

# Anatomía del *Lager*

## (Una aproximación al cuerpo concentracionario)

ALBERTO SUCASAS

I.E.S. Sofía Casanova, Ferrol

### 1. *Cuerpo y experiencia concentracionaria*

En 1945 publica Merleau-Ponty su *Fenomenología de la percepción*, texto decisivo cuyo protagonista principal es el *cuerpo*, que adquiere un estatuto filosófico inédito. Desde una reflexión deudora del maestro Husserl (y favorecida por el acceso a manuscritos entonces inéditos), Merleau-Ponty ataca por igual la perspectiva naturalista (que borra la subjetividad para disolverla en la inmanencia del mundo, donde el cuerpo no es sino cosa entre las cosas) y el enfoque idealista (según el cual, un *cogito* transparente constituye, mediante su dinamismo trascendental, el cuerpo, equiparable a cualquier otro objeto mundano), pues ambos enfoques adolecen de la misma insuficiencia: no hay más que dos modalidades ontológicas (la cosa y el yo, *en sí y para sí*), y el cuerpo pertenece, sin discusión, a la esfera de la objetividad. El resultado fue que «mientras el cuerpo viviente se convertía en un exterior sin interior, la subjetividad se convertía en un interior sin exterior»<sup>1</sup>. Apertura a un ámbito de experiencia (experiencia originaria, pues cualquier otra la presupone) donde exterioridad e interioridad, lejos de oponerse, se entrelacen, dado que el *cogito* aparece «soldado» al cuerpo y éste inaugura la experiencia del mundo: ése será el gesto teórico de Merleau-Ponty. Tras la *Fenomenología de la percepción*, la filosofía ya no puede seguir viviendo en el olvido, o menosprecio, del cuerpo: el sujeto habrá de pensarse, en lo sucesivo, desde

la experiencia del cuerpo propio; la subjetividad ha devenido sujeto-cuerpo.

Pero 1945<sup>2</sup> es, también, el año en que la liberación de los campos de concentración nazis impone la confrontación con un horror que desafía hábitos de comprensión y criterios ético-políticos heredados. Lo que el *Lager* arroja ante nuestra mirada es una experiencia protagonizada por hombres, pero que ya no cabe seguir calificando (como algo evidente en base a la condición de las víctimas) de humana. Inhumanidad culpable en el verdugo; inhumanidad inocente en la víctima. Interrogaremos a esta última. ¿Qué es un *concentracionario*? ¿En qué convierte el *Lager* a quien antes de penetrar en su interior se sentía hombre y así era considerado? ¿Hasta qué punto abandonaron la especie, aunque sólo fuese durante un intervalo de tiempo limitado, los habitantes del *universo concentracionario* (Rousset)?

Preguntas graves; respuestas en extremo difíciles. Aunque sólo fuese porque quienes acaso podrían responder sólo nos devuelven el silencio de una masa millonaria de cadáveres; ni siquiera eso: de la inmensa población del *Lager* apenas sobrevivió un volumen de ceniza. Ninguna respuesta que esperar de los muertos, por más que la suya haya sido la experiencia extrema del sujeto concentracionario. Con todo, unos pocos lograron sobrevivir; su testimonio es el único documento que de aquella conservamos. Aquí recurriremos a tres testigos privilegiados: Robert Antelme, Primo Levi y David Rousset.

Del primero son estas palabras: «Siempre nos estremeceremos por no ser más que tubos de sopa, algo que se llena de agua y que mea mucho.»<sup>3</sup> En su crudeza expresiva (es decir, en su designio realista), esa frase nos introduce en el corazón de la experiencia concentracionaria, nucleada en torno a la vivencia del propio cuerpo. Pero de un cuerpo que ya no cabe considerar, sin más, cuerpo *propio*. Paradójica experiencia: a la par, extrañeza de un cuerpo que ha dejado de pertenecerle y radicalización de la identificación con su cuerpo; el concentracionario vive, en tanto que horizonte irrebasable de su existencia, la aporía de la *impropiedad del propio cuerpo*.

Siendo el *Lager* un máquina de destrucción de la subjetividad, la condición corporal del recluso es lo único que resiste al furor aniquilador: sin identidad, el concentracionario se convierte en pura existencia somática, en carne desnuda. Como si de las definiciones tradicionales del hombre (*animal racional, animal político, animal lingüístico,...*) sólo el primer miembro preservase su poder afirmativo, eclipsándose, a manera de accidente sin sustancia, el adjetivo. De ahí la tremenda conmoción categorial inherente a la tentativa de decir o pensar una experiencia que sacude la axiomática de nuestra conciencia antropológica: dificultad para el testigo, ante la opacidad que la cosa opone al afán de nombrarla; dificultad para quien, escuchado ese testimonio, quiere darle articulación discursiva.

