

# Aproximación al estudio de la experiencia concentracionaria: la muerte

Natalia Peñalva Colomera<sup>1</sup>

---

## Resumen

El propósito de este escrito es plantear algunas cuestiones previas al estudio de la muerte en el campo de concentración, a saber: si la muerte es lo crucial de la experiencia concentracionaria; si hay una diferencia entre la muerte en la vida ordinaria y la muerte en el *campo* y, en caso de que la hubiera, en qué radicaría, y, por último, si podemos discernir un punto de vista «externo» de otro «interno» respecto al cual analizar la muerte —el primero se correspondería con una definición «objetiva» y el segundo lo haría con la actitud del *Häftling*.

**Palabras clave:** campo de concentración, vida ordinaria, muerte, tiempo, identidad.

**Abstract.** *Approach to a Research of concentration Experience: Death*

The purpose of this paper is to pose some questions before studying death in concentration camps, namely: whether death is the touchstone of the concentration experience; whether there is a difference between death in ordinary life and death in a camp, and if so, what it would be, and, finally, whether we can make a distinction between an «external» point of view and an «internal» one from which to analyse death —the former would correspond to an «objective» description and the latter to the *Häftling's* attitude.

**Key words:** concentration camp, ordinary life, death, time, identity.

---

## Sumario

- |  |   |
|--|---|
| 1. La muerte como <i>piedra de toque</i> de la experiencia concentracionaria | 3. El estudio de la interpretación de la muerte |
| 2. La muerte en la vida ordinaria y la muerte en el <i>campo</i>             | Bibliografía                                    |

1. Doctoranda de la Universidad del País Vasco.

## 1. La muerte como *piedra de toque* de la experiencia concentracionaria

Puede que toda experiencia en cuanto a singularidad sea difícil de abordar si se pretende extraer lo que en ella haya de común con otras experiencias similares, pero esa dificultad medra, sin duda, en el caso de la experiencia concentracionaria, pues tiene ésta ya de por sí fama de violentar al lenguaje. Así pues, forzando esta resistencia inicial, nos lanzaremos directamente a señalar alguno de sus elementos esenciales: azar, absurdo, necesidad, silencio, humillación, hambre, agotamiento, golpes, enfermedad... y, desde luego, muerte. Que el azar que ha conducido al *Häftling* al *campo* ha de ser un elemento imprescindible para entender su experiencia parece evidente, pues saber que uno ha acabado allí gracias a la suerte intensifica, cuando menos, los males a soportar. También es fácil de aceptar que la ausencia de racionalidad o, precisamente, la racionalidad pura hace de la experiencia concentracionaria todavía menos comprensible y, por tanto, más difícil de sobrellevar «Hier ist kein warum», alecciona un veterano al recién iniciado Primo Levi. Por otro lado, que lo absurdo tuviese potestad de ley —recordemos la inscripción a la entrada: «Arbeit macht Frei», cuando el objetivo era el exterminio—<sup>2</sup>, es decir, que lo absurdo, además de ser absurdo, fuese necesario, contribuía a hacer más enervante el paso por el *campo*. Tampoco podríamos prescindir a la hora de desentrañar la experiencia concentracionaria del hecho de que la razón se viese silenciada con un hambre canina, que se desterrase la compasión a causa de la encarnizada lucha por la supervivencia y que la esperanza sucumbiese ante la amenaza de que la humanidad jamás llegaría a saber sus padecimientos. Igual que no habría que prescindir del hecho de que ellos mismos constatasen que uno podía acostumbrarse a esa «vida» hasta el punto de afirmar, como hace Georges Hyvernaud, que: «la verdad es el hombre humillado»<sup>3</sup>. De la virulencia del resto de los elementos mencionados no hace falta decir nada, basta con haber visto alguna imagen de la liberación de los *campos*. Sólo queda el último de ellos: la muerte. Y si lo hemos dejado para el final es porque pretendemos defender que todos los elementos anteriores orbitan alrededor de ella o, de alguna manera, tienen peso por lo que respecta a ella.

Henry Feingold ha descrito el *campo* como una «fábrica de muerte», considerando así que la burocratización y tecnologización del mundo ha llegado hasta tal punto que incluso el exterminio de seres humanos se puede hacer de forma *rápida y rentable*:

[Auschwitz] fue también una extensión rutinaria del moderno sistema de fábricas. En lugar de producir mercancías, la materia prima eran seres humanos, y el producto final era la muerte, tantas unidades al día consignadas cuidadosamente en las tablas de producción del director<sup>4</sup>.

