

Moral y cotidianidad en los campos de concentración del nazismo

Anta Félez, José Luis

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Anta Félez, J. L. (2004). Moral y cotidianidad en los campos de concentración del nazismo. *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 6, 1-12. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-64870>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Moral y cotidianidad en los campos de concentración del nazismo¹.

The moral and the mundane in Nazi concentration camps.

José Luis Anta Félez
Universidad de Jaén
Área de Antropología Social
jlanta@ujaen.es

Resumen

A través de una fotografía tomada en el Campo de concentración de Dachau se dan vueltas, por un lado, a los temas más clásicos del funcionamiento interno de los Lager y, por otro, se reflexiona sobre la banalidad del mal y las múltiples caras que este toma.

Palabras clave: Dachau, Antropología social, Campo de Concentración, Alemania, Historia, Institución, Mal

Abstract

A picture taken in the Concentration Camp of Dachau takes us, on one hand, to the most classic topics in the internal operational system of Lager and, on the other hand, to a meditation on the banality of evil and the multiple faces that it takes.

Keywords: Dachau, Social anthropology, Concentration camp, Germany, History, Institution, Evil.

El 31 de enero de 1933 Hitler es nombrado canciller del Reich. El 20 de marzo, sólo 50 días después, se decide crear el campo de Dachau. El 31 de ese mes se pone en marcha. ¡Diez días!, ¡menos de dos semanas! En diez días una idea, un proyecto, se pone en marcha. Es verdad que diez días son poco para poner en marcha algo que, visto desde hoy, parece atroz y desmesurado. De hecho, más bien lo que se pone en marcha no es tanto la idea de un campo de concentración sino un “lugar” donde concentrar a los enemigos internos del régimen. Dachau fue establecido para retener a los comunistas, monárquicos, judíos influyentes, socialistas, nazis disidentes, en definitiva, a todos aquellos que se consideraban “políticamente” enemigos del nuevo régimen. No había, si se quiere

¹ Una primera versión de este trabajo se publicó con el título “El mal frente a la maldad: sobre una fotografía tomada en el campo de concentración de Dachau” en la revista mexicana *Memoria*, número 182. Los cambios y ratificaciones con respecto al original son producto de las sugerencias hechas por los revisores de *Athenea Digital*, a los cuales agradezco sus amables palabras, y a una cierta revisión propia de elementos, bibliográficos y conceptuales, que seguramente ni yo mismo tenía demasiado claros.

decir así, nada de original en el proyecto: limpiar, barrer y eliminar a todos aquellos que podían plantear problemas al régimen político nazi. De la misma manera que Dachau se utilizó para aclarar el panorama disidente político en la zona Bávara, en otros puntos se establecieron otros campos, y entre Abril y Mayo de 1933 se inauguran campos en toda Alemania. Evidentemente los planes del nuevo régimen político exigen que, por un lado, se cree un cierto grado de terror y, por otro, que se eliminen las voces disidentes, estos primeros campos cumplen con estas dos condiciones (Bracher, 1970). Estamos lejos, aún, de lo que será la maquinaria de los campos de concentración (donde obviamente existían algunas categorías que les diferenciaban, aunque se diferencien, fundamentalmente, entre campos de concentración y campos de exterminio), pero sin duda esta era la línea marcada y hasta el último día del nacionalsocialismo no habrá vuelta atrás. El tiempo es uno de esos factores que parecen inexplicables. Así, la historia de los campos seguirá estas primeras coordenadas hasta 1938. A partir de 1939, en espacio de meses, toda la maquinaria nazi pareció revolucionarse hasta convertirse, escasamente 5 años después, en una maquinaria casi perfecta que podía gestionar la vida y la muerte de unos cuantos millones de personas.



Hay una foto hecha en Dachau –yo la he sacado del libro *La deportación* (Leroy; y otros, 1996), y el original se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia–, seguramente realizada en 1944, que nos muestra a cuatro presos (por las sombras sabemos que había más), vestidos todos ellos con el traje a rayas reglamentario, los del fondo llevan el distintivo triangular, no distinguimos de qué (concentrados por “razones políticas” o presos comunes o quizás asociales): en ella un hombre pone la mano sobre el hombro de un joven, que está en posición firme, el resto de las manos están metidas en sus consiguientes bolsillos. El traje del joven le queda pequeño y se adivina una figura por la que no ha pasado aún el hambre, el sufrimiento o el trabajo del campo. Mira a su compañero con una expresión de asco, de miedo, de respeto. Todos llevan sus zapatos con la suela de madera y una gorra. La foto, tal cual nos ha llegado, puede ser cualquier

cosa, su interés reside en que muestra a presos del campo, por lo demás no sabemos nada, seguro que son presos políticos, porque parecen bien alimentados, descansados, incluso organizados, pero no lo sabemos. Hace frío, por la ropa parece que es otoño, pero no lo sabemos. La mano en el hombro puede ser un gesto de amistad, de educación o de petición de un favor sexual, pero no lo sabemos. No sabemos quién tomó la foto, ni por qué lo hizo. No sabemos nada y, sin embargo, cuando la vemos nos desconcierta. Al fondo hay un granero, pero sabemos que son las oficinas y que están en la gran plaza de revistas, seguramente hace un rato que han pasado lista. Ese granero es la vieja estructura de la granja que fue Dachau antes de convertirse en campo (Sofsky, 1999: 3. Muy útil para el contexto de Dachau son las notas 1 a 3). No sabemos nada, lo poco que adivinamos nos desconcierta, qué podemos hacer. Pero el joven, como todos, lleva gorra y eso sabemos que es una primera diferencia entre la vida y la muerte:

“Un preso sin gorra era un preso muerto. Todo el que no llevase su gorra reglamentaria durante el recuento matinal, era inmediatamente asesinado de un tiro por el Kapo o por el oficial de servicio. Los dos solían divertirse con ello. El Kapo le quitaba la gorra a un preso, la arrojaba al otro extremo de la plaza y el oficial de la SS pegaba un tiro a la víctima. Si el preso se quedaba quieto con la cabeza descubierta, lo mataba por no llevar la gorra, y si echaba a correr para recogerla, por “intento de fuga” (Frister, 1999: 344).

Una cosa es cierta: el joven de la foto tomada en Dachau no es Roman Frister, que, aunque estuvo en varios campos, no conoció el de la foto. Pero si no fuera por este detalle bien podría ser. Frister sabía de la importancia de la gorra, pues una vez que le había desaparecido la suya robó la de un compañero despistado, poco después empieza el recuento de las cinco de la mañana:

“Comenzó el recuento. Me sitúe en la segunda fila [...] En alguna parte detrás de mi había un hombre al que le esperaba la muerte segura [...] Yo no tenía ni idea de lo que sentiría y pensaría el hombre sin gorra. No me asaltaron remordimientos de conciencia, y me prohibí pensar en él o en sus sensaciones. Si yo no me ayudaba ¿quién lo iba hacer? (Frister, 1999: 347).

¿Se haría las mismas preguntas el joven de la foto? Casi seguro. Era una pregunta normal en el campo de concentración. Pero no son las preguntas que ahora nos hacemos, o acaso ¿las nuestras engloban a las suyas? De hecho, preguntas tan, aparentemente, sencillas y lineales como ¿qué pasó?, ¿quiénes fueron los verdugos y quiénes los culpables?, ¿qué se pretendía con los campos de concentración? o ¿qué sentido tuvo todo ello? han sido contestadas de cientos de maneras, de cientos de formas y con cientos de métodos. Pero todas las preguntas y sus consiguientes respuestas tienen unos ciertos niveles de análisis que de ninguna manera pueden obviarse, pues, de hecho, generan otras muchas preguntas tras de sí. La vida en los Campos de concentración era terriblemente compleja, pero no sólo por su normativa, el tener o no tener gorra, sino porque tras la tenencia de una gorra se escondía la vida y, también, la muerte. Consiguientemente las preguntas no pueden ser únicas, porque no hay respuestas únicas, porque los individuos, las víctimas y los verdugos eran muchos y diferentes, muy difícilmente reducibles a un único espectro y, como nos recuerda Rosa Torán (2000: 11-12), hemos de acumular elementos de reflexión que nos permitan hacer las diferencias en su momento y en su lugar. Pero aún así las preguntas son tan constantes, como inevitables, y parecen resistirse a la reflexión.

Porque la vida no puede depender de la tenencia o no de una gorra. Porque quitarle la vida a alguien por el hecho de carecer de gorra en un momento y en un lugar dado es un ejercicio desproporcionado y, aparentemente, ilógico, que sólo responde a un mecanismo del mal, es decir, un elemento superfluo según el sentido común que, sin embargo, se convierte en el centro de un discurso controlador, disciplinatorio y represivo. Los campos de concentración son, en un primer momento, lugares altamente reglamentados, prácticamente sólo nichos institucionales, donde no existe el devenir de la interacción, de las relaciones humanas, sino únicamente reglas, normas y leyes. El 1 de noviembre de 1933, a 7 meses de su creación y puesta en marcha, Théodor Eiche, el primer comandante de Dachau, establece el primer *Reglamento* del campo. Siete meses parecen mucho tiempo para algo que se creó en 10 días. Sin embargo, duró más el reglamento que el campo en sí. De hecho, los reglamentos de los campos de concentración son, conceptualmente, anteriores a los propios campos, parten en gran medida de la visión cuartelaria del moderno ejército prusiano, y han tendido a ser modelos a seguir por casi todos los ejércitos del mundo contemporáneo para su

“correcta” vida interior. Es más, el campo de concentración es, en este sentido, un cúmulo radical de las ideas pedagógicas, institucionalizadas y sanitarias nacidas, ensayadas y *evolucionadas* desde el siglo XIX. Nadie puede dudar que, sea lo que sea la modernidad, el nacional socialismo se incluye en sus parámetros, hasta el punto de ser en cierta medida uno de los más poderosos representantes de la modernidad (Amery, 2002: 14-16. Bauman, 1997. Mate, 2003: 34-69). Joan Mestres i Rebull, republicano español, miembro de la resistencia francesa y deportado en el campo de Sachsenhausen, recuerda su llegada al campo y el discurso del comandante, que les decía:

“Que nos habían internado por nuestro bien. Que el campo no era un sanatorio. Que seríamos redimidos de nuestros ideales por el trabajo y la honradez, para convertirnos en hombres dignos inmunizados de los malignos gérmenes de la democracia y del comunismo bárbaro. Todas estas bondades deberíamos agradecerlas al Führer. [...] terminado el discurso nos llevaron rápidamente al barracón de desinfección con el fin de poner en práctica la primera fase de nuestra redención con la marca nazi. [...] En la primera sala del barracón nos hicieron desnudar y seguidamente pasamos a una segunda en la cual nos cortaron el pelo de la cabeza a cero, afeitados los sobacos y la parte del entorno del sexo [luego se les inyecta “un líquido” en el pene] La desinfección era de tal naturaleza que nos ocasionó en la parte del sexo una llaga [...] La parte de las duchas la pasamos con normalidad, pasando seguidamente al almacén de ropa donde nos suministraron un vestuario de presidiario que consistía en una camisa y unos calzoncillos de tela rústica, unos calcetines y unos zapatos con suela de madera. El uniforme a rayas; un abrigo de la misma tela y mismas rayas azul oscuro y blanco y un gorro que complementaba la indumentaria” (Mestres i Rebull, s.f.: 6).

Sin duda que es el discurso de un enorme esfuerzo conceptual en torno a la sanidad, la contaminación y la normalización. Obviamente todo estaba encaminado a la supresión de la idea de personalidad individual, de encontrar los mecanismos que doblegaran a todos a una misma apariencia, a un mismo comportamiento y actitud. La uniformidad, por medio de uniformes, tenía este sentido. Pero la gorra no. Más bien la gorra cumplía también una segunda función, además de ser la parte más visible, controlable y determinante del cuerpo uniformado de los presos. La gorra era el símbolo por excelencia de la supresión de la individualidad: había que quitársela cuando pasaba un oficial de la SS por delante del preso. La gorra mecanizaba la vida de los presos. No era sólo una cuestión de convertirlos en un único cuerpo, como hacía el uniforme a rayas, de incluirlos en una red de desinfección/contaminación, como hacían las duchas y otros métodos sanitarios radicales, e, incluso, de convertirlos en objetos, como hacía la total admisión de una normativa contra sus vidas, era, sobre todo, la capacidad de mecanizarlos, de hacer de ellos unas máquinas conductuales. Como nos contaba Roman Frister (1999: 347), se trata de carecer de sentimientos, de remordimientos, de “humanidad” ante la vida de los demás. Porque lo importante era la comprensión de uno mismo como un engranaje dentro de la enorme maquinaria del campo. Y la gorra, con su posibilidad de ser puesta y quitada, de tenerse o robarse, de perderse u olvidársela, en definitiva, de entrar en la mecánica de los actos corporales, cumplía una función determinante, era el concentrador simbólico del preso, de sus actos, de su manera de estar en este mundo. De hecho, la corporalidad en grupo era otra, donde lo importante quizás no sea la gorra, sino la vestimenta, que da un sentido de uniformidad, de cuerpo único a todo el conjunto.

Otra cosa sabemos de esa foto tomada en Dachau: la vida de esos hombres ya no es la misma de no haber pasado por ahí. De hecho, nada puede ser igual después de los campos de concentración, ni incluso los propios Lager. Triste paradoja que el Campo de concentración sea el modelo casi absoluto, la idea casi imperativa, del encierro, de la separación, de la descontaminación, de la limpieza social, en definitiva, la idea de conceptual de educación, de reinserción y de enclaustramiento, origen y final de nuestras modernas cárceles, psiquiátricos y escuelas. Porque lo que allí ocurrió, la manera en cómo ocurrió, los cuáles y los quiénes –siempre preguntando qué individuos, como si lo social fuera sólo una suma, no un resultado y una causa– no son una metáfora: son una metonimia de un ejercicio de Poder muy determinado, reconocido y estructurado. El Lager es, en sí mismo, un poderoso concentrador de pesadillas y de vicios, una especie de catálogo de los más horrendos ejercicios de dominio, control y exterminio. Se calcula que el sistema de campos de concentración nazis tenía no menos de un millón de personas/año, de las cuales murieron entre seis y medio y siete millones en el periodo 1938-1945, sobreviviendo sólo un millón, aunque las cifras más actualizadas hablan de no más de seiscientos mil. Consecuentemente, todo en el Lager parece un amplificador de una postura deliberadamente macabra y morbosa, de un Poder que tenía aparentemente el “mal” como único aliado.