Sin que por ello la experiencia concentracionaria se convierta en un capítulo del saber zoológico. Digamos, más bien, que su campo se mueve, según intensidades variables, entre dos extremos: la vida plenamente humana, la del no-concentracionario; la figura que, en la jerga de los campos, recibe el nombre de *musulmán*. El primer umbral nada sabe de la existencia del concentracionario, ni siquiera la sos-

pecha o imagina; el otro señala el triunfo de la maquinaria del *Lager*, la apoteosis concentracionaria. Entre ambos, se despliega un vasto espacio cuyo centro es el cuerpo:

«Estamos a punto de asemejarnos a cuanto sólo lucha por comer y muere de no comer, a punto de igualarnos con otra especie, que nunca será nuestra y hacia la cual tendemos; pero ésta, que al menos vive según su auténtica ley (los animales no pueden volverse más animales), aparece tan suntuosa como la nuestra “verdadera”, cuya ley también puede ser conducirnos hasta aquí. Pero no hay ambigüedad: seguimos siendo hombres y moriremos como hombres.»<sup>4</sup>

## 2. La identidad tachada

Así pues, si el pensamiento clásico afirmó un sujeto sin cuerpo y Merleau-Ponty propuso la alternativa del sujeto-cuerpo, el *Lager* nos exige concebir un cuerpo sin sujeto, o al borde de perderlo (el «a punto de» de Antelme). Tal es el *telos* del sistema concentracionario.

*Lager* es el nombre de un mecanismo cuyo rendimiento consiste en arrebatar al sujeto en él recluso su identidad, arrojando la operación, como saldo final, un residuo o resto irreductible (sobre el que ejercerá su dominio el poder concentracionario): el cuerpo. En primer término, habrá que inventariar los múltiples estratos que conforman el espesor de esa operación enajenante.

La deportación instaaura un corte absoluto en la vida del sujeto; el mundo del *Lager* anula cuanto hasta entonces constituía su mundo: hogar, país, profesión, objetos personales, familia, amistades, hábitos, lengua materna,... Aniquilación, por tanto, de la identidad personal, pero también impugnación de la pertenencia a la especie: el trato humillante e indigno del que es objeto el concentracionario es

la negación práctica de su humanidad. En una página sobrecogedora<sup>5</sup>, Primo Levi evoca la *zoologización* (en un doble plano: fáctico y simbólico) del internado: tatuaje (marca de la res), deportación en vagones de ganado, carencia de cucharas (que obliga a sorber la sopa en la escudilla), aprovechamiento industrial de los cadáveres (dientes, cabello, cenizas –como abono–, ...), experimentación médica sobre los cuerpos, exterminio con el gas venenoso utilizado para eliminar chinches o piojos.

Aunque escrito desde la indignación y el espanto, el informe del primer oficial aliado que penetró en Buchenwald evoca el tono de un «cuaderno de campo» zoológico que describe una especie nueva:

«Una horrible pestilencia, olor característico de los hombres que se pudren vivos, se apoderó de nuestra garganta, entre los cuerpos en descomposición. (...) Esos hombres ya nada tienen de humano; parecen una especie de serpiente, no teniendo ya torso ni nalgas, sino tan sólo brazos y piernas. Sólo los ojos y las mandíbulas conservan un aspecto humano (...) una especie desconocida de altos bípedos blancos.»<sup>6</sup>

El cuerpo documenta la experiencia concentracionaria. ¿Acaso esa «mirada zoológica», por ser externa, permanece ciega ante la apariencia, no siendo capaz de captar la verdad oculta tras ella? Tentación permanente (y, a fin de cuentas, tranquilizadora): los concentracionarios eran hombres; tan sólo los verdugos los trataban *como si* no lo fuesen, pero el núcleo de su humanidad se preservaba inviolable. Pero la mirada interna confirma el testimonio externo:

«Decir que uno se sentía entonces negado como hombre y como miembro de la especie puede parecer un sentimiento retrospectivo o una explicación tardía. Sin embargo, eso es lo que fue más inmediata y constantemente sentido y vivido, y eso, exactamente eso, es, además, lo que fue querido por los otros.»<sup>7</sup>

«Los personajes de estas páginas no son hombres. Su humanidad está sepultada, o ellos mismos la han sepultado, bajo la ofensa súbita o infligida a los demás.»<sup>8</sup>

El trabajo de despersonalización sigue una doble, y paradójica, dirección: por un lado, masificación y hacinamiento de los cuerpos borran la individualidad de cada uno; por otro, un repliegue sobre uno mismo, pero no ya en la forma del ensimismamiento (que presupone una interioridad disponible) sino del encapsulamiento en las vicencias del cuerpo, inaugurando así una especie de solipsismo somático. Masa y soledad confluyen en el mismo resultado: el vaciamiento de la identidad. Pero ese vacío tiene una densidad irreductible: la del cuerpo. Cuerpo entre en los cuerpos (hasta la confusión en una masa indistinta, «rebaño mudo innumerable, acostumbrado a la ira de los hombres y de las cosas»<sup>9</sup>, dice Levi) o cuerpo vuelto sobre sí en una soledad muda, el concentracionario vive el anonimato como ley soberana del *Lager*. Pérdida del nombre y adquisición de uno nuevo, compuesto de cifras y escrito sobre el cuerpo; número identificatorio que es el nombre de quien se ha convertido en un *cualquiera* («hombre sin cualidades» sólo nombrable en el reino de la cantidad):

«*Häftling*: me he enterado de que soy un *Häftling*. Me llamo 174517; nos han bautizado, llevaremos mientras vivamos esta lacra tatuada en el brazo izquierdo.»<sup>10</sup>

Los campos destruyen el tiempo; instituyen, al menos, un régimen temporal inédito. Borrado del pasado, de la vida previa a la reclusión; exclusión del futuro, como proyecto de vida posterior al *Lager*. Sólo queda el presente, absolutizado. Aunque la sucesión no le sea ajena, se trata de una diacronía sin recuerdo ni proyecto: serie monótona de las horas y los días, encierro y clausura del tiempo.

