La representación y lo imposible *

*Fethi Benslama***

Es un hecho que Primo Levi enunció ya en 1947 la necesidad de pensar la Shoá desde el punto de vista psíquico. En el prefacio de *Si esto es un hombre* (1958), declara a propósito de ese libro:

> *"No lo he escrito con intención de formular nuevos cargos, sino más bien de proporcionar documentación para un estudio sereno de algunos aspectos del alma humana".*

Lo que hay de remarcable en esta proposición no es solamente que ella sea una incitación a hacer de su testimonio un objeto de estudio, sino que formule tan temprana y tan claramente la tarea que asigna este discurso sobre los campos de concentración a aquéllos que lo reciben. No se trata de hacer el proceso del crimen, sino de instruir y de enseñar –es éste el sentido del *documentum* latino– al consignarlo a los fines del conocimiento del alma humana, lo cual se diferencia del juicio, o bien concierne a un juicio totalmente distinto al del tribunal.

Hoy en día, cuando las circunstancias del exterminio de los judíos de Europa son conocidas en su conjunto (Hilberg, R., 1991), la propuesta de Primo Levi: "...proporcionar documentación para un estudio desapasionado de algunos aspectos del alma humana", no

---

* Versión revisada y ampliada de una comunicación hecha en el Museo Memorial de los Niños de Izieu el 2 de abril de 2000, en el marco de un ciclo de conferencias titulado: "Etica de la representación", organizado por Jean-Luc Nancy. Publicado originalmente en *L'Évolution Psychiatrique* N° 66, 2001; pp. 448-66.
© 2001 Éditions scientifiques et médicales Elsevier SAS.
Traducido por Milena Leivi.
Psicoanálisis APdeBA agradece a la casa editorial Elsevier la autorización para publicar este trabajo.
** Fethi Benslama, psicoanalista, maître de conférence en la Universidad de París 7, director de los *Cahiers Intersignes;* director del "Relais" de la Ciudad Internacional Universitaria de París.

cesa de mostrar a qué demanda lancinante corresponde, dado que lo real del exterminio, aun habiendo sido ya establecido a través de su representación histórica y juzgado, no hace sino profundizar la interrogación y el desconcierto sobre sus causas y sus significaciones. Cincuenta años después, el *"Hier ist kein warum"* (Aquí, no hay ningún porqué)[1] proyecta aún sus rayos oscuros sobre la civilización, y agrega a lo impensable la angustia de la repetición, en la medida en que la crónica de los genocidios en el mundo contemporáneo nos mantiene permanentemente en la órbita del acontecimiento de la Shoá, más allá de su singularidad histórica. *"Es para creer,* como escribe Jean Améry, *que Hitler consiguió un triunfo póstumo"*. (1995)

¿Cómo podría yo, en tanto psicoanalista, recibir hoy la propuesta de Primo Levi? Para responder a la invitación del Museo Memorial de los Niños de Izieu y a la presentación de Jean-Luc Nancy titulada "La ética de la representación", he escogido tratar de fijar, a través de una reflexión acerca de los términos de esta proposición, un punto de referencia inicial y modesto sobre una cuestión inevitable, desde el momento en que se trata del alma: la de la representación en sus relaciones con el afecto y la pulsión, por una parte; y, por la otra, la de los cambios de lugar que el pensar esta cuestión implica necesariamente, desde el momento en que hay una transición entre la experiencia de los campos, el testimonio, y el proceso de pensamiento sobre esos testimonios.

Cuando se trata de hechos de la realidad humana común se puede suponer una relativa estabilidad del significado, un cierto referente compartido, la posibilidad de imaginar lo vivido por el semejante; pero la radicalidad de la situación de los campos de concentración nos confronta con fallas abismales. Recuerdo esta observación de Freud en "El malestar en la cultura" (1930):

> *"Podemos retroceder espantados frente a ciertas situaciones, como la del esclavo galeote de la Antigüedad, el campesino en la*

---

[1] Frase citada por Primo Levi en el siguiente contexto: "Y precisamente: empujado por la sed le he echado la vista encima a un gran carámbano que había por fuera de una ventana al alcance de la mano. Abrí la ventana, arranqué el carámbano, pero inmediatamente se ha acercado un tipo alto y gordo que estaba dando vueltas afuera y me lo ha arrancado brutalmente. *'Warum?'* le pregunté en mi pobre alemán. *'Hier ist kein warum'* (aquí no hay ningún porqué) me ha contestado, echándome dentro de un empujón". *Si esto es un hombre,* Op. Cit., p. 44.

Guerra de los Treinta Años, las víctimas de la Santa Inquisición, el judío que esperaba el pogrom; *podemos espantarnos todo lo que queramos, pero nos resulta imposible una compenetración empática con esas personas, imposible colegir las alteraciones que el embotamiento originario, la insensibilización progresiva, el abandono de las expectativas, modos más groseros o más finos de narcosis, han producido en la receptividad para las sensaciones de placer y displacer. Por otra parte, en el caso de una posibilidad de sufrimiento extremo, entran en actividad determinados dispositivos anímicos de protección. Me parece infecundo seguir considerando más este aspecto del problema".*

Siguiendo a Freud, existen situaciones en las cuales no hay una *Einfühlung* posible, es decir, un contacto con lo experimentado por alguien, un compartir, una puesta en común imaginaria de lo que él ha soportado, "nos resulta imposible una compenetración empática con esas personas", colocarnos por empatía en el lugar de.... Lo imposible no solamente crea un obstáculo a la transmisión de la experiencia de los campos, como lo han manifestado muchos de los sobrevivientes, sino que designa precisamente aquello que se derrumba en el universo de los campos de concentración: *un común* con los otros hombres.

Esta interrupción trastorna nuestra relación con el lenguaje, desorienta los métodos y los enunciados más firmes de nuestros saberes, y nos conduce hacia lo que Jean-Jacques Moscovitz llamó tan acertadamente *la torpeza* en el pensamiento de la Shoá. (2000) En un sentido, la torpeza es inevitable, ya que nuestra destreza circunda el mal, la nada y el sin-fondo proferidos en la terrible apóstrofe: "Aquí, no hay ningún porqué". No disponemos de palabras ni de buenas maneras para decir la destitución del porqué.

Así, la noción de "experiencia de los campos" resulta totalmente inadecuada, porque ¿cómo suponer un atravesamiento del peligro *(ex periri)* cuando se trata de exterminio? Ni siquiera en el caso de los sobrevivientes se puede hablar psíquicamente de un atravesamiento, tal como lo muestran sus testimonios y sus existencias mucho tiempo después. Los campos de exterminio no pueden dar lugar a experiencia alguna –o, en todo caso, sólo del lado nazi–, sino más bien a algo así como la *inperiencia* en la que el sujeto permanece, hasta el último momento de su vida, expuesto al peligro, afectado por la voluntad de su destrucción y por la interrupción que lo ha separado de los demás

hombres. Sucede que los afectos relacionados con esta *inperiencia,* apartados o reprimidos, agobian al sujeto y lo conducen al gesto desesperado contra el cual tanto ha luchado dentro del campo, y hacia el exterior, mediante el testimonio y el pensamiento.

Para comenzar, querría formular algunos interrogantes acerca de la ruptura o el desmoronamiento de *lo común,* y bosquejar un argumento crítico que intentaré sostener a lo largo de la larga torpeza que me caracterizará en esta conferencia:

En primer lugar, ¿a qué orden de representación pertenece el desmoronamiento de lo común en la *inperiencia* de los campos? ¿Es consciente y/o inconsciente, es representable de entrada? ¿Bajo qué condición llega a serlo?

