementos, ciencia y cultura*. Número, 44, pags:37-46.

Roth, Philip. 2003. *El oficio: un escritor, sus colegas y sus obras*. Seix-Barral. Madrid.

Rabant, Claude. 1996. *Se soulever contre ce qui est la*. Gallimard. París.

Rastier, Francois. 2005. *Ulises en Auschwitz. Primo Levi el sobreviviente*. Reverso. Barcelona.

Ruitenbeek, Hendrik. 1975. *Psicoanálisis y Literatura*. Fondo de cultura económica. México.

Samuel, Jean. 1997. Primo Levi: l'compagnon, l'ami, l'homme. Edición a cargo de Giuseppina Santagostino. En *Shoah, memoire et ecriture: Primo Levi et le dialogue es savoirs*. Harmattan. París.

Safransky, Rudiger. 2003, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Tusquets. Barcelona.

Santagostino, Giuseppina. 1997. *SHOAH mémoire et écriture. Primo Levi et les dialogues des savoirs*. Harmattan. París.

Sasson, Marcela. 2004. *Catastrofes y salud mental. Abordajes teóricos y modalidades de intervención*. www.ub.edu.ar/investigaciones/tesinas/140_sasson.pdf- Recuperado el 28 de abril de 2008.

Semprún, Jorge. 1990. *La escritura o la vida*, Tusquets, Barcelona.

Sebal, Winfred. 2003. *Sobre la historia natural de la destrucción*. Anagrama. Barcelona.

Schirovsky, Peter. 1991, *Nacidos culpables*, Samara, México.

Sladogna, Alberto,

- 1987, De Lacan a Freud, la lectura del ternario. Edición a cargo de Rodolfo Marcos. En , *Lacan y Freud ¿ Que relación?*. Villicaña, México.
- 2001, La tortura del goce no es una tortura política, Nota de lectura. *Revista Artefacto*, número 8, 103-139.

Slortedijk, Peter. 2003. *Temblores de aire. En las fuentes del terror*. Pre-textos. Valencia.

Sneh, Perla y Cosaka, Juan Carlos. 2000. *La shoah en el siglo, del lenguaje del exterminio al exterminio del discurso*. Xavier Bóveda. Buenos Aires.

Sosa, Miguel Felipe. 2001. El cuerpo Torturado. *Revista Artefacto*, número 8, pags: 7-39.

Steiner, George. 2000. *Lenguaje y silencio. Ensayo sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Gedisa. Barcelona.

Stern, Anne Lise. 2004. *Le Savoir déporté. Camps, Histoire, Psychanalise*. Seuil, París.

Stewart, Sydney. 2002, *Mémoire de l'inhumain. Du trauma a la creativite*. Campagne Première. París.

Traverso, Enzo,

- 2001, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Herder, Barcelona.

- 2002, *La violencia Nazi. Una Genealogía europea*. Fondo de cultura económica México Thomson, Ian. 2002. *Primo Levi*. . Belacqva documentos, Madrid.

Von, Mahlsdorf, Charlotte 1994, *Yo soy mi propia mujer*, Tusquets, Barcelona..

Weber, Louis 2001. *Crónica del Holocausto*. Ed. Diana, Madrid.

Waintrater, Regine. 2005. Ils ont nommé l'innomable. *Magazine Littéraire*. Número 438.

Zizek, Slavoj. 2004. *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*. Paidós. Buenos Air