El tiempo *biográfico* (identidad personal) y el *histórico* (pertenencia a la especie humana) son sustituidos por un tiempo *biológico*. Así lo proclamaba un *Blockältester* al grupo de franceses llegados a Buchenwald: «Debéis prepararos para la vida del campo. Es preciso que olvidéis íntegramente vuestro pasado. Ya no sois nada aquí.»<sup>11</sup> Esa nada es una masa orgánica: el sujeto da paso al cuerpo.

### 3. *Un mundo opaco*

*Ego cogito cogitatum*. La fenomenología, al proclamar la naturaleza intencional de la conciencia, la vincula indisolublemente a su ámbito experiencial: a tal modo de conciencia, tal correlato objetivo; correspondencia entre articulación noética y configuración noemática. ¿Qué experiencia del mundo puede corresponder a la forma mermada (en el límite, anulada) de conciencia propia del concentracionario?

Merleau-Ponty ha sabido destacar el carácter anónimo e impersonal que impregna la vida perceptiva, y establecer un fondo de facticidad inapropiable (de irreflejo no plenamente recuperable por la reflexión) en el interior del nexo cuerpo-mundo. Afirma, igualmente, que la neutralización de la familiaridad con la cosa hace que se vuelva «hostil y extraña, no es ya para nosotros un interlocutor, sino un Otro decididamente silencioso»<sup>12</sup>.

Una *estética trascendental* concentracionaria debe explorar el motivo de la *opacidad* como determinación fundamental: experiencia de la extrañeza que, a diferencia del «asombro» filosófico, no activa la reflexión, sino que conduce al embotamiento y la vida refleja. Se diría que la pura sensación tiende a imponerse a la significación perceptiva, según un trabajo de erosión o desgaste (en el límite, desaparición) del horizonte de sentido en que se inscribe toda experiencia sensorial: lo per-

cibido ha perdido su complicidad habitual para imponer la cosa como presencia opaca y extraña, si no hostil; el mundo deviene algo áspero e inquietante, *unheimlich*.

Así, el *espacio* es, ante todo, clausura y exclusión del mundo exterior («aquí» del *Lager* ontológicamente segregado del «allá» del mundo de los hombres), convertidos muro y alambrada en un límite absoluto. La lógica del *encierro* define el régimen de cualquier existencia: «Estábamos en la jaula del vagón y éramos una jaula de piojos; éramos los prisioneros del vagón y la prisión del piojo.»<sup>13</sup>

En cuanto al *tiempo*, como ya anticipamos, es vivido en el hastío de una sucesión gris y monótona, que obedece a ritmos variables (insufrible lentitud en la espera cotidiana del sueño o la ración alimenticia; sensación de aceleración en el transcurso de semanas y meses), pero en cualquier caso inaccesibles a la voluntad (a lo que pueda quedar de ella) del concentracionario. Hemos insistido en la anulación del pasado: la vida previa es sistemáticamente negada por el *Lager* (ningún puente puede alzarse entre ambas orillas) y olvidada por el concentracionario (olvido instintivo de un cuerpo empeñado en sobrevivir). Un presente espeso taponaba también la dimensión de futuro:

«... ¿Y hasta cuándo? Pero los antiguos se ríen de esta pregunta: en esta pregunta se reconoce a los recién llegados. Se ríen y no contestan: para ellos, hace meses, años, que el problema del futuro remoto se ha descolorido, ha perdido toda su agudeza, frente a los mundos más urgentes y concretos problemas del futuro próximo: cuándo comeremos hoy, si nevará, si habrá que descargar carbón.»<sup>14</sup>

Si el futuro va indisociablemente unido a la capacidad de proyectar la propia vida, esa dimensión temporal está ausente, y la sabiduría concentracionaria (sabiduría, ante todo, del cuerpo y sus automatismos) consiste en la renuncia al tiempo biográ-

fico, reemplazado por el biológico. Imprevisible e inmodificable, el futuro desaparece. «¿Sabéis cómo se dice "nunca" en la jerga del campo? "*Morgen früh*", mañana por la mañana.»<sup>15</sup>

La opacidad del mundo no puede separarse del eclipse del pensamiento, en parte por incapacidad (las escasas energías han de emplearse, íntegramente, en el esfuerzo por mantenerse vivo, siguiendo los dictados del organismo: no reflexión, sino reflejos) y en parte por inutilidad (el choque con la necesidad desvela la impotencia del pensamiento; apenas logra arañar superficialmente la contundente realidad concentracionaria). En la medida en que se conserve un margen de decisión, el único designio es el de resignarse a la incompreensión: «Clausner me enseña el fondo de su escudilla. Allí donde los demás graban su número, y Alberto y yo hemos grabado nuestro nombre, Clausner ha escrito: "*Ne pas chercher à comprendre*".»<sup>16</sup>