En segundo lugar, ¿de qué esta hecha esta representación para aquél que soporta esa prueba, para aquél que la escribe y da testimonio de ella, para aquél que intenta pensarla a partir del testimonio? ¿Se puede suponer que ella circula de uno a otro de estos lugares sin pérdida, sin transformación, sin interrupción?

En tercer lugar, ¿hay que aceptar el nombrar a aquello que resulta de lo común desmoronado: "lo inhumano", "lo no-humano" o "lo a-humano", según las diferentes nomenclaturas propuestas y teorizadas por lo menos a partir de Hannah Arendt, las que buscan significar de este modo la radicalidad de una condición en la que interviene una ruptura con la categoría de lo humano? Por ejemplo, Myriam Revault d'Alonnes, siguiendo principalmente los pasos de esta autora, ha sostenido la idea de que la pertenencia al género humano estaría condicionada por el reconocimiento imaginario del semejante, y que si este imaginario llegara a interrumpirse en lo concerniente a alguien, resultaría de ello que su pertenencia a la especie humana le sería arrebatada. Esta formulación es casi una cita de la conclusión de un artículo reciente, cuyo título es suficientemente explícito: "A la prueba de los campos: la imaginación del semejante"(1999). La autora llega a conferir a esta orientación un estatuto epistémico en filosofía:

> *"Convendría seguir, a través de un cierto número de textos decisivos de la historia de la filosofía, el hilo rojo de este reconocimiento imaginario del semejante, aprehendido como condición de la pertenencia a la especie humana"*. (1999, p. 563)

Es cierto que, siguiendo a Freud, aquello que aparece como

Einfühlung, "imposible" designa adecuadamente la relación imaginaria con el otro que está censurada por un real que lo separa de sus semejantes, creando *una discordancia* inconmensurable con los otros hombres.

El problema es que si fundamos el concepto de hombre, o de inclusión en la humanidad, sobre una consistencia imaginaria sin más ni más –algo que Freud jamás pretendió–, resultan de ello consecuencias de una gravedad extrema, que nos arrastran a confusiones con efectos desastrosos.

No hay necesidad de demostrar que lo imaginario es constitutivo del sujeto; pero ¿estamos autorizados por ello a reducir su pertenencia a la humanidad o a la especie humana al registro imaginario? *¿La interrupción de la relación imaginaria con el otro lo excluye de la misma categoría que uno mismo?*

¿No es acaso debido a que los nazis han reducido al hombre a una formación imaginaria que han tratado de destruirlo en los judíos y de remodelarlo a través de ellos mismos como raza pura? Que esta imaginarización del hombre haya producido además una destrucción real, tampoco tenemos ninguna duda a este respecto; pero si suscribimos el enunciado de que los hombres de los campos se han tornado *no-hombres,* entonces la destrucción de la que fueron objeto confirma y realiza el imaginario nazi del hombre.

Se impone pues una clarificación en lo concerniente a la representación de la Shoá con relación a lo que se enuncia como *no-humano, a-humano, inhumano.*

Cuando decimos que los hombres deportados, exterminados o sobrevivientes han sufrido, a la vez, una destrucción física y una negación de su cualidad de hombres, que han padecido una interrupción de la relación con el semejante en la civilización y que esta crueldad extrema ha estremecido en ellos la identidad humana, permanecemos en el registro de lo que podríamos llamar *la ruptura discordancial* en la representación del hombre, tomando en préstamo a Damourette y Pichon (1970) la noción de "discordancia", cuando ellos estudian las dos formas de negación de la lengua francesa. Esta negación se emplea, en efecto, en proposiciones regidas por verbos que expresan el temor y el impedimento. Ahora bien, no es éste el caso de las teorizaciones que acabo de criticar, ya que ellas apuntan más bien a producir *lo forclusivo,* que es la segunda negación, por medio de la cual se excluye un hecho de la realidad. Estas teorías piensan aquello que tuvo lugar en los campos de concentración como *forclusión de lo*

humano en el hombre. El autor que ha llegado sin duda más lejos en este sentido es Giorgio Agamben en el ensayo titulado: *Lo que queda de Auschwitz.* (1999) Volveremos sobre esto más adelante.

Para que una forclusión tal sea posible, sería necesario que la identidad humana de alguien se hallara ubicada en él como si él fuera un lugar, y que fuera posible desalojar*la* de ese lugar y empujar*la* al exterior (fuera de). Sin embargo, cuando se dice que un hombre es un hombre, tal como se dice que A es A, interviene un tercer término: *es*. Como lo ha mostrado Emile Benvéniste, incluso cuando en una lengua no existe el verbo ser, su función está marcada ya sea por una cópula, ya sea por una pausa, es decir, por una distancia, un espaciamiento, una *falta* que es, a la vez, identidad y diferencia, la una en la otra (Benveniste, E., 1966). Esto es lo que él llama el proceso de "coexistencia dialéctica". Este tercer término, en el cual está anclada la relación de identidad y de diferencia de un hombre con respecto a la humanidad y a los otros hombres, está en lo más íntimo de cada uno y es constitutivo del sujeto en tanto tal. Ahora bien, este anclaje escapa a la captura por sí mismo y por el otro, porque no es ni simplemente imaginario ni real, sino relación entre estos registros que excede la influencia de lo simbólico. La función del nombre propio lo muestra suficientemente, ya que la inclusión de un hombre en el lenguaje ciertamente lo designa, pero no como un "Aquí está el hombre" *(Ecce homo)* que lo entrega a la crucifixión; esa inclusión también lo borra y lo sustrae de lo real. Es esto lo que permite a Ulises presentarse como "Nadie"[2] para escapar de ser capturado por el cíclope. La ecuación de esta escapatoria está compuesta por el nombre, el cuerpo y la persona, que es una instancia a la vez de afirmación y de negación: hay alguien y no lo hay. "Hay no hay" es el juego que se ha vuelto posible por el distanciamiento de Ulises entre él mismo y él mismo. Entre él mismo (lo real), su nombre (lo simbólico) y su representación (lo imaginario). La bestia del ojo único fue engañada porque ella desconoce la falta que permite el juego del significante entre algo y nada. A la inversa, el hombre *se identifica* con este proceso de afirmación y de negación en el juego de la identidad y de la diferencia, y es esta identificación lo que le abre la escapatoria mediante la cual él se desvanece para sí mismo y para el otro.

---

[2] En francés, el término *Personne,* de acuerdo con el contexto y la utilización en una frase, se traduce ya sea por *"persona"* o por *"nadie"* (T).

Lo que también escapa a la localización, a la inclusión o a la determinación en un registro, es aquello contra lo que se ensaña siempre la crueldad más extrema. Desde este punto de vista, si la Shoá ha sido "la solución final a la cuestión judía", según la terminología nazi, ello se debe a que la teoría que la preparó se fundaba en la idea de que los judíos, contrariamente a las demás razas, no tenían una *Gestalt* o un tipo determinado, y eran de este modo capaces de apropiarse de todos los tipos, de confundirse en el seno de todos los pueblos (Lacoue-Labarthe, 1991). Esta es la razón por la cual era necesario fijarlos dentro de un cuerpo-tipo para poder darles caza.

> *"El judío reside siempre en nosotros. Pero resulta más fácil combatirlo bajo su forma corporal que bajo la forma de un demonio invisible, explicaba Hitler"* (Rausching, H., 1979).

La tentativa de aprehender *lo inaprehensible* de un hombre o de un grupo: así podría definirse *la captura perversa,* que es el acto de perversión más loco y más destructivo, ya que no se satisface con el asesinato de alguien, sino que apunta a dominar la *nada* a través su cuerpo. A reducir a nada la falta que lo ha constituido, a pesar de que eso sea imposible. Auschwitz fue la puesta en práctica, a escala industrial, de esta tentativa de destrucción.