En efecto, ¿podemos entender este ejercicio de Poder como Mal? Es decir, cuando hablamos del Lager nazi ¿estamos ante el Mal supremo? Obviamente, no. Aquí de lo que se trata es de una cuestión de “enfoque” (Grosser, 1989). En efecto, si entendemos el Lager, en particular, o el Holocausto, en general, como una perversión humana e histórica, tendremos que decir que lo que allí ocurrió es básicamente irracional y corresponde catalogarlo dentro del Mal por el Mal. La visión que aquí puede aportar un antropólogo, como ya vienen reclamando algunos estudiosos del Holocausto (por ejemplo, el polémico Goldhagen, 1997: 25-26), es que las lógicas del Lager son de otro orden que las atribuidas de forma característica por la historia de Occidente. O, mejor dicho, estaban dentro de procesos que no se habían tenido en cuenta hasta fechas muy recientes. Por ejemplo, no habíamos dado importancia al hecho antisemita europeo como un factor cultural determinante (Arendt, 1981. Burrin, 2000) y políticamente planeado, enraizado en muchas sociedades que bien podrían haber sido consideradas como “normales”. Lo que seguramente no habíamos entendido era que un hecho cultural como el antisemitismo podía, puesto en manos de un poder como el del Estado contemporáneo, desembocar en el intento de acabar con toda una “raza”. De hecho, tenemos datos, disciplinas, usos y maneras más que suficientes para entender ciertos fenómenos de carácter histórico: el fascismo en general, su aparición, auge y caída, la II Guerra Mundial, sus tácticas y movimientos, las relaciones e interacciones de los propios alemanes, la aparición de la propaganda o la represión y el control por parte del “III Reich” (Barembaum, 1998). Incluso podemos entender y explicar analíticamente el Lager. Sin embargo, enfrentarnos con el Holocausto es diferente, ya que mantiene lógicas socio-culturales propias, tiene otro lenguaje, otras proporciones, otras formas que, consecuentemente, nos obliga a buscar “otras” herramientas de conocimiento, análisis y explicación. Al día de hoy hay en torno a estos temas un revisionismo que, sin duda, se ha de tener en cuenta. Pero este revisionismo tiene dos caras: por un lado, están aquellos que afirman que el Holocausto no fue, en ningún caso, lo que “oficialmente” se ha dicho, y que responde a una conjura mundial Judía y que no tiene ni las proporciones, ni las dimensiones, ni las formas en como se han presentado, negando, incluso, la existencia de las cámaras de gas. Por otro lado, está el revisionismo crítico (Vidal-Naquet, 1994), que trata de desvelar los tópicos, olvidos y mal interpretaciones que se han hecho. Este último se ha de alentar como forma de investigación. El primero, por el contrario, no merece más atención que lo que supone como movimiento social, a lo más como forma de conocimiento emparentado con la “ufología”.

Así, todo lo que se relaciona, vive y circunda al Lager está terriblemente culturizado. No quiero afirmar, a priori, que exista una cultura del Lager, sino que en el propio Lager subyace una determinada lógica cultural que explica la particular forma y manera de vivir y morir en él. En este sentido, no hemos de entender la cultura como un sistema, es decir, una maquinaria en sí misma, sino más bien en ese otro sentido de ser un sistema de adaptación y supervivencia. La cultura, entendida así, es un sistema adaptativo humano a un entorno, a unas situaciones y a una particular forma de interactuar. Es más, la "cultura del Lager" tiene esos dos polos: mientras que, por un lado, se trata de una maquinaria creada para la destrucción, la muerte y la utilización material de las personas, puesto dentro de la "supervivencia" del Estado Nacional-socialista, por otro lado, existe una reacción por parte de los presos para intentar sobrevivir. Claro que la fuerza de ambos elementos no es la misma y el choque entre ambos llevará a la casi aniquilación de la segunda parte. Aun así habrá que tener en cuenta que la cultura del Lager, en general, es la vida en conjunto de ambas: el Lager tiene sentido dentro de un esquema racista alentado por el Estado, a la vez la particular forma de vida de los presos está en relación causa-efecto con la primera. En cualquier caso, lo que quiero decir, claramente, es que fuera de ese esquema es casi seguro que no se habría dado entre los seres humanos una cultura de este tipo. Es más, al existir un enfrentamiento tan radical entre la vida y la muerte, aunque en este contexto la frontera que las separa es muy débil, la experiencia en el interior del Lager simboliza un recorrido constante entre ambos polos. Gran parte de los debates morales nacen de este sentido cultural: el perdón, la justificación, lo correcto o las explicaciones totales sólo tienen sentido cuando se intenta abstraer la lección de lo allí ocurrido.