Mundo no pensado y apenas dicho: universo silencioso, en el que la palabra figura como un cuerpo extraño, las más de las veces reducida a la exclamación o el insulto, expresando «cierto eructo de la miseria; una bilis de palabras.»<sup>17</sup> Ese empobrecimiento del lenguaje no sólo deriva de las carencias expresivas del hablante (acentuadas por el carácter babélico de los campos), sino de la propia resistencia que las cosas, en su opacidad, oponen al sentido. Opacidad y mutismo se refuerzan recíprocamente, confirmando la sentencia del *Traktatus*: los límites de mi lenguaje coinciden, en efecto, con los de mi mundo.

Con todo, esa opacidad esencial esboza también posibles puntos de fuga: si la indiferencia de la naturaleza ante el sufrimiento de los hombres puede incrementarlo, es esa misma indiferencia (o la belleza, reverso positivo de la opacidad) la que señala un límite al poder de los amos. «El hecho de que los SS hayan decidido que no éramos hombres no ha provocado que

los árboles se sequen o que hayan muerto.»<sup>18</sup>

#### 4. *El cuerpo menesteroso*

Somos sujetos de necesidad, siendo nuestra finitud la de un cuerpo permanentemente atravesado por la carencia o la falta. Ese régimen antropológico, derivado de nuestro estatuto corpóreo, forma parte de las evidencias primordiales de la especie, aunque el orden civilizatorio tienda a relegarlo a un discreto segundo plano.

En la *Lager* ocupa, por el contrario, el primer plano, hasta adueñarse de todo el espacio de la experiencia: desnudez, incluso del cráneo (rasurado), apenas disimulada por un uniforme a rayas («registro físico» de la realidad somática: harapiento, manchado de sangre (de la propia y de la de los piojos aplastados) y otros fluidos corporales, con restos de comida y suciedad) y unos zuecos que torturan los pies y causan heridas siempre infectadas; suciedad, frío y fetidez; fatiga (estado permanente, más que ocasional) y enfermedad (si la distinción sano/enfermo todavía resulta aplicable al cuerpo concentracionario); heces y orina, cuya presencia constante es la irrisión de pudor civilizado; sed («¿Qué importan los golpes o las torturas imaginables: lo esencial, beber.»<sup>19</sup>);... y, sobre todo, el hambre, nunca satisfecha por las miserables raciones de un alimento sin apenas poder nutritivo. De hecho, ese inventario de la necesidad tiene en la experiencia del hambre su centro, vivido como vacío del cuerpo (jamás lleno, nunca satisfecho) o nihilismo somático; acaso la imagen más emblemática del cuerpo necesitado sea la de una boca que saliva y mastica, como un reflejo pavloviano, en ausencia de alimento:

«Nada más mirar el trozo de pan negro o pensar en él un poco antes (la espera empezaba

siempre con una media hora de antelación), la boca se llenaba de saliva.»<sup>20</sup>

«Pero el vacío en el pecho, en la boca, en los ojos, entre las mandíbulas que se abren y se cierran sobre nada, sobre el aire que entra en la boca. Los dientes mastican el aire y la saliva. El cuerpo está vacío.»<sup>21</sup>

Nada comparable, aunque los nombres (hambre, frío, sed, etc.) coincidan, a la experiencia normal del cuerpo, para la cual las necesidades son algo a satisfacer y, en grados diversos, de hecho satisfecho. En los campos, la necesidad vive en estado de permanente insatisfacción y deviene un absoluto. Hasta el punto de poderse hablar de una experiencia fragmentaria del cuerpo (o un *cuerpo metonímico*): en función de la necesidad en cada momento más apremiante, del cuerpo no se experimenta tanto su unidad como la zona anatómica afectada (cuerpo-boca o cuerpo-estómago en el hambre; cuerpo-piel o cuerpo-pulmón en el frío;...), generalizando así una vivencia que el mundo de «los vivos» sólo conoce en momentos de sufrimiento y enfermedad.

Ausencia del deseo. Extinción, o cuando menos latencia, de la sexualidad, sólo presente en los amos (o sus auxiliares entre los reclusos), mientras que el concentracionario carece de ella (incluso en el elemento de la fantasía) o sólo la sufre en tanto que instrumento de satisfacción del deseo del otro: homosexualidad y pederastia frecuentes entre los *Kapos*, en forma de violación o en un modo no institucionalizado de prostitución (las más de las veces, a cambio de alimento). «Cuando nos cruzábamos con una mujer, [Lucien, el *Meister*] miraba sus senos y sus piernas, y se giraba. Nosotros veíamos una silueta con una bolsa en el brazo. Debía de haber pan y leche en la bolsa. Lucien, que comía, miraba a la mujer.»<sup>22</sup>

Todo ello desemboca en lo que antes llamamos *impropiedad del propio cuerpo*,

que no sugiere una liberación de su materialidad, sino la ilimitada identificación con una necesidad imposible de satisfacer:

«Empujo carretillas, trabajo con la pala, me fatigo con la lluvia, tiemblo ante el viento; *ya mi propio cuerpo no es mío*: (...) cuando no nos vemos durante tres o cuatro días nos reconocemos con dificultad.»<sup>23</sup>

Se comprenderá la significación gigantesca que la satisfacción de una necesidad adquiere para el concentracionario:

«Beber, beber, beber. Resurrección del agua. (...) y la alegría, una alegría triunfante del cuerpo.»<sup>24</sup>

[Tras lograr robar unas cuantas patatas] «Volví con lo que había cogido. Sentía el peso de mi bolsillo hinchado. Era rico. El porvenir estaba lleno de patatas.»<sup>25</sup>

Aunque esa *apoteosis de lo ínfimo* tan sólo sea el reverso incidental del omnipresente imperio de una necesidad insatisfecha.