Tentativa, pero no realización, ya que lo que los nazis destruían no era la humanidad de los judíos sino la imagen de una humanidad judía reducida a su propio imaginario proyectado sobre los judíos reales, devenidos soportes de esta imagen. La locura nazi del exterminio reside en la precipitación en lo real de esta reducción imaginaria, a fin de realizar "lo judío" de acuerdo a su imagen, que no es sino la imagen en negativo del propio hombre nazi.[3]

Es por intermedio del testigo que accedemos a *la representación*

[3] Esto aparece claramente en el discurso nazi. Ver a este respecto el diario de Victor Klemperer. El escribe, por ejemplo: "el judío es el hombre más importante en el Estado de Hitler: es la cabeza de turco y el chivo expiatorio más popular, el adversario más notorio, el denominador común más evidente, el broche más sólido que reagrupa los factores más variados. Si el Führer hubiera realmente tenido éxito en destruir a todos los judíos, de acuerdo con sus aspiraciones, habría estado obligado a inventarlos de nuevo, ya que sin el diablo judío –sobre los paneles de las SA se leía: 'aquél que no conoce al judío no conoce al diablo'–, sin el tenebroso judío, no habría jamás existido la figura luminosa del germano nórdico" (Klemperer,V., 1996, p. 231).

de la captura perversa, de su posibilidad y de su imposibilidad. Más aún que aquellos que perecieron, el testigo sobreviviente de los campos fue sin duda el más expuesto a esta tentativa, por más de una razón. Es a él a quien la noción de *inperiencia* se aplicaría en toda su amplitud de duración y de variación en la puesta a prueba: estuvo expuesto al peligro de exterminio, se expuso a la necesidad extrema de sobrevivir y se expone a la conmoción provocada por su acto de testimoniar, de donde deriva *el reverso testimonial.* Llamemos así a aquello que desgarra a un hombre cuando emprende la tarea de deshacer los procedimientos defensivos que ha estado obligado a adoptar para sobrevivir, y que trata de sustraerse esforzadamente de la inmanencia vital mediante la palabra a fin de recuperar la significancia anonadada por la destitución del porqué. El *épos* que él teje en el acto mismo de su testimonio amenaza entonces con sumirlo en un estado de estupor, como si el redespliegue de *lo inaprehensible* humano en todas sus dimensiones hiciera vacilar infinitamente al sobreviviente.

La representación a la que nos da acceso el testigo no es entonces la representación de una cosa, de un momento o de una exposición única y de una sola pieza, sino que está compuesta de tiempos, estratos de memoria y niveles de elaboración diversos, suplementados sin cesar por sus efectos. Evidentemente de lo que se trata es de un trabajo de la representación, que no busca solamente transmitir un contenido, comunicar un mensaje sobre la crueldad humana, sino que dice de qué manera ha sido obra de *representancia,* en el sentido del lugar donde el psicoanálisis ve una exigencia esencial para mantener el psiquismo con vida, en correlación con el cuerpo de las pulsiones y de las emociones. El testimonio no es una representación de la crueldad, sino que testimonia acerca de la *representancia* enfrentada a la prueba de una crueldad cuya destructividad va más allá del asesinato y apunta al espacio de juego entre la presencia y la ausencia, entre la vida y la muerte.

Por ejemplo: salvaguardar la vida psíquica puede exigir que, en situaciones de amenaza o de peligro de muerte, el sujeto se vea llevado a reprimir el afecto, a desplazarlo o a transformarlo, y ello de una forma tanto más crucial cuanto más importante ha sido la carga de este afecto. No resulta difícil pensar que en los campos de concentración el sujeto se ve afectado por un odio destructivo, masivo y permanente. Ello implica que, para sobrevivir, debe escapar de allí, preservándose de la identificación con la víctima y con el

desecho que se querría que él fuera. Esto es lo que Robert Antelme subraya en *La especie humana* a través del enunciado:

> *"Nunca nadie se volverá aquí su propio SS para sí mismo"* (Antelme, R., 1957).

Pero, por otro lado, la tarea de la autoconservación lo obliga a permanecer lo más cerca posible de este odio, a investir en forma permanente la representación de sí mismo como "matable", en la inminencia de su liquidación, a fin de poder encontrar permanentemente la vía de escape. Esto significa que aquello que le es dado a cualquiera en la vida corriente, el poder distraerse de su destino mortal, es algo que el deportado no se puede permitir. Se comprende entonces que el testimonio sobre esta situación no puede ser una simple convocatoria de inscripciones de memoria, sino una elaboración donde el sujeto es llamado a remodelar dolorosamente un funcionamiento psíquico de supervivencia, remodelación en la que podrá admitir los afectos reprimidos, o modificados en función de tareas arcaicas ligadas a las pulsiones de autoconservación. Puede entonces alejarse de sí mismo y tornarse extraño a su propia vida.

En un sentido, el testimonio abre para el sobreviviente una otra tarea, la de sobrevivir a su propia supervivencia. Robert Antelme, al regresar del campo de concentración, escribe a Dionys Mascolo:

> *"Haber podido dejar salir palabras que apenas estaban formadas y que, en cualquier caso, eran muy jóvenes, que solamente se modelaban en mi aliento, eso, ¿entiendes?, esa felicidad me ha herido definitivamente"* (Mascolo, D., 1987).

El sobreviviente es, entonces, herido por su testimonio, tal vez por el alumbramiento de una palabra que llega como una represalia por haber estado retenida en lo más cercano de la preocupación vital, o bien por el impulso incisivo de las palabras que reencuentran la negación y la retractación, el derecho a la muerte, acordado por el lenguaje, que el verdugo tornó imposible.

Si, tal como nos invita Jean-Luc Nancy (2000), debemos pasar por el análisis de las condiciones de una representación de la Shoá, eso no sería entonces sólo para medirla con la vara de la metafísica de la representación y de su sujeto, entendido como sujeto de la conciencia productor de una memoria voluntaria, sino para introducir la comple-

jidad del punto de vista psicoanalítico, donde la representación no es el receptáculo del objeto ausente sino un componente dentro de un dispositivo con múltiples lugares, niveles y sistemas de inscripción. La representación en el aparato anímico freudiano no puede ser abordada sin el afecto, sin la pulsión de la cual ella es expresión, sin la especificación de mecanismos como la represión y la desmentida, sin la distinción entre representación de palabra y representación de cosa; dicho de otra manera, sin la diferencia consciente, preconsciente, inconsciente y, sobre todo, sin tomar en consideración la función de *representancia* en tanto que trabajo impuesto a lo psíquico por la pulsión. Una ética de la representación de la Shoá consistiría entonces, desde el punto de vista del psicoanálisis, en poner a la prueba de esos sistemas de escritura del alma aquello que es dicho y relatado sobre la destrucción de los hombres (Borgel, M. y otros, 1999).