2. Dice uno de los supervivientes entrevistados por Lanzmann: «Ahí abajo vais a trabajar», les decían ellos. Pero, para una anciana, para un niño de pecho, para un niño de cinco años, ¿qué quiere decir trabajar? Era absurdo y, sin embargo, no había nada que hacer, nos lo creíamos» (LANZMANN (2003). *Shoah*. Madrid: Arena Libros, p. 32).
3. HYVERNAUD, G. (2004). *La piel y los huesos*. Madrid: Alianza, p. 43.
4. Citado por BAUMAN, Z. (1998). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur, p. 10.

Pero éste no era en sí el único objetivo del *campo*, aún había otro: la muerte lenta y lacerante; lo que marca la diferencia entre campos de exterminio y campo de concentración y de trabajos forzados. Y a este último fin del campo vamos a referirnos aquí, que tratamos de desentrañar la experiencia concentracionaria.

Podríamos preguntarnos por qué los elementos mencionados hacen que la muerte en el *campo* sea singular respecto a la de fuera, cuando muchos de ellos acompañan también a la muerte en la vida ordinaria: la muerte es para todos azarosa, necesaria, absurda, impone silencio... , y si pensamos en la situación de millones de personas que viven por debajo de los márgenes de pobreza, también vemos que a su muerte acompañan la humillación, el hambre, la enfermedad... La diferencia de entrada entre ambas muertes es la idea *contra natura* de la construcción de una fábrica de aniquilación para seres humanos: donde lo que estaba en juego no era la propia muerte del individuo, sino la muerte de la humanidad —*Menschlichkeit*— que había en él. Y el hecho de que el *campo* fuese creado para este fin, ha de constituir un indicio de que la concepción de la muerte intrínseca a todo ese fenómeno genocida es lo que mejor resume la experiencia concentracionaria.

## 2. La muerte en la vida ordinaria y la muerte en el *campo*

El resto de las diferencias se derivan de la anterior. En primer lugar, señalaremos la presencia de la muerte en la vida del sujeto. En el *campo* la única preocupación es esquivarla, pues está por todas partes: en el aire gris que se respira, en la sopa que a veces sabe a cadáver, en la estampa de los musulmanes, en el cuerpo menguante de uno... ; es imposible olvidarse de ella. En nuestras modernas sociedades industrializadas y democráticas, por el contrario, la preocupación por la muerte queda sepultada bajo el peso de otros problemas «más acuciantes»; nos olvidamos de nuestra muerte igual que olvidamos nuestra habitación en un *campo* cuya alambrada se extiende de un punto a otro del globo. Dice Borowski:

[...] nuestra experiencia nos había enseñado que el mundo entero era un campo de concentración: los débiles trabajan para los fuertes, y si carecen de fuerzas o de ganas para trabajar, deben elegir entre robar o morir de hambre<sup>5</sup>.

Se trata de la misma idea que encontramos en Kertész:

[...] la vida es un campo de concentración / instalado por Dios en la Tierra para los hombres / y éstos lo desarrollaron para convertirlo / en campo de exterminio para los hombres [...] / En este gran *Lager* de la vida / en este mundo miserable / de la vida suspendida hasta nuevo aviso / del ni dentro ni fuera / ni adelante ni atrás / dónde envejecemos [...]<sup>6</sup>.

5. BOROWSKI, T. (2004). *Nuestro hogar es Auschwitz*. Barcelona: Alba Editorial, p. 194.

6. KERTÉSZ, I. (2004). *Liquidación*. Barcelona: Círculo de Lectores, p. 71, 72.

No obstante, la actitud descuidada y de abandono omite el hecho de que tengamos que morir y que vivamos en una cárcel *más o menos estrecha* no es baladí. Epicuro nos advirtió acerca de la inutilidad de preguntarse por la muerte, puesto que, cuando llegue, ya no estaremos y, mientras estamos, ella no ha llegado aún. Podríamos tomar esta sentencia en el sentido de que la muerte es ajena a la vida o en el de que la vida no ha de *perder el tiempo* preocupándose por lo que no se sabe cuándo llegará ni cómo será. En cualquiera de los dos casos, se considera que la muerte no forma parte de la vida. Por el contrario, no debemos olvidar que la preocupación por la muerte puede ser también una preocupación por la vida que la precede y por las condiciones que la coartan o la intensifican.