##### 5. *El cuerpo esclavo*

«El SS está allí, apostado en el recodo del sendero. Adivino que mira. Está ahí con sus botas y el *Gummi*. (...) A través de la niebla y la oscilación de toda mi cabeza, he visto (...) el desprecio, un desprecio de odio hacia mi cuerpo.»<sup>26</sup> Elucidar la experiencia de la víctima es imposible sin prestar atención a la inhumanidad del verdugo. De hecho, la dualidad SS/concentracionario subyacía a cuanto llevamos dicho, aunque sólo ahora sea directamente tematizada. Representa la clave decisiva para entender la experiencia concentracionaria, pues el *Lager* es, ante todo, un mundo de *amos* (hasta tal punto que cualquier elemento hostil, incluso la indiferente naturaleza, reviste, ante el concentracionario, rasgos SS: «Pues el invierno era SS, el viento y la nieve eran SS.»<sup>27</sup>). El icono del SS

es un cuerpo vigoroso, sano, erguido, vestido con un uniforme impecable y calzando brillantes botas de cuero; contrastando con la miseria de las víctimas, esa imagen de un poder omnímodo y amenazante, dueño del destino de los campos, tiende a adquirir forma teológica (análogamente a cómo una humanidad sometida a la intemperie de los elementos dió forma a sus primeros dioses):

«Camina a lo largo de la columna. Los Dioses. Ni un botón de su vestido, ni una uña de su dedo que no sea un trozo de sol: el SS quema. Somos la peste del SS. No nos acercamos a él, no dirigimos la mirada hacia él. Quema, ciega, pulveriza.»<sup>28</sup>

Teología de la *fuera*, cuyo prestigio deviene criterio de jerarquización ontológica: desde las todopoderosas divinidades olímpicas (los SS), pasando por las deidades menores (héroes o semidioses: los reclusos-funcionarios, con el abundante panteón de los *Kapos*), hasta el ínfimo escalón de los vulgares concentracionarios, para no citar esas formas del no-ser que son el *musulmán* o los cuerpos destinados al exterminio. Sin necesidad de que los dioses supremos estén siempre presentes; por el contrario, retirándose la mayor parte del tiempo a su trascendencia uránica, dejan sus asuntos en manos de auxiliares terrestres (hombres o animales, «la pareja SS-perro»<sup>29</sup>).

Teología que se despliega en dos ámbitos, el de lo visible y el de lo audible. El SS es, en primer lugar, una *mirada*, escudriñadora y depredadora, que hace del campo su campo visual: «De cuando en cuando, los proyectores se encendían en las torres de vigilancia: el ojo de los SS se abría y se cerraba.»<sup>30</sup> En el mundo no-concentracionario, la mirada humana, en virtud de su poder objetivante, ya es una modalidad del dominio: mirado, me convierto en objeto para el otro; mirándolo, él es objeto para mí. Ese nexo de

dominación alcanza el paroxismo en la mirada del SS, pues la reciprocidad está absolutamente excluida (el fiel sabe que la divinidad lo escruta, pero ésta se sustrae, por su trascendencia, a la mirada humana; una *mirada invisible*, ése es el estatuto del dios) y la disimetría irreversible entre *el* que mira y *lo* mirado es infinita. Objetivación sin residuos en la que arraiga la ontología de lo inhumano.

El SS es, en segundo término, una voz, la *voz del amo*. Su palabra ostenta el carácter de una exigencia u orden terminante, sin apenas función semántica: el único objetivo es (como ocurre con el animal amaestrado) desencadenar, unívoca e inmediatamente, una respuesta. De esa escena verbal forma parte la sonoridad seca y cortante de la lengua alemana, desconocida para la mayor parte de los reclusos (lo que no hacía sino acentuar la violencia inherente a la emisión). Palabra amenazante, lengua-látigo.