Bruno Bettelheim abrió el camino, a partir de 1943, con un artículo titulado: "Comportamiento individual y comportamiento de masa en situaciones extremas" (Bettelheim, B., 1943). Deportado él mismo en Dachau y Buchenwald, B. Bettelheim vivió las transformaciones psíquicas que impone la condición del campo y extrajo de ellas un modelo para su análisis del autismo infantil, desarrollado principalmente en su libro *La fortaleza vacía* (Bettelheim, B., 1969). Este modelo se basa en la noción de "situación extrema", que culmina en una comparación entre aquél que ha sido llamado en los campos "musulmán" –volveré sobre este punto más adelante– y el niño autista. Este modelo clínico, que supone que uno (el "musulmán") habría padecido desde el exterior lo que el otro (el autista) habría vivido precozmente desde el interior, tiene de todos modos sus límites, en diversos aspectos. En primer lugar porque, en un caso, el aparato psíquico está ya constituido, y la violencia concentracionaria lo estremece y lo confronta a los límites de lo posible, en tanto que en el niño autista este aparato no ha podido formarse más que parcialmente, en todo caso sin poder integrar ciertas funciones y procesos de elaboración normales. A menos que se considere que, en el caso de aquél que es llamado "musulmán", hay no sólo un abandono de las investiduras del narcisismo secundario, no sólo una regresión hacia las investiduras del narcisismo primario, es decir del tipo pre-objetal, ligado a una focalización sobre el objeto de necesidad, sino también una regresión del propio aparato anímico, de modo que el mismo no puede ya admitir la *representancia*.[4] *Otro límite se vincula con el hecho de que este modelo psicogenético no toma en cuenta la*

dimensión política en juego en la destrucción de los campos. Sin embargo, se trata allí de uno de los puntos decisivos atacados por el dispositivo concentracionario, ya que anonada la garantía dada por la colectividad al narcisismo individual, correlativo de las identificaciones originarias.[5] En definitiva: este modelo, fundado sobre la patología del autismo y de las psicosis infantiles, es insuficiente para pensar la supervivencia o, como lo dice Bruno Bettelheim, el hecho de "seguir siendo un ser humano".

Lo que Primo Levi llama "documento" es entonces un lugar de elaboración intensa de la supervivencia, con consecuencias imprevisibles para el testigo. En un trabajo sobre el proceso testimonial, Régine Waintrater (2000), que asistió a testimonios de sobrevivientes e interrogó a testigos sobre los efectos de sus testimonios, ha mostrado de qué manera el testigo debe efectuar un trabajo doloroso e intenso, consistente en tratar de suplir una carencia de lo figurable y en conseguir que aquello que sucedió pueda ser pensado como habiéndole sucedido a él mismo y no a un otro. Charlotte Delbo dice:

> *"Todo lo que le ha sucedido a esta otra, aquélla de Auschwitz, no me toca a mí ahora, no me concierne; hasta ese punto están separadas la memoria profunda y la memoria ordinaria"* (Waintrater, R., 2000).

Es como si la destructividad del campo y el esfuerzo de supervivencia hubieran escindido al sujeto en varias personas, y el proceso testimonial consistiera en conseguir que ellas se identifiquen nuevamente las unas con las otras o, por lo menos, que no se ignoren en su desgarramiento. Podría decirse aquí que la lucha por la supervivencia tiene como consecuencia en la Shoá el estallido del sujeto de la representación. Este estallido, saludable para la supervivencia, la desidentificación que conlleva y que salva al sujeto al permitirle atribuir a un otro él-mismo aquello que él vivió e hizo, puede tornarse

---

[4] Géraldine Cerf de Dudzeele va aún más lejos, puesto que escribe: "En los 'musulmanes', esta correlación entre lo anímico [lo psíquico] y lo corporal está destruida; el cuerpo se vuelve un espacio fuera de la psique." Géraldine Cerf de Dudzeele, "Mantenerse con vida en la barbarie humana" (Borgel, M. y otros, 1999, p. 117).

[5] Nathalie Zaltzman ha centrado especialmente alrededor de esta problemática sus desarrollos sobre la destrucción y la resistencia del hombre en los campos (Borgel, M. y otros, 1999).

en drama en el momento del testimonio, si en ese proceso le ocurre que reencuentra aquello que él ha evitado o rechazado de sí mismo. Régine Waintrater escribe:

> *"Testimoniar es arriesgar una nueva versión de su historia, mediante un ordenamiento desconocido, a veces extraño, que amenaza el ordenamiento traumático. El riesgo para el testigo consiste aquí en hacerse informar por sí mismo y en redescubrir lo que él ha intentado, y a menudo conseguido, encerrar en un rincón de su memoria, donde nadie, ni siquiera él mismo, ha penetrado jamás. La violencia de la reunificación reside en esta operación de ligadura y en el peligro al que se expone el testigo de condenarse él mismo, mostrándose incapaz de tener hacia sí mismo una mirada de 'aflicción' y de piedad"* (Waintrater, R., 2000).

Tal vez se comprenda aquí el riesgo de aquello que Primo Levi llamó "un estudio desapasionado".

No hay entonces continuidad o acuerdo asegurados entre sobrevivir y testimoniar. Por otra parte, no todos los sobrevivientes testimonian. El testimonio puede por cierto ser el momento de una elaboración del trauma que constituyó la supervivencia, que se lleva a cabo en el hecho de dirigirse al otro, a aquél que vendrá a leer y a estudiar el testimonio, a quien se podría llamar "el viviente". *El viviente* sería un lugar supuesto por el testigo donde su documento se abrirá a una otra verdad, la verdad de fuera de los campos, donde va a encontrarse con el sentido de los otros, los que están en el mundo. Pero el viviente [6] no ha visto ni vivido el franqueamiento de los límites que el sobreviviente ha experimentado. Hay en él inocencia, ingenuidad e incluso ceguera en lo referente a la ingeniosidad de la crueldad y de su perversión. También es para el testigo un interlocutor necesario pero muy difícil de alcanzar, tan infranqueable parece la distancia que hay entre el mundo y el inmundo de la Shoá. Como también lo subraya Primo Levi, el testigo debe enfrentar lo inimaginable para el otro a fin de poder transmitirle algo. El relata un sueño

[6] Pienso aquí en la película de Claude Lanzmann titulada *Un viviente que pasa,* donde se trata de una entrevista con Maurice Rossel, delegado del Comité Internacional de la Cruz Roja, que va a Auschwitz en 1943, inspecciona el "ghetto modelo" de Theresienstadt en junio de 1944 y no ve nada del exterminio en curso.

que tuvo hacia el fin de su detención, donde les habla a sus allegados acerca de lo que le ha sucedido y se da cuenta de que no lo escuchan.

Hay para el testigo, en el esfuerzo mismo de transmitir, una traumaticidad del testimonio, tal vez no sólo debida a la incredulidad del otro, sino también porque el sobreviviente, en el curso de la elaboración, al recibir de aquél a quien la destina su propia representación en forma invertida, va a comprender la desmesura de lo que sucedió, y comenzará a entrever que sobrevivir no es el triunfo de la vida sino hacer frente a un desastre futuro.

Se abre aquí otra problemática, completamente crucial: la de la transmisión de la memoria del genocidio a las siguientes generaciones, eso que Janine Altounian ha llamado *la supervivencia.* He aquí cómo lo define la autora desde el inicio de su libro:

> *"Se podría llamar 'supervivencia' a la estrategia inconsciente que los sobrevivientes de una catástrofe colectiva y sus descendientes ponen recíprocamente en juego para reconstruir sobre pilotes las bases precarias de una vida posible entre los "normalmente" vivientes del mundo en el que ellos han fracasado"* (Altounian, J., 2000).

Es que el genocida deja mediante su acto misivas genealógicas psíquicamente destructivas de la *representancia,* que van a operar sobre varias generaciones, con tantos más estragos en la medida en que ha habido negación, silencio o borramiento de la destrucción y de sus responsables. Lo irrepresentable transporta entonces el accionar de la crueldad más allá de su acción. Es por ello que Pierre Fédida escribe que el asesinato que apunta al *génos* es

> *"...un crimen que lleva en sí mismo la insigne perversidad diabólica de poder perpetuarse de generación en generación, del cual nunca se podrá reconstruir el evento ni reconstituir lo que estuvo en cuestión"* (Altounian, J., 2000).