En segundo lugar, debemos tratar la relación con el tiempo: fuera del *campo*, la preocupación por la muerte se traduce en una preocupación por el tiempo, por *cuánto* nos resta de vida, y por *qué hacer* para ocupar ese lapso, mientras se olvida uno de *cómo* vivir. Y es precisamente *cómo* se vive lo que hace que el tiempo corra en nuestro favor o en contra. Así pues, nos damos prisa para robar unos minutos al reloj, sin ser conscientes de que es nuestro tiempo, nuestra vida, quien sufre el expolio. En el *campo*, por el contrario, la proyección de futuro se ve reducida notablemente, el *cuánto* se cifra en el instante en el que se concentran todas las fuerzas para sobrevivir. El paso del tiempo se vive de otra manera, es más lento que de ordinario, su dolorosa presencia está anclada en el presente, en un presente que se hace sentir ineludiblemente en forma de punzada de hambre, de frío en los miembros, de dolor de llagas, de fiebre, de agotamiento... Pasado y futuro no pertenecen al universo concentracionario o se los expulsa, más bien, por mor de la supervivencia, pues resultan despiadados y difusos. El *qué* no deja lugar a grandes elecciones, pues no hay si quiera ocasión para descansar. El *cómo*, por su parte, queda relegado ante la cuestión de la supervivencia y ésta, a su vez, depende sobre todo del azar: «en lo que a la supervivencia se refiere», dijo Primo Levi en una entrevista con Philip Roth, «insisto sobre el hecho de que no hay una regla general, excepto la de llegar al campo en buen estado de salud y saber alemán. Al margen de esto, el resto dependía de la suerte»<sup>7</sup>. En la vida ordinaria nos olvidamos del *cómo* y nos centramos en el *qué* y en el *cuánto* vaciando en ese gesto nuestras existencias de contenido, pero contamos, no obstante, con la posibilidad de invertir estos términos. La diferencia extrema con la «vida» en el *campo* es que esta posibilidad no existe aún cuando es la más propia del ser humano. Así pues, dado que en el *campo* la muerte está más presente que de ordinario: ¿podemos llamar a su existencia «humana» si, no teniendo entre manos otra cosa que su muerte, les está vedado preguntarse por el *cómo*?

Y, en tercer lugar, la muerte, que afecta a todos sin distinción, funciona como principio nivelador —frente a las concepciones que privilegian a un conjunto de individuos sobre los demás—, pero, a la vez, concede a cada vida un valor sin parangón, puesto que cada muerte es particular, pone fin a una exis-

7. SEMPRÚN, J. (1997). *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets Editores, p. 319.

tencia concreta. En el *campo*, no obstante, si la pregunta por el *cómo* le está vedada al *Häftling*, la muerte no sería principio de nivelación ni de individuación, sino de «homogeneización», como indican las siguientes expresiones de supervivientes: «la masa anónima del campo», «somos otros», «seres sin fronteras, iguales», «pequeño montón de vidas pegadas juntas», «condenado a los demás». Sin duda, dicha homogeneización se debe a cierta reducción del ser humano a cifra inherente y a la concepción del sujeto presente en los años treinta —y que quizá aún hoy día sigue viva—, según la cual la vida de un hombre es perfectamente intercambiable por la de otro, con tal de que al final salgan las cuentas. Esta concepción entronca con la reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo llevada a cabo por el afán omnicomprendivo de la empresa científica: «los cadáveres son sólo cadáveres», dice Hyvernaud, «y hay demasiados como para calcular cuántos sueños, voluntades y tristeza, arrastraba cada uno en vida»<sup>8</sup>. Ilustremos lo anterior con dos anécdotas: la primera, la de aquella mujer que dio a luz durante el viaje, lo que ocasionó el problema de incrementar en una unidad el número de deportados que debía llegar al campo, ¿la solución?: un tiro al azar; y la segunda, la de aquella entrevistada por Lanzmann a la que se le pregunta: «¿Sabe cuántos judíos fueron exterminados ahí abajo?», y ella responde: «Una cifra con cuatro. Cuatrocientos mil, cuarenta mil...». Entonces él le asegura: «cuatrocientos mil» y ella dice orgullosa de haber andado cerca: «Sí, yo estaba segura del cuatro»<sup>9</sup>.