Esa doble caracterización del SS (mirada invisible y palabra conminatoria) tiene su correlato en una doble actitud del concentracionario. Si ser visto por cualquier mirada genera inquietud y activa el pudor, convertirse en objeto de la mirada del amo conduce a un sentimiento de vergüenza que se adueña de toda la existencia: asco y odio hacia uno mismo. Aversión impotente: «Siento vergüenza de mi cuerpo y, si pudiese, se lo haría sentir con crudeza, pero somos inseparables.»<sup>31</sup> De nuevo, resulta iluminador el recurso a la vivencia religiosa: la autoconciencia del creyente nace de saberse mirado por el dios, de tal suerte que el hombre se ve a sí mismo tal y como cree que la divinidad lo contempla (es decir, despreciable y vil ante la gloria y la santidad celestes). El concentracionario interioriza la mirada del SS, viéndose a sí mismo como aquél lo ve:

«No se puede recibir golpes y tener razón; estar sucio y comer desperdicios, y tener razón.»<sup>32</sup>

«Pannwitz [el doctor que examina a los candidatos al *Kommando* químico 98] es alto, delgado, rubio; tiene los ojos, el pelo y la nariz como todos los alemanes deben tenerlos, y está formidablemente sentado detrás de un complicado escritorio. Yo, *Häftling* 174517, estoy en pie en su estudio, que es un verdadero estudio, que brilla de limpio y ordenado, y me parece que voy a dejar una mancha sucia donde tenga que tocar.»<sup>33</sup>

En cuanto a la voz, admite una única respuesta: la obediencia. Dominación absoluta en la renuncia a cualquier autonomía o capacidad de iniciativa, desterradas de un mundo cuya gramática excluye la expresión *¿por qué?*<sup>34</sup>. Obediencia ciega o sumisión incondicional en la que culmina la victoria del *Lager* sobre el hombre:

«Destruir al hombre es difícil, casi tanto como crearlo: no ha sido fácil, no ha sido breve, pero lo habéis conseguido, alemanes. Henos aquí dóciles bajo vuestras miradas: de nuestra parte nada tenéis que temer: ni actos de rebeldía, ni palabras de desafío, ni siquiera una mirada que juzgue.»<sup>35</sup>

Si la filosofía ha definido la subjetividad como conciencia que es *para-sí*, los campos imponen una figura de lo (in)humano como cuerpo *para-el-otro*. Ahí alcanzamos el sentido definitivo de la paradoja de la *impropiedad del propio cuerpo*: el concentracionario es su cuerpo, pero no le pertenece, sino que es la *propiedad* del amo. Los señores son dueños de los cuerpos. El concentracionario es un cuerpo *esclavo*.

Dos son sus determinaciones fundamentales. En primer lugar, el *trabajo servil*: únicamente el beneficio extraíble de su productividad libra (aunque sólo temporalmente: el propio trabajo es mortal) al concentracionario de la muerte. Acumulación del capital (que ni siquiera se detiene ante el cadáver) en la extrema explotación: plusvalía concentracionaria sin aso-

mo de conciencia de clase. «Somos siervos de las piedras, hombros para vigas, manos para martillos, y, si las piedras, las vigas y los martillos desaparecen, el escándalo estalla, no tenemos razón de ser ni excusa; envenenamos la fábrica.»<sup>36</sup>

En segundo lugar, el *cuerpo golpeado*. Si hasta aquí el vínculo entre señores y siervos se desarrolló en lo visible y lo audible, ahora se abre a otra modalidad sensorial: el universo táctil, donde el cuerpo, en tanto que superficie ofrecida al contacto, se define por una esencial vulnerabilidad. Universo violento del que eran pálidas anticipaciones el icono de la fuerza y la agresividad de la voz. El *Lager* instituye «la violencia abierta como relación social fundamental»<sup>37</sup>. Vasta taxonomía de la violencia: intersubjetividad perversa universalizada (golpean el SS, los *Kapos* y los propios compañeros, víctimas del hacinamiento y la lucha por la existencia; incluso uno mismo –mutilaciones voluntarias para evitar el trabajo–); violencia directamente corporal (puñetazos, patadas,...) o instrumental (látigos, porras, barras de hierro,...); violencia cotidiana o excepcional (tortura);... El cuerpo concentracionario es una masa orgánica susceptible de ser golpeada. Sufre una violencia inmotivada e imprevisible. Absoluta indefensión de la *ciudad punitiva*.

## 6. Muerte y supervivencia

El poder soberano SS consiste en la capacidad de decidir la muerte, anticipada, en cada acto de violencia, como su natural desenlace. Y ser concentracionario significa saber que la muerte es el destino necesario del habitante del *Lager*, esa inmensa necrópolis. Muerte masiva, antes que ninguna otra, de las poblaciones exterminadas; pero esa figura de la mortalidad permanece radicalmente *irrepresentable* (si no en el plano objetivo de la historiografía,

sí desde la perspectiva de la experiencia de las víctimas, la única que aquí nos reclama). Aun así, queda por elucidar un inmenso continente: el de la muerte vivida, omnipresente en la existencia de los campos. No en vano el mundo exterior recibe allí el nombre de «mundo de los vivos», al que se contrapone una experiencia (específicamente concentracionaria) del *mortal* mucho más radical, a pesar de toda la hondura de ésta, que la concepción trágica de la Grecia antigua. Más que un contenido, entre otros, de la experiencia, la muerte es su horizonte absoluto: seguir con vida no es otra cosa que haber aplazado la propia muerte, y la amenaza de ésta marca, positiva o negativamente, cualquier realidad (alimento, frío, vestido, tiempo...). El *Lager* es un *Todeswelt*.