Si la Shoá hace vacilar la *representancia,* es prioritariamente en torno a la cuestión de la destrucción del hombre y de su supervivencia, bajo la pregunta: ¿cómo puede el hombre resistir a su destrucción, hasta qué punto puede seguir siendo hombre, deja acaso de serlo, de dónde proviene esta posibilidad y esta imposibilidad, y qué quiere decir un hombre devenido "no-hombre"? Los títulos mismos

de los libros de Robert Antelme: *La especie humana* (1957) y de Primo Levi: *Si esto es un hombre,* indican la centralidad de esta vacilación, que una frase de Maurice Blanchot, reflexionando sobre el libro de Robert Antelme, concentra en esta fórmula hiperbólica del hombre *"destructible, indestructible":*

> *"El hombre es lo indestructible", escribe, "y, sin embargo, puede ser destruido..." y agrega "Creo que el libro de Robert Antelme nos ayuda a avanzar en este saber. Pero hay que comprender bien lo que un conocimiento tal tiene de pesado. Que el hombre pueda ser destruido no es por cierto algo tranquilizador; pero que, a pesar de ello y a causa de ello, en este movimiento mismo, el hombre sigue siendo lo indestructible, he aquí lo que resulta verdaderamente abrumador, porque ya no tenemos ninguna chance de vernos jamás desembarazados de nosotros mismos ni de nuestra responsabilidad"* (Blanchot, M., 1996).

Una frase de *La especie humana* indica claramente la posición de su autor:

> *"[el verdugo] puede matar a un hombre, pero no puede transformarlo en otra cosa"* (Antelme, R., 1957, p. 230).

Afirma, pues, que la salida de la especie humana es *imposible,* tanto del lado de la víctima como del verdugo.

> *"Pero no hay ambigüedad", escribe, "seguimos siendo hombres, no terminaremos sino siendo hombres... Es porque somos hombres como ellos que los SS serán en definitiva impotentes ante nosotros..."*

Robert Antelme hace de la pertenencia a la especie humana un irrevocable, que permanece como la única posibilidad ética y política de resistir a aquéllos que se ven tentados por un forzamiento de lo imposible. La especie humana designa un término medio que nadie puede borrar del cuerpo, de la memoria, del ser del otro y del propio, aun cuando se puedan alcanzar por cierto grados extremos de la destrucción de un hombre. De allí la necesidad de pensar al mismo tiempo lo indestructible y lo destructible sin dialectizarlos, porque aquí no podría haber síntesis. La representación vacila entonces, ya que la

hipérbole, en tanto que coexistencia de los contrarios, supone un movimiento sin detención, sin resolución, o en una pausa temporaria que estalla inmediatamente en una inversión de la situación. (Se podría mostrar que el funcionamiento del aparato anímico freudiano corresponde totalmente a esta hipérbole).

Todos los testimonios de los que disponemos sobre los campos, y el de Primo Levi en primer lugar, muestran hasta qué punto algunos pueden soportar lo insoportable y sobrevivir, esforzándose por conquistar sin cesar la posibilidad "de seguir siendo hombre"; pero también muestran cómo en otros la resistencia se quiebra muy rápidamente y cómo pasan del lado de lo que los sobrevivientes consideran como el paso de la frontera de lo humano, inclusive como una oscilación del lado "no-hombre". Aquél que cesa de luchar y entra en la zona de la muerte de su viviente, aquél que se abandona finalmente a la voluntad del verdugo, este *anti-sobreviviente,* ha sido llamado en la jerga de los campos de concentración con el nombre de "musulmán".

El apodado "musulmán" designa entonces una extremidad en la representación de la destrucción, un extremo que genera horror entre aquéllos que han elegido sobrevivir y testimoniar, porque los amenaza directamente por su sumisión total a la lógica concentracionaria, a la que ellos mismos intentan oponerse sin cesar, teniendo en cuenta en forma permanente su funcionamiento implacable. No se puede entonces interrogar la representación de la Shoá sin preguntarse sobre lo que fue llamado "musulmán", ya que mediante este nombre fue nombrado el fin del hombre en los campos.

Si numerosos trabajos sobre los testimonios acerca de los campos han evocado de manera esporádica lo que yo no me atrevo a llamar "la figura del musulmán", porque es lo que ha venido a designar al hombre que no tiene más figura, a partir del ensayo de Bruno Bettelheim, que hace del "musulmán" un autista por fuera y del autista "un musulmán" del interior, no ha habido, que yo sepa, trabajos de reflexión consagrados a esta cuestión, a lo que esta denominación recubre y acarrea como representación de los límites del hombre en los campos y más allá.

El ensayo de Giorgio Agamben: *Lo que queda de Auschwitz* es, entonces, el primer trabajo importante después del de Bruno Bettelheim; en todo caso, es el primer ensayo filosófico que no solamente consagra a este tema la parte central de su libro, sino que, sobre todo, se propone hacer de él el paradigma con la intención de

acceder a una nueva tierra ética *(terra ethica*, dice él exactamente, p. 71), que él denomina el *muselmannland,* de la que Primo Levi habría sido el agrimensor y cartógrafo.

La óptica desde la que abordaré el ensayo de Giorgio Agamben será esencialmente crítica sobre este punto preciso del llamado "musulmán", lo que dejará necesariamente en la sombra muchos aspectos de una reflexión que intenta abrir un camino muy difícil en una región ardua pero de la mayor importancia, teniendo en cuenta las implicancias que ya he subrayado. Este ensayo se sitúa también en la prolongación de *Homo sacer,* libro que ha intentado anudar numerosos hilos de la investigación filosófica contemporánea sobre la vida humana y lo político. Su recorrido interesa particularmente a los psicoanalistas, que por otra parte le han dado, según mis lecturas, una buena recepción.

Comenzaré ante todo por una cuestión previa: ¿es tan cierto como lo hace pensar Giorgio Agamben que lo que llamaré de aquí en adelante, a falta de una mejor denominación, el motivo del "musulmán", ocupa un lugar tan central en el testimonio y las reflexiones de Primo Levi sobre los campos? Quiero remarcar, de una vez por todas, que en mi discurso el término "musulmán" será siempre utilizado entre comillas, lo que Giorgio Agamben no hace a todo lo largo de esta obra, sin explicarse sobre este uso, en tanto que Primo Levi introduce esta reserva necesaria en cuanto al fondo de la cuestión que nos interesa aquí, la de una negación forclusiva de lo humano en el hombre.

En *Si esto es un hombre,* Primo Levi no consagra más que algunos pasajes al motivo del "musulmán", especialmente los pasajes del capítulo 9 titulado "Los elegidos y los condenados".[7] Comienza con una nota a pie de página que dice:

> *"Con el término Muselmann,[8] ignoro por qué razón, los veteranos del campo designaban a los débiles, los ineptos, los destinados a la selección"* (Levi, P., 1958, p. 151).

¿Qué dice él en este pasaje, que es el principal en relación con este tema? Que se trata de una masa de hombres, la más importante en

[7] En la versión española: "Los hundidos y los salvados" (T).

[8] En el texto francés citado por F. Benslama el término "Musulmán" aparece entre comillas; en la versión española del libro de Primo Levi ello no ocurre (T).

número, que no consigue adaptarse a la dura ley del campo, que se deja ir a la desintegración sin organizarse, sin luchar, en una soledad y una obediencia que facilita su rápido exterminio. Lo que Primo Levi emprende a este nivel es esencialmente la descripción y la presentación de la imagen de lo que él conserva como recuerdo del hombre abandonado por sí mismo y por los otros, de una manera irremediable y sin apelación, porque se somete a la ley y al terrible orden del campo.