### 3. El estudio de la interpretación de la muerte

Parece que no sólo se cifra el tiempo de la vida del hombre, sino que, además, su propia vida es también una cifra que engrosa las páginas del voluminoso anecdotario de existencias trágicas que se ha echado al olvido. Pero, para nuestra suerte, la actitud del superviviente ante la muerte, al menos la de la mayoría de aquéllos que testimonian, es bien distinta: trata de llenar su vida de contenido rescatando sus «yo» pasados y proyectando sus «yo» futuros a diferencia del sujeto que hemos descrito y del que Remo Bodei diría lo siguiente:

Los postmodernos se habrían acostumbrado a habitar en el desierto, a vivir la experiencia de la fragmentación del tiempo y a tener la percepción clara de la distancia insalvable entre los ideales del yo y su realización. Así pues, no se plantearían la tarea de construir algo estable, sino la de permanecer en una serie de identidades provisionales, cambiantes y fluctuantes. De esta manera, sobre todo en Occidente, la movilidad —que antes era propia de grupos o pueblos marginales— la practicarían hoy las mayorías. El nomadismo se habría transformado en turismo de masas. Así, la identidad deja de ser un valor absoluto. Se asiste, en efecto, a su «adiaforización», es decir, a su devenir indiferente, como respuesta defensiva a dosis excesivas de experiencias de desarraigo<sup>10</sup>.

8. HYVERNAUD, G. (2004). *La piel y los huesos*. Madrid: Alianza, p. 114.

9. LANZMANN, C. (2003). *Shoah*. Madrid: Arena Libros, p. 99.

10. BODEI, R. (2001). *La filosofía del siglo xx*. Madrid: Alianza, p. 186.

Lejos de rendirse ante la bastedad de la experiencia que ha vivido, el superviviente es capaz de ver en la negatividad el motor del acto creativo que tanto se echa en falta hoy día. Dice Kertész:

En este país conocí la verdadera naturaleza de mis experiencias, que en un mundo más libre quizá habría permanecido oculta ante mi mirada [...]. Mucho tardará todavía mi país en reconocer quizá la importancia de la experiencia negativa y su fuerza creadora de valores<sup>11</sup>.

Después de lo que ha quedado dicho y que podemos sintetizar como sigue: el resultado de la reducción de la existencia humana, con todo lo que ella conlleva, a *nuda vida* y a cifra como consecuencia de una concepción biológico-aritmética del hombre, es la experiencia concentracionaria del absurdo de un sujeto que se preocupa por la muerte sin preocuparse por el *cómo* de su vida; en otras palabras: el resultado es la despiadada lucha por la supervivencia del animal hombre. Después de ello, decíamos, estamos ya en condiciones de defender que buscar una definición «objetiva» de la muerte a partir de estos testimonios no haría sino revertir en el nihilismo que acabamos de describir, pues lo que ha de importar no es el número de víctimas, sino sus voluntades, deseos, aspiraciones..., que se han visto truncados.

En resumen, la experiencia concentracionaria debe toda su crudeza a la banalización de la muerte como consecuencia del olvido de lo que hace que la vida humana sea plena. Así, la muerte deja de ser un acontecimiento importante, como si nos rindiésemos por fin ante su carácter necesario y en respuesta ofreciésemos una desidia altanera. No obstante, de los testimonios escritos de experiencias extremas podemos extraer un conjunto de valores que ayuden a llenar de contenido no sólo las vidas de aquéllos que sucumbieron, o las de quienes sobrevivieron, sino, sobre todo, las nuestras, la de cada uno de nosotros.

## Bibliografía

- AGAMBEN, G. (1995). «¿Qué es un campo?». *Sivila*, 1.
- AMÉRY, J. (2004). *Más allá de la culpa y la expiación: Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-textos.
- BAUMAN, Z. (1998). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.
- HYVERNAUD, G. (2004). *La piel y los huesos*. Madrid: Alianza.
- KERTÉSZ, I. (2002). *Un instante de silencio en el paredón*. Barcelona: Herder.
- (2004). *Liquidación*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- (2000). *Sin destino*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- LANZMANN, C. (2003). *Shoah*. Madrid: Arena Libros.
- LEVI, P. (2003). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik Editores.
- (2001). *La tregua*. Barcelona: Muchnik Editores.
- (2002). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik Editores.
- MATE, R. (2003). *Memoria de Auschwitz, actualidad moral y política*. Madrid: Trotta.

11. KERTÉSZ, I. (1999). *Un instante de silencio en el paredón*. Barcelona: Herder, p. 22, 26.

- SEMPRÚN, J. (1994). *L'écriture ou la vie*. Gallimard. Traducción española: (1997). *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets.
- TODOROV, T. (2002). *Memoria del bien, tentación del mal*. Barcelona: Península.
- (1997). *Facing the extreme. Moral life in the concentration camps*. Henry Holt.
- WIESEL, E. (1986). *La noche, el alba, el día*. Barcelona: Muchnik Editores.