Convivencia, a cada instante, con la muerte: amontonamiento de los cuerpos, sin distinción entre cadáveres y agonizantes; asistencia forzosa a las ejecuciones; amenaza permanente de ser «seleccionado»; agonía de camaradas; presencia crónica de la enfermedad. Muerte desritualizada e indigna («morir aquí, en la fosa nauseabunda de los campos, atado de pies y manos, como esclavo miserable...»<sup>38</sup>), tan rutinaria que el espectáculo del moribundo (sumisamente entregado a su destino) o la presencia del cadáver apenas despiertan la atención de una mirada indiferente. «Ignorando los fundamentos y leyes de esa sociedad, lo primero que se mostraba era un mundo furiosamente dispuesto contra los vivos, sereno e indiferente ante la muerte.»<sup>39</sup> Ya ni siquiera cabe afirmar que la muerte sea la antítesis de la vida, pues parece haberla penetrado en una macabra simbiosis, que difumina la frontera entre el vivo y el cadáver. La aberración semántica nombra, en Rousset, esa extraña figura limítrofe: «esqueletos»; «muertos vivientes»; «semi-cadáveres»; «cadáveres vivientes».

«En suma, cuanto mayor es la miseria, más duradero su reinado y más terribles

las torturas, más furioso es el deseo de vivir. Únicamente desaparece por debajo de determinado nivel fisiológico.»<sup>40</sup> Más acá del umbral irreversible representado por el *musulmán*, y en pugna con el despotismo de la muerte omnímoda, se afirma el instinto de supervivencia, verdad última del cuerpo. *Sobrevivir* es el imperativo categórico de los campos; su lema, *un día más*. A la máquina letal sólo cabe oponer el deseo de seguir con vida, pues la vida no es más que una resistencia sostenida al triunfo de la muerte.

Los cuerpos en lucha por la supervivencia convierten el *Lager* en un escenario darwiniano donde sólo el más apto (es decir, aquel en que se hermanan fuerza y astucia) obtiene la victoria. En un mundo donde impera la necesidad insatisfecha se oscurecen, hasta parecer que pierdan todo sentido<sup>41</sup>, imperativos y valores morales: ¿cómo seguir hablando de dignidad y derechos del hombre allí donde la inhumanidad es ley? De ese «nihilismo vivido», que se confunde con el estatuto corpóreo del concentracionario, deriva un modo de existencia sólo caracterizable, para la conciencia moral, como corrupción y degradación: la supervivencia a cualquier precio (tarea solitaria: al margen de/contra los otros) extiende epidémicamente la violencia y la agresividad entre los detenidos, que se disputan bienes escasos (alimento; espacio; vestido;...). Radical insolidaridad que parece anunciar el triunfo definitivo del SS. Sin que quepa emitir una condena apresurada, pues ésta minimiza el horror del *Lager*, convertido en mero atenuante, y olvida que el indigno (¿y quién no lo era en algún grado?) es una víctima del sistema concentracionario. Además, la *lucha por la existencia* reconocía otras figuras. La solidaridad existió en los campos. De un modo quasi-institucionalizado allí donde los responsables no eran presos comunes, sino políticos: las células organizativas comunistas lograron crear una «organización de

la solidaridad» que convirtió el afán biológico de supervivencia en proyecto de resistencia, introduciendo así un islote clandestino de humanidad (política) en la geografía de lo inhumano. Pero la solidaridad existió también en la forma del impulso moral individual de quienes no renunciaron a «la reivindicación furiosa, y casi siempre solitaria, de seguir siendo, hasta el final, hombres»<sup>42</sup>. Así nace una *santidad* laica, específica del *Lager*, cuyo reflejo en la literatura testimonial parece convertirla en escritura sagrada. Por lo demás, ambos modos de la solidaridad no eran incompatibles; el diálogo entre dos *Kapos* comunistas anticipa la crítica de la barbarie estalinista:

«No llegaste a la revolución porque Marx te hubiese convencido, sino por una rebelión de lo más íntimo de ti mismo contra la sociedad que se te imponía. (...) Después, comprendiste a Marx. Sólo después. Si pierdes tu alma, ¿qué queda de ti, incluso si tu cerebro no olvidó nada del materialismo dialéctico? Quizá te hayas convertido en un funcionario, pero estás muerto.»<sup>43</sup>

Antelme es, entre todos los testigos, quien mejor ha destacado el valor del esfuerzo por seguir con vida. Sobrevivir es, en medio de la desolación y la muerte, una forma de resistencia, una tarea sagrada:

«Militar es, aquí, luchar de un modo racional contra la muerte. Y la mayor parte de los cristianos la rechazan aquí con tanto empeño como los demás (...) porque la criatura nunca ha estado tan cerca de considerarse a sí misma un valor sagrado. (...) La liberación que el cristiano podía creer que encontraría allá en la muerte, sólo puede encontrarla aquí en la liberación material de su cuerpo prisionero.»<sup>44</sup>

«No hay que morir: ése es aquí el verdadero objetivo de la batalla. Porque cada muerte es

una victoria del SS. Pero los detenidos no han decidido explotarse mutuamente para vivir.»<sup>45</sup>

«Los que se pelean o se insultan de ese modo no son enemigos. Se llaman entre ellos con justicia *camaradas*, porque no han decidido sobre esa lucha; es su estado.»<sup>46</sup>