En esa foto tomada en Dachau, el joven que allí aparece está atemorizado. Lo sabemos porque nosotros lo estamos cuando vemos el material gráfico de lo que allí ocurrió. Esa foto es evocativa, no es, sin duda, una buena foto: no está bien hecha, no tiene el mejor encuadre, ni han elegido un punto de vista que nos permita comprender por sí misma la realidad de lo que allí se vivió. Ninguna fotografía lo hace. Sin embargo ésta, como cualquier otra tomada en el Lager, parece tener esa información evocativa que determina que la entendamos. ¿Es, consecuentemente, el mal el negativo de esas fotografías? De no ser así, ¿dónde está el mal? Porque esa fotografía parece ser la metáfora de ese mal evocativo, ya que se propone como centro de la paradoja: por un lado, utilizamos el *mal* como recurso de lo inexplicable, pero, por otro, sabemos que el *mal* sólo tiene sentido en su significado cultural, el *mal* como concepto es reduccionista. Quizás se recurra a ese concepto tan particular, tan contextualizado, para explicar una generalidad sin aparente explicación porque nos permite, entre otras cosas, universalizar el horror del Lager. Todas las culturas viven en su diversidad con algún tipo de mal, como constante cultural todos los pueblos han tenido y tienen ideas al respecto de qué es el mal. De esta manera, al evocar el mal todos podemos comprender, particularmente, que allí ocurrió algo atroz, maligno. Pero, además, al recurrir a un elemento particular para explicar algo que parece salirse de todo sentido re-situamos el tema en un debate moral: el bien y el mal, y sólo el acercamiento para-religioso parece recrear ciertas fronteras. Así, el tema del Lager prácticamente queda cerrado. Todo está suscrito a esa realidad. Aun cuando tenemos elementos más que conocidos para saber que lo allí acaecido es más complejo, pero no tenemos por qué pensarlos, el mal es la última explicación, la última reflexión.

Pero en esa foto de Dachau hay otras paradojas implícitas. Sabemos que el mal la circunda. Pero, entonces, ¿quién personifica el mal? ¿quizás los oficiales de la SS? Y, entonces, ¿dónde están en esa foto? Especulando un poco podemos saber que esa foto fue tomada, casi con toda seguridad, por algún soldado o, casi mejor, por algún preso con acceso a una cámara lo suficientemente sofisticada para captar una imagen con una luz muy débil, es decir, por alguno de los encargados del

laboratorio del campo. Lo sabemos por la familiaridad con la que se muestran, el desenfado y, sobre todo, porque todos llevan la gorra puesta. Sin embargo, la foto está tomada por ese mismo poder que decimos es el mal. La foto está tomada por el reglamento del campo: sus protagonistas no son voluntarios que posen para la cámara según sus propios deseos. Están ahí, y, consecuentemente, aparecen en la fotografía porque están encerrados. La foto tomada en los Lager tiene eso: es un doble secuestro. El secuestro de encierro y el de la fotografía. No habría fotos si ellos no estuvieran encerrados. El encierro les determina salir en la foto. De ahí que todas las fotos de los Lager sean evocativas, porque a la imagen mostrada le precede la idea de lo que allí ocurrió. Pero en esta foto el mal no aparece de forma explícita, como en esas otras de gente demacrada y pegada a una valla de alambre de espino o la de los montones de cuerpos cadavéricos esperando para ser incinerados. No, en ésta tomada en Dachau hay una apariencia de normalidad, de calma, sólo rota por ese joven aterrorizado, por esa mano puesta sobre el hombro. Entonces el mal está supuesto y, consecuentemente, ¿dónde reside la normalidad de los Campos de Concentración? Quizás en lo que el campo muestra y a la vez esconde con respecto a sus habitantes, es decir, en los cuerpos disciplinados para morir. O, quizás, en la normalidad impuesta por el reglamento. O, acaso, en el poder de los oficiales de la SS. Porque, sin duda, hay otra *normalidad* a la que hay que enfrentarse cuando se trata de este tema: el de aquellos que se levantaban por la mañana y apretaban un gatillo contra un tercero. Porque aquí hay algo que parece que nadie quiere reconocer de forma explícita: la mayoría de los oficiales de la SS eran gente corriente, tenían familias, cobraban un sueldo, hacían reuniones sociales y vivían y morían dentro de un cierto grado de normalidad, es más, si se les desligara de su trabajo y se les viera en su vida cotidiana no se diferenciarían en nada de la vida que puede llevar cualquier militar del mundo contemporáneo.