El momento en el que Primo Levi sale de la descripción propiamente dicha y en el que se dirige hacia consideraciones de una naturaleza diferente, digamos metafísica, es cuando escribe:

> *"...no-hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla"* (Levi, P., 1958, p. 155).

Hombres no-hombres, vivientes no-vivientes, muertos no-muertos, vacíos, aislados, sin pensamiento: lo que estos términos nombran bajo el motivo del "musulmán" es la ausencia, es la presencia de una ausencia viviente, hombres ausentados de ellos mismos, de los otros, del mundo o más bien del fuera-del-mundo, si no es que han arribado al inmundo. El hombre es capaz de ausencia, y es por eso que es capaz de presencia, de presentación y de representación. Pero esta capacidad no es solamente del orden del ausentamiento voluntario, es también la posibilidad de un desmoronamiento de la presencia, de su presencia ante sí mismo y ante el mundo. La presencia es destruida en esos hombres a los que se llama "musulmanes", y Primo Levi formula esta destrucción bajo la forma de la retirada de lo divino: "apagada en ellos la llama divina". Se trata allí, sin ningún rodeo, de un *topos* teológico clásico, de la retirada de la presencia. Estos hombres, ¿han cesado por ello de ser hombres? ¿Qué es entonces cesar de ser hombre?

Esta pregunta, a la vez simple y terrible, es la pregunta sobre la que se basa el ensayo de Giorgio Agamben y, sin embargo, es la pregunta que será eludida e impedida por el motivo del "musulmán", en la medida que este motivo va a quedar encerrado en lo impensado; más aún, va a permitir preservar bajo hipnosis la pregunta y servir para representar la presencia plena y espesa del "no-hombre", la realiza-

ción completa, la encarnación de un más-allá de lo humano, producido por el campo a través del llamado "musulmán".

Primo Levi habla de "no-hombre", al igual que otros testigos de los campos nazis, que utilizan esta expresión u otras tales como "inhumano" o "deshumanización", etc. Estos términos son utilizados por testigos que describen cómo han sobrevivido en el odio y el sufrimiento extremos y cómo, para sobrevivir, han debido defenderse de la tentación de dejarse ir, han tenido que movilizar en ellos el narcisismo primario, tan poderosamente ligado a la auto-conservación, enfrentar la recusación de su humanidad organizada por los nazis y han debido por ello rechazar, tanto en ellos como en otros semejantes, lo que podría arrastrarlos hacia su pérdida. Tales términos designan el movimiento de una desidentificación violenta con otros semejantes, o con una parte de sí mismos que se deja perecer, para poder mantener la identificación con otros o con una parte de sí que quiere conservarse con vida. "No-hombre" sería, en este sentido, el "no" al hombre que permitiría que se consume en él la obra de exterminio de los campos. Es la palabra que dice "no" a la destrucción proveniente de tan cerca, el grito que quiere rechazar lo que se aproxima desde fuera o desde dentro, que es en todo sentido semejante a sí mismo, para arrastrarlo hacia el anonadamiento. Se podría decir, retomando una expresión de Robert Antelme, que es el "no" del hombre al hombre que va a convertirse en "su propio SS para sí mismo".

El problema, en este nivel, es el del pasaje del plano de la *inperiencia* al del pensamiento. ¿En qué condición pueden las palabras que han dicho el horror visceral transformarse en conceptos filosóficos? Dicho de otro modo: ¿puede "el viviente" hacer de las palabras de supervivencia del testigo las palabras de un pensamiento, sin prestar atención al cambio de lugar, de contexto y de mundo que ello supone?

De hecho, el motivo del "musulmán" va a permitir eludir esta cuestión y extraer la expresión "no-hombre" de la connotación hacia la denotación, es decir, la designación absoluta. Esto es lo que explica la utilización del término "musulmán" sin comillas. Porque aligerado del lastre de esta reserva o de esta advertencia de que se trata de un uso trópico, el sobrenombre se transforma en nombre, para aportar el valor determinativo y performativo de una presencia del "no-hombre" en la realidad. Ciertamente, habrá que llegar a plantear la cuestión de la relación del sobrenombre con la supervivencia. ("[...]

(es así como) los veteranos del campo designaban [9] [...]", dice Primo Levi).

Leamos el enunciado con el cual Giorgio Agamben declara su tesis:

> *"Auschwitz es el teatro de una experimentación siempre impensada en la cual, más allá de la vida y la muerte, el judío se transforma en musulmán, el hombre en no-hombre"* (1999, p. 53-54).

Esta proposición general, que extiende a todos los judíos de los campos una transformación industrial, va entonces a abrir una serie de variaciones del mismo tema:

> – *"El musulmán es no sólo o no tanto un límite entre la vida y la muerte; señala, más bien, el umbral entre el hombre y el no-hombre"* (p. 56).

> – *"Hay, pues, un punto en el que, a pesar de mantener la apariencia de hombre, el hombre deja de ser humano. Ese punto es el musulmán, y el campo es su lugar por excelencia"* (p. 56).

> – *"El musulmán [...] es verdaderamente la larva que nuestra memoria no consigue sepultar, es a lo que no podemos decir adiós y con lo que hemos de confrontarnos de forma obligada"* (p. 84-85).

> – *"El musulmán es el no-hombre que se presenta obstinadamente como hombre y lo humano que es imposible disociar de lo inhumano"* (p. 85).

> – *"Lo que está en juego en la 'situación extrema' es, pues, 'seguir siendo o no un ser humano', convertirse o no en un musulmán"* (p. 56).

> – *"El musulmán se convierte a sus ojos en una improbable y monstruosa máquina biológica, privada no sólo de toda conciencia moral sino incluso de sensibilidad y de estímulos nerviosos"* (p. 58).

---

[9] *Surnommaient,* sobrenombraban, en el texto francés (T).

Interpretando a Bruno Bettelheim, Giorgio Agamben escribe:

> *"El musulmán es, pues, para Bettelheim, el que ha abdicado del margen irrenunciable de libertad y ha perdido en consecuencia cualquier resto de vida afectiva o de humanidad. Este paso más allá del 'punto de no retorno' es una experiencia tan turbadora, se hace hasta tal punto, para el autor, una divisoria moral entre lo humano y lo no-humano, que quita al testigo no sólo cualquier sentimiento de piedad sino también la lucidez, y le induce a confundir lo que en ningún caso debería ser confundido. Así Höss, el comandante de Auschwitz ajusticiado en Polonia en 1947, se transforma para él en una especie de musulmán 'bien alimentado y bien vestido'"* (p. 58).

Este pasaje es interesante, ya que Giorgio Agamben va a destacar en los escritos de Bruno Bettelheim el exceso que resulta de la utilización de las palabras del testigo sobreviviente del registro connotativo al denotativo, hasta el punto en que la víctima y el verdugo son designados con el mismo nombre. Y es verdad que hoy en día nadie diría que un autista es no-hombre. Pero de aquello que ha sido observado en Bruno Bettelheim no se extraerán las consecuencias en todos los desarrollos que seguirán.

De hecho, la tesis subyacente de Giorgio Agamben apunta a establecer que el "musulmán" es el prototipo de una trasformación propia de la época moderna, experimentada en *avant-première* en los laboratorios de los campos con el fin de producir al hombre esencialmente biológico. Así, él escribe a propósito de los campos:

> *"No son sólo el lugar de la muerte y del exterminio, sino también, y sobre todo, el lugar de la producción del musulmán, de la última sustancia biopolítica aislable en el continuum biológico"* (p. 89).

Detengo aquí las múltiples formulaciones alrededor del motivo del "musulmán", que habría que comentar pacientemente una por una, para ir hacia el resultado de este recorrido: el musulmán (de acuerdo con la escritura de Agamben) sería el nombre común de este horror que consistió en producir efectivamente, realmente, el no-hombre del hombre y, al mismo tiempo, el concepto que daría acceso al pensamiento de un círculo perfecto: hombre y no-hombre es la misma cosa; destruido y viviente, es todo uno:

"El hombre es el no-hombre; verdaderamente humano es aquél cuya humanidad ha sido íntegramente destruida",

escribe Giorgio Agamben (p. 140-141). ¿De qué modo desembocará esta afirmación, que dice en suma que el hombre es todo y su contrario, la cosa y su negación, en una nueva ética? ¿Y por qué el musulmán se convertiría en el nombre de esta totalidad o de esta tautología?

Pero ¿por qué entonces los judíos, en el horror del exterminio, experimentaban la necesidad de tomar prestado y de darse el nombre, el adjetivo, el sobrenombre, de "musulmán"? ¿No habrá allí una significación ética fundamental sobre la relación entre sí mismo y el otro en la inminencia de su propia destrucción? ¿Cuál es la razón de cambiar este devenir otro ante la aniquilación? ¿Qué es lo que es puesto a salvo con la toma en préstamo del nombre del otro? Estas preguntas Giorgio Agamben no las plantea, porque él las ha resuelto desde el comienzo por medio de una explicación etimológica de la toma en préstamo del nombre musulmán. Los judíos de los campos habrían utilizado este nombre para aquéllos de entre ellos que se dejaban ir hacia el exterminio sin luchar, porque el término "muslim" significaría en árabe: aquél que se somete sin reserva a Dios. Una pequeña y rápida investigación (y G. Agamben conoce bien a los filósofos musulmanes de la Edad Media) hubiera mostrado que esta etimología es parcial, que ella privilegia el sentido de la sujeción, en tanto que la raíz SLM significa el salvado, aquél que ha atravesado un peligro y se ha salvado, y se encuentra entonces en la paz de la redención. Es todo lo contrario de lo que ha sido la suerte del "musulmán" de los campos. Esta raíz es la misma que la que dio en hebreo "shalom". Es así de cercana, muy cercana. Y es más bien del lado de esta proximidad que habría que buscar por qué los judíos "condenados" –es así que Primo Levi llamó a los que se dejaban ir hacia su perdición– han sido llamados con el nombre del otro.

Son encaradas otras explicaciones, pero el propio autor las considera poco convincentes, como la de la *Enciclopedia Judaica,* que menciona en la entrada "muselmann" lo siguiente:

"Utilizado sobre todo en Auschwitz, el término parece provenir de la postura típica de estos detenidos, acurrucados solos, con las piernas replegadas a la manera 'oriental', el rostro rígido como una máscara".

Nos quedamos pues con este recorrido etimológico, sin que ningún argumento de fondo intente elucidar el motivo y la motivación de esta denominación.

La hipótesis de lectura que voy a proponer es simple: se repone en las proposiciones de Giorgio Agamben el nombre "judío" allí en donde debería haber figurado, en lugar del sobrenombre "musulmán", y la idea del hombre devenido no-hombre se torna insostenible, ya que ella encarnaría el discurso nazi. Los judíos de los campos han pues llamado "musulmán" a la parte de ellos mismos que percibían como pudiendo realizar, en la aniquilación, el imaginario nazi del judío, para poder así rechazarla sin, no obstante, renegarla totalmente.

Este acto significa lo siguiente: el judío que se ha convertido en un desecho, en quien el programa SS está en vías de consumarse, no soy yo, o no del todo yo; es el más cercano de los lejanos. Este procedimiento, que concierne, digamos, a la *ferocidad abrahámica* (que no es evidentemente el único atributo de los judíos), permite, a la vez, la desidentificación y, al mismo tiempo, el mantenimiento de una cierta identificación de bajo nivel: hay algo del musulmán en el judío *in extremis* o, más aún, el musulmán sería un judío puesto al borde del abismo.

La *Einfühlung* se ha roto, no hay más empatía por lo mismo. No hay, sin embargo, un repudio total de toda comunidad humana; sería más bien una *despatía,* si se considera que la negación de la *patía* deja aparecer aquí que hay identificación en la desidentificación, o que hay algo de lo padecido en aquello que es desaprobado.[10] *La despatía* designaría, en suma, una denegación *(Verneinung)* de la identificación.

El "musulmán" es el sobrenombre de aquello que ya no puede ser aceptado en la comunidad humana de los judíos sobrevivientes; no está, sin embargo, deportado de la humanidad, está exiliado en la comunidad intermedia. Porque *musulmán* es estrictamente metonímico de *judío* en la lengua abrahámica, si se recuerda que la *metonymia* designa en griego el cambio de nombre.

El "musulmán" no es entonces el no-hombre fabricado por los campos nazis; es el hombre judío obligado por el verdugo a separarse de la parte asesinada de sí mismo y a auto-mutilarse imaginariamente para poder sobrevivir. En la clínica psicoanalítica, Sandor Ferenczi ha descrito este mecanismo en el niño que sufre de traumatismos

[10] *... de l'éprouvé dans ce qui est réprouvé* (T).

graves, al punto de padecer el anonadamiento del sentimiento de sí. Antes que hundirse prefiere arrojar el fragmento más lastimado de sí mismo y considerarlo como extraño a su realidad psíquica (Ferenczi, S., 1934).

Salvo que en el caso de los judíos de los campos el rechazo no es total; no borra su propio gesto para tornarse amnésico a sí mismo, sino que lo confía al cuidado del nombre del otro contiguo. *El "musulmán", en la Shoá, guarda entonces la memoria del rechazo de la supervivencia del judío con respecto a sí mismo.*

Por cierto, esta operación supone un prejuicio de los judíos europeos con respecto al musulmán en tanto *otro* menospreciado. Pero en psicoanálisis conocemos la importancia de la función imaginaria de ese otro (designado por J. Lacan con la letra *a),* a la vez interior y exterior, que toma en préstamo, en ciertas circunstancias, una parte de horror y de deyección (objeto *a).* Podemos también restituirle su dimensión simbólica recordando la dependencia de los judíos y los musulmanes con respecto a su padre Abraham, lo que significa que ninguno de los hermanos, a pesar de la expulsión de uno de ellos y de su exilio en el desierto, puede valerse de poseer la totalidad de la herencia simbólica del Otro. A partir de la génesis del monoteísmo, judíos y musulmanes representan uno para el otro la falta de ser en el plano del Otro. No es lo mismo entre judíos y cristianos, que están en la misma filiación del hijo. Ello modifica la economía del odio fraterno abrahámico, y en un sentido que coloca el estrago del lado en el que la diferencia es menos simbolizable. La génesis del antisemitismo lo confirma; no hablo del antisemitismo tardío y reactivo que se encuentra por todas partes.

"Musulmán" ha sido en los campos una presentación *imaginaria* de la falta de ser para los judíos, que ellos concedieron como precio de la supervivencia frente a los nazis, que querían hacer de esa falta *un real* de horror dominable por medio de la destrucción. Hay una tentativa de captura perversa cada vez que esta falta es vuelta objetivamente presente en la realidad, es decir, negada en su valor simbólico estructural para el ser humano.

Si traduzco este proceso en la lengua de la Odisea, "musulmán" sería el equivalente de la respuesta de Ulises frente al monstruo: "Nadie",[11] es decir, un sí mismo imaginario arrojado como una ilusión para sobrevivir.

---

[11] *Personne* (T).

Se puede entonces circunscribir mejor en qué es criticable el procedimiento de Giorgio Agamben: lo es en la utilización por parte *del viviente* pensante de un mecanismo de defensa *del sobreviviente,* como sustancia y verdad de su ser. Recuerdo la frase declarativa de su tesis:

> *"Auschwitz es el teatro de una experimentación siempre impensada en la cual, más allá de la vida y la muerte, el judío se transforma en musulmán, el hombre en no-hombre"*.

Ella enuncia una transubstanciación. En el sentido estrictamente teológico, el libro de Giorgio Agamben puede ser leído de principio a fin como una escritura bajo el primado de esta operación, que transforma al judío en musulmán y al musulmán en no-hombre, y a la inversa. ¿Hay que recordar que la transformación del pan y del vino en cuerpo y sangre de Cristo no se entiende en el cristianismo como una metáfora, es decir, no se entiende ni simbólica ni imaginariamente, sino como el salto de un real a otro? Suprimiendo las comillas del nombre musulmán, el autor suprime justamente el índice imaginario de este uso, que todos los testigos han conservado. Y los testigos lo han conservado porque sabían que, sin esta reserva, eso sería una alucinación o bien una utilización esquizofrénica en la que la palabra, entendida en el sentido propio, domina la relación con la cosa.

El musulmán imaginario de los judíos de los campos no es entonces un pasaje más allá de la frontera de lo humano; correspondería más bien a algo como *una retórica de la supervivencia,* una maniobra que sobrenombra para sobrevivir. No se trata de desbaratar la acción, sino el acto psíquico del asesino o el exterminador.

Comentando la respuesta de Ulises a Polifemo (este término es aquí bienvenido), Philippe Lacoue-Labarthe (1989) remarca que "Nadie"[12] se dice en griego *outis* u *oudeis,* es decir, el nombre de Ulises (Odysseys) apenas deformado. De lo que en realidad se trata es de un juego de palabras, un chiste, un *Witz,* en el sentido que le confiere Freud como una función económica de la energía. Salvo que en *la retórica de la supervivencia,* el chiste adquiere un objetivo más allá del principio del placer que gobierna la risa. Su alcance es la desaparición y la reaparición del sujeto por medio del lenguaje ante

[12] Id. (T).

la tentativa de un otro de dominar su vida. En este caso, la significación de los nombre es secundaria con relación a este objetivo. Esto es lo que Philippe Lacoue-Labarthe subraya cuando recuerda que Ulises es

> *"... un nombre en sí mismo ni más ni menos significante que lo que son en general los nombres míticos".*

Porque en el juego meta-onímico (la antigua denominación de la metonimia griega) lo que está en juego es la identidad considerada como siendo dada definitivamente, en el sentido en el que su nombre sería aplicado sobre alguien, sellando su ser y su cuerpo sin resto. Esto es lo que los nazis querían hacer de los judíos: un *sercuerponombre.*[13] Sin embargo, la *retórica de la supervivencia* muestra que no es nada de eso; o, si se quiere, su chiste introduce la nada *entre,* el espaciamiento entre el ser, el cuerpo y el nombre. Podría retomarse también aquí lo que Nietzsche había sin duda percibido, al decir "En el fondo, todos los nombres de la historia, soy yo".

En el sentido de la retórica de la supervivencia, "musulmán" era entonces un chiste de los judíos de los campos de concentración en respuesta a la melancolía de su exterminio, exterminio que no es substancial ni biológico sino en la medida en que apunta al nombre judío del ser hombre.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, G. *Ce qui reste d'Auschwitz.* Paris: Rivages; 1999. (Trad.: Agamben, G. *Lo que queda de Auschwitz.* Valencia. Pre-textos, 2000).

ALTOUNIAN, J. *La survivance.* Préface de Fédida P. Paris: Dunod; 2000.

AMÉRY, J. Par-delà le crime et le châtiment [1966]. Arles: *Actes Sud;* 1995, p. 13.

ANTELME, R. *L'espèce humaine.* Paris: Gallimard; 1957, p. 95.

[13] *Étrecorpsnom* (T).

Benveniste, E. Être et avoir dans leurs fonctions linguistiques. In: *Problèmes de linguistique générale 1.* Paris: Gallimard; 1966, p. 187-207. (Trad.: Benveniste, E. *Problemas de lingüística general 1.* México. Siglo XX. 1978).

Bettelheim, B. Individual and mass behavior in extreme situations. *J Abnorm Soc. Psychology* 1943; 38: 417-52.

— *La forteresse vide.* Paris: Gallimard; 1969. (Trad.: Bettelheim, B. *La fortaleza vacía.* Autismo infantil y el nacimiento del yo. Madrid. Paidós Ibérica. 2001).

Blanchot, M. *L'entretien infini.* Paris: Gallimard; 1996, p. 191-200.

Borgel, M.; Cerf de Dudzeele, G.; Hurvy, D.; Laval-Hygonenq, M. F.; Vexliard, H.; Zaltzman, N., Eds. *La résistance de l'humain.* Paris: PUF; 1999.

Damourette, J.; Pichon, E. *Des mots à la pensée. Essai de grammaire de la langue française.* Paris: Éd. d'Artrey; 1970.

Ferenczi, S. Réflexions sur le traumatisme (1934). In: *Psychanalyse* IV. Paris: Payot, 1982, p. 139-47. (Trad.: Ferenczi, S. Reflexiones sobre el traumatismo. En *Obras Completas,* T. IV. Madrid. Espasa Calpe. 1981).

Freud, S. Malaise dans la culture [1930]. In: *Œuvres Complètes.* XVIII. Paris: Puf; 1994. p. 276. (Trad.: El malestar en la cultura, *AE,* T XXI, pp. 57-140).

Hilberg, R. *La destruction des Juifs d'Europe.* París: Gallimard; 1991. (Trad.: Hilberg, R. *La destrucción de los judíos europeos.* Madrid: Akal, 2005).

Klemperer, V. LTI, *La langue du III^e Reich.* Paris: Albin Michel; 1996.

Lacoue-Labarthe, Ph. *La réponse d'Ulysse.* Cahiers Confrontation 1989; 20: 153-60.

Lacoue-Labarthe Ph., Nancy, J. L. *Le mythe nazi.* La Tour d'Aigues: Éditions de l'aube; 1991.

Levi, P. *Si c'est un homme* [1958]. París: Julliard; 1987. (Trad.: Levi, P. *Si esto es un hombre.* Barcelona: Muchnik, 2002).

Mascolo, D. *Autour d'un effort de mémoire. Sur une lettre de Robert Antelme.* Paris: Maurice Nadeau Ed.; 1987.

Moscovitz, J. J. Après la rupture de l'histoire. *Cyber revue de psychanalyse.* Paris: psychanalyse. refr.org; 2000.

Nancy, J. L. La représentation interdite. Conférence d'ouverture du cycle: L'éthique de la représentation. Musée Mémorial des Enfants d'Izieu; 2000.

Rausching, H. Hitler m'a dit. Paris: Aimery Somogy, Librairie Générale française; 1979. p. 316.

Revault-d'Allonnes, M. À l'épreuve des camps: l'imagination du semblable.

In: Coquio C, Ed. *Parler des camps, penser les génocides.* Paris: Albin Michel; 1999.

WAINTRATER, R. Ouvrir les images, les dangers du témoignage. In: *Le risque de l'étranger.* Paris: Dunod; 2000, p. 195-209.

Fethi Benslama
19, boulevard Jourdan
75014 Paris
France