Una última, y decisiva, dimensión moral de la supervivencia: seguir vivo y mantener la esperanza de salir algún día de la ciudad concentracionaria, es un deber, el de aportar a los hombres (a los «vivos» de «allá») el relato de lo inhumano. Nacimiento del *testigo*:

«Me doy cuenta, y pido indulgencia por ellos, de los defectos estructurales del libro. Si no en acto, sí en la intención y en su concepción, nació en los días del Lager. La necesidad de hablar a "los demás", de hacer que "los demás" supiesen, había asumido entre nosotros, antes de nuestra liberación y después de ella, el carácter de un impulso inmediato y violento, hasta el punto de que rivalizaba con nuestras demás necesidades más elementales; este libro lo escribí para satisfacer esta necesidad; en primer lugar, por lo tanto, como una liberación interior.»<sup>47</sup>

Pero quien escribe (el testigo) es *ya* un superviviente; es decir, alguien que, habiendo estado *allí* (en el infierno del *Lager*), ha logrado regresar al mundo de los hombres. Es alguien que, restablecida su condición de sujeto y de hombre, obedece al deber de recordar la experiencia de quien (¿él mismo?) se vio reducido a ser un cuerpo. En la palabra del testigo la existencia carnal deviene signo, escritura: literalmente, *bio-grafía*. Este hombre (que es y no es *aquel* cuerpo) da cumplimiento, en el acto de escritura, a lo que allí era un deseo somático, una pulsión de memoria.

Autobiografía del testigo: muerte y supervivencia. *Ecce corpus*.

## NOTAS

- <sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (1945), Barcelona, Península (trad. de J. Cabanes), 1975, p. 77.
- <sup>2</sup> En realidad, el proceso comenzó ya el verano del año anterior, con el avance del ejército soviético en el frente oriental.
- <sup>3</sup> R. Antelme, *L'espèce humaine* (1947), París, Gallimard, 1978, p. 101.
- <sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 228-229.
- <sup>5</sup> Cf. P. Levi, *Si esto es un hombre* (1947), Barcelona, Muchnik Editores (trad. de P. Gómez Bedate), 1987, p. 206.
- <sup>6</sup> D. Rousset, *Les jours de notre mort II* (1947), París, Hachette, 1993, p. 593.
- <sup>7</sup> Antelme, *op. cit.*, p. 11.
- <sup>8</sup> Levi, *op. cit.*, p. 129.
- <sup>9</sup> *Ibid.*, p. 126.
- <sup>10</sup> *Ibid.*, p. 29.
- <sup>11</sup> Rousset, *Les jours de notre mort I* (1947), París, Hachette, 1993, p. 72.
- <sup>12</sup> Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 336.
- <sup>13</sup> Antelme, *op. cit.*, p. 273.
- <sup>14</sup> Levi, *op. cit.*, p. 38.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, p. 140.
- <sup>16</sup> *Ibid.*, p. 110.
- <sup>17</sup> Antelme, *op. cit.*, p. 141.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 50.
- <sup>19</sup> Rousset, *Les jours... I, op. cit.*, p. 44.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, p. 322.
- <sup>21</sup> Antelme, *op. cit.*, p. 92.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, p. 121.
- <sup>23</sup> Levi, *op. cit.*, p. 39 (cursiva nuestra).
- <sup>24</sup> Rousset, *Les jours... I, op. cit.*, p. 56.
- <sup>25</sup> Antelme, *op. cit.*, p. 125.
- <sup>26</sup> Rousset, *Les jours... I, op. cit.*, p. 127.
- <sup>27</sup> Antelme, *op. cit.*, p. 181.
- <sup>28</sup> *Ibid.*, p. 27.
- <sup>29</sup> *Ibid.*, p. 226.
- <sup>30</sup> *Ibid.*, p. 15.
- <sup>31</sup> Rousset, *Les jours... I, op. cit.*, p. 128.
- <sup>32</sup> Antelme, *op. cit.*, p. 193.
- <sup>33</sup> Levi, *op. cit.*, p. 112.
- <sup>34</sup> Cf. Levi, *op. cit.*, pp. 30-31; Antelme, *op. cit.*, pp. 41 y 158.
- <sup>35</sup> Levi, *op. cit.*, p. 157.
- <sup>36</sup> Antelme, *op. cit.*, p. 183.
- <sup>37</sup> Rousset, *Les jours... I, op. cit.*, p. 225.
- <sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 142-143.
- <sup>39</sup> Antelme, *op. cit.*, p. 17.
- <sup>40</sup> Rousset, *Les jours... II, op. cit.*, p. 438.
- <sup>41</sup> Cf. *ibid.*, p. 151; Levi, *op. cit.*, p. 92.
- <sup>42</sup> Antelme, *op. cit.*, p. 11.
- <sup>43</sup> Rousset, *Les jours... I, op. cit.*, p. 63.
- <sup>44</sup> Antelme, *op. cit.*, p. 45.
- <sup>45</sup> *Ibid.*, p. 71.
- <sup>46</sup> *Ibid.*, p. 72.
- <sup>47</sup> Levi, *op. cit.*, pp. 9-10.