Parece que la mirada de los especialistas sobre el holocausto (y especialmente los de Estados Unidos) impone esta realidad, donde la doble moral parece lo normal, por un lado, se propone a los oficiales de la SS como seres intrínsecamente familiares, cultos y "sensibles" y, por otro, como seres que debajo de su traje está el mismo diablo. El cine ha contribuido de forma manifiesta a esta imagen. Steven Spielberg lo ha llevado a sus últimas consecuencias en *La Lista de Schindler* (1993), cuando nos muestra al Comandante (en realidad era *untersturmführer*, alférez) del campo de Plaszow, Amon Goeth, como un ser que vive para y por la muerte y donde su vida no tenía otro sentido que este. En la misma idea, pero con otro contenido, tenemos a los oficiales de la SS metidos en burdeles y garitos. En películas como *Portero de Noche* (Liliana Cavani, 1975), el actor Dirk Bogarde vive para y por el sadomasoquista, pero no es sólo en este film pionero del género erótico, es la constante imagen que del mundo nazi ha dado el cine tras la etapa que podemos llamar cine-propaganda. Pero la *realidad histórica* era otra muy diferente. La inmensa mayoría de los oficiales de la SS hacían una vida en lo cotidiano bastante "normal": jugar con sus hijos, pasear a sus perros y regar su jardín. Aunque su trabajo fuera en líneas generales gestionar la muerte de los presos en los Campos. Además, entre la oficialidad existía un nutrido grupo de hombres y mujeres que tendían a aprovechar las condiciones generales de la Alemania nazi, donde a ciertos grupos sociales les estaba permitido casi cualquier cosa, para dedicarse a leer, escuchar música y admirar la pintura contemporánea (muy alejada de los gustos oficiales de Hitler). Se trataba de una casta especial que tenía asumidas las formas de la aristocracia, heredadas del, aún reciente, pasado monárquico del Reich, y de los gustos de la burguesía más opulenta. Pero, por otro lado, estaban los oficiales que se dedicaban a la gestión y dirección de los campos, de la represión general y de los comandos dedicados al fusilamiento. En muchos casos era el trabajo de los primeros, en otros, se asumía simplemente como un trabajo (Browning, 2002).

Incluso así, los oficiales de la SS eran algo más fríos que todo esto, raramente se dedicaban a matar ellos directamente, incluso en el interior del Lager lo excepcional era que ellos entraran en contacto con los prisioneros. Para ello tenían montado todo un aparato burocrático y de delegaciones casi personales. Es decir, habría que decirle a los guionistas de Holywood que la auténtica película sobre el holocausto tiene otra dirección, guión y estética bien diferente (más allá de cargar las tintas sobre las víctimas, al estilo de *La decisión de Sophie*, 1982, de Alan J. Pakula): tendría que ser la de un hombre que sale de su casa tras besar a su mujer y a su hija de tres años, que se sienta en un despacho, mientras escucha música de Joan Sebastian Bach, y firma un papel donde se está comprando una nueva remesa de *Zyklon B* (el gas utilizado para los asesinatos en masa en las cámaras de gas), para luego pasar a la supervisión del nuevo crematorio y terminar su jornada laboral con el parte de incidencias del día: 1200 muertos. La siguiente escena, en una lógica lineal, sería la de ese mismo hombre montando a caballo felizmente con su hija. Ésta y sólo ésta era la auténtica vida de los Campos de Concentración. Pero si bien esto nos espanta, no creo que sea por la normalidad que impone sobre el acto de asesinar, de pertenecer al grupo que firma sin más la muerte de los demás. Lo atroz reside en que esta visión se aleja de la víctima y la desnaturaliza, la aséptica presentación del relato, de esa posible película no realizada, imponiendo la atrocidad, el miedo al mal. Si pensamos, además, que tras la Segunda Guerra mundial aquello que es o no normal no puede ser delimitado con certeza, que aquello que establecía algún criterio diferenciador no tiene un mayor sentido que el que ese momento, ese lugar, le dé. La normalidad de matar no puede ser vista nunca igual. Sólo si en aquel momento alguna voz se hubiera levantado, previniéndonos del bien, quizás ahora podríamos discutir de lo atroz que supone cierta normalidad. Pero no fue así. La muerte, toda la muerte, se instaló entre nosotros para no saber nunca más cuál era buena y cuál mala. Occidente había hecho desde la Edad Media un enorme esfuerzo por delimitar moralmente los diferentes tipos de muerte. El Lager tenía una forma muy cercana a la muerte animal, al sacrificio y a la limpieza social. Por su parte los Aliados establecieron en la II Guerra Mundial otro tipo de muerte diferente con sus masivos bombardeos aéreos: la muerte aleatoria de los civiles como castigo, expiación y desgaste, una forma de muerte limpia, rápida y espectacular. Tanto en un caso como en el otro la *buena muerte* de origen medieval ya no tenía ningún sentido. Lo atroz de la normalidad del Lager, impuesta en ese modelo mental del Oficial de la SS, era que la ideología racista y xenófoba del Estado Nazi no permitía ver a los hombres, y así se acabó con la humanidad en la agenda de la modernidad. Además permitió demostrar que era sólo una ilusión. Una ilusión que, llevada a sus últimas consecuencias, creaba monstruos.

El Lager no es sólo el lugar que ciertos oficiales consideraban un ideal. Era el lugar ideal del Estado. Era el invento más sofisticado, refinado y eficaz jamás creado por el Estado contemporáneo. Por eso no es sólo algo del pasado. Porque el Estado que lo creó está vivo y funcionando aún en Occidente. El Estado, las *formas* democráticas, el capitalismo liberal inventó el Lager y siguen hoy instalados sin juicio, sin cambios, reforzado por la sociedad tecnológica, por la globalización y las formas puras de economía del capitalismo avanzado. No es una crítica a nuestra forma de vida, es un recuerdo amargo y sincero de que la amnesia no tiene más camino que el de convertir a la sociedad actual en un enorme Lager –si no lo es ya–. Si algo sabemos gracias a la Historia es que los pueblos, los hombres en general, son reticentes a aprender de sus propias acontecimientos histórico-colectivos. De hecho, el Lager del nazismo se ha visto repetido en bastantes ocasiones desde que este se diera por cerrado. Incluso la normalidad impuesta por sus administradores es cosa normal en Occidente, donde no es raro que se llegue a Presidente de Estados Unidos tras firmar penas de muerte durante años, de forma fría, calculadora y normalizadamente. La lección del Lager no ha sido, por lo tanto, ni pedagógica, ni ejemplificadora. La lección del Lager reside en la normalidad, en que bajo la

apariciencia de una ideología el Estado es capaz de todo. Para que el Lager se repita sólo hace falta que converjan en el mismo punto los intereses económicos, la ideología de la eficacia y la burocracia, elementos que están instalados entre nosotros sin mayores críticas. Pero el Lager es también, además de esta visión político-moral, un lugar que nos muestra el reverso amargo de nosotros mismos. Porque el Lager impone ciertas novedades, sobre todo en lo referente a la forma de morir y en la forma en como actúan las víctimas y los verdugos.

Podría decirse que el verdugo en el Lager es un elemento muy poco diferenciado o reconocible de sus víctimas. En primer lugar, porque la forma de matar era nueva: en masa, se mata a individuos en grandes cantidades, de manera que formaran un único cuerpo, pero también la forma de morir era nueva: se moría por abandono, por degradación, por ignorancia. Ambos elementos habrían de conferir un hecho aterrador: se mataba y se moría en cadena, de forma mecánica, incluso tecnológicamente. Y esta novedad incluía tanto al verdugo, cuanto más a la víctima. Era profundamente moderna y, consecuentemente, parte de un aparato estatal, burocrático y racionalizado. En este sentido, obviamente, estamos hablando de algo que puede repetirse, que de hecho se ha repetido, y que fue perverso, y lo será, es decir, que se repetirá. Se repetirá porque las condiciones que lo crearon están presentes en el germen de la sociedad basada en ejercicios corporales, burocráticos y nacionalistas. Quizás ya no sea en forma de Lager, sino con una mayor concepción de que existe una finalidad funcional. Está ocurriendo así ya en muchas partes de África, América Latina e, incluso, en EE. UU. Y aún veremos más. Incluso los motivos, las ideas, los papeles todos serán muy parecidos. Sólo cambian los actores, pero no la farsa.

Pero más allá de todo esto, en el interior de lo inexplicable e indecible, el Lager es un concentrador vital y cultural que tiene como única medida la muerte, entendida, además, como su constante cultural. El resto de lo vivido es parte de un para-texto: las formas, las texturas, los tipos que rodean la muerte. De ahí también que el contexto de la vida sea un triste reflejo de la muerte: las constantes torturas, el dolor y el miedo, o, lo que es peor, el intento de evitarlo y obviarlo. Pero esta cultura del Lager es un reverso negativo de cualquier otra cultura: el dormir se explica en la falta de sueño, el comer, como hambre, la sed, como falta de líquido. El Lager desarma las teorías antropológicas funcionalistas –se puede afirmar que casi desarma cualquier forma de pensamiento, de ahí que sea un reto para los sobrevivientes y sus analistas–: son una sed, un hambre y un sueño primigenios (son anteriores a las humanidades), anteceden la necesidad de beber, de comer y de dormir, son la medida justa de que se ronda la muerte. Una muerte visible, tangible, medible, que está en el compañero de catre, en uno mismo, que se llama hambre pero que sólo es la muerte ya instaurada en el estómago, que se llama sed aunque el prisionero sabe que no es la falta de agua, sino la mano fuerte e inevitable que avisa de la muerte segura.

Esta forma cultural del Lager no responde, en ningún caso, al mantenimiento de la vida, está en consonancia, únicamente, con la necesidad del Poder. Y, así, es muy simbólico que ese poder esté representado por la SS, en concreto por los Escuadrones de las Calaveras: no es el poder de mantener una forma de vida –paradójicamente más allá de la suya–, es un poder que ejercita y vive de la muerte. Ninguno de los actores de este drama, ni las víctimas ni los verdugos, tenían experiencia previa de la vida en el Lager, sólo las empresas, industrias y compañías, es decir, la parte correspondiente al trabajo, y que era uno de los componentes centrales de la vida del prisionero, sabía qué se debía hacer y cómo. Pero, en líneas generales, nadie tenía experiencia previa de nada, muy pocos prisioneros pudieron poner en práctica aquello que anteriormente les había definido de forma laboral o, lo que es más importante, de forma vital. De ahí que lo que allí ocurría se convertía

en extraordinario, en un generador de experiencia, y ésta, en voluntad. Por eso, muy a pesar nuestro, el Lager se convirtió en un experimento tan eficaz: pone en práctica, sin limitación ni de forma, ni de contenido, los escabrosos juegos de un grupo social determinado (que obviamente toma forma en el nacionalsocialismo) y que está presente, tal cual, cuando menos desde hacía cien años prácticamente en toda Europa. Pero, por otro lado, el Lager se convierte en una escuela, en un lugar de aprendizaje determinante:

“La experiencia del campo de concentración fue fundamental para mí. Claro que no volvería a vivirla, pero junto al horror de esta experiencia que siento aún hoy, no puedo negar que también hubo resultados positivos. Tengo la impresión de que allí aprendí a conocer los hechos de los hombres. Lidia Rolfi, una amiga mía que era maestra, estuvo en Ravensbrück. Dice que Ravensbrück fue su universidad. Yo había asistido a la universidad, pero debo decir que Auschwitz fue mi verdadera universidad” (Levi, 1996: 119-120)

En primera instancia esto es lo que pretendía el sistema: que el Lager fuera una escuela, que moldeara, limpiara, fijara. Levi, como tantos, aprendió que allí se podía también aprender algo de la vida. Aunque fuera radicalmente. Porque la vida tiene estos extraños aderezos que se relacionan con el horror, el sufrimiento y la muerte, en definitiva, si se conseguía sobrevivir el Lager enseñaba el valor positivo de la vida. Sin embargo, el problema es que el Lager no estaba ideado con esta idea de educación del género humano, por mucho que en ese lugar pudiera sacarse ciertas enseñanzas. No, el Lager estaba ideado como un ejercicio de Poder. Y, así, el Lager se convirtió, consecuentemente, en un gran ejercicio de voluntad de Poder. La voluntad de unos para matar (la solución final de Himmler) y la voluntad de los otros por sobrevivir. Y frente a la voluntad, la estrategia, y frente a la estrategia, la táctica. La muerte es el denominador común de la lógica cultural del Lager, y, por lo tanto, la voluntad de Poder difiere con claridad entre las víctimas y sus verdugos, tan diferente como las tácticas con las que afrontar dichas voluntades. Lo que termina por explicar este complicado mundo interior del Lager, que es, más allá de estas diferencias, la complementariedad entre ambos ejercicios. Sin olvidar nunca que la víctima es siempre la parte supeditada del sistema de Poder del verdugo, no hay verdugos sin víctimas, ni víctimas sin verdugos.

Referencias

- ARENDDT, Hannah (1981). *Los orígenes del Totalitarismo. 1. Antisemitismo*. Madrid: Alianza. (Orig. 1951).
- AMERY, Carl (2002). *Auschwitz. ¿Comienza el siglo XXI?* Madrid: Turner, FCE.
- BAUMAN, Zygmunt (1997). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur. (Orig. 1989).
- BERENBAUM, Michael (Ed.). (1998). *The Holocaust and history: The known, the unknown, the disputed, and the reexamined*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- BRACHER, Karl Dietrich (1970). *The German Dictatorship, The Origins, Structure and Effects of National Socialism*. New York: Praeger.
- BROWNING, Christopher R. (2002). *Aquellos hombres grises. El Batallón y la Solución Final en Polonia*. Barcelona: Edhasa. (Orig. 1992)

- BURRIN, Philippe (2000). *Fascisme, nazisme, autoritarisme*. París: Seuil.
- FRISTER, Roman (1999). *La gorra o el precio de la vida*. Barcelona: Galaxia Gutemberg. (Orig. 1993).
- GOLDHAGEN, Daniel Jonah (1997). *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*. Madrid: Taurus.
- GROSSER, Alfred (1989). *Le crime et la mémoire*. París: Flammarion.
- LEROY, Andre; y otros (1996). *La deportación. El horror de los Campos de Concentración*. Barcelona: Ultramar.
- LEVI, Primo (1996). *En dialogo con Ferdinando Camon*. Barcelona: Muchnik. (Orig. 1987).
- MESTRES i REBULL, Joan (s.f.). *En honor a la conmemoración del 40 Aniversario del fin de la Segunda Guerra Mundial y la liberación de los campos de exterminio nazis*. s.l.: Amical de Mauthasen y otros campos. [¿Barcelona, 1985?].
- MATE, Reyes (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Trotta.
- SOFSKY, Wolfgang (1999). *The order of terror: The concentration camp*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. (Orig. 1993).
- TORÁN, Rosa (2000). "Pròleg", en Wieviorka, A. *Auschwitz explicat a la meva filla: 7-12*. Barcelona: Enciclopedia Catalana.
- VIDAL-NAQUET, Pierre (1994). *Los asesinos de la memoria*. México: Siglo XXI. (Orig. 1987).

Historia editorial

Recibido: 11-06-04

Primera revisión: 21-07-04

Aceptación definitiva: 07-09-04

Formato de citación

Anta, J.L. (2004). Moral y cotidianidad en los campos de concentración del nazismo. *Athenea Digital*, 6, 1-12. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num6/anta.pdf>



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir, exhibir y comunicar la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento. Vd. debe reconocer y dar crédito al autor original.

NoComercial. Vd. no puede utilizar esta obra para fines comerciales.

NoDerivados. Vd. no puede alterar, transformar, o añadir nada a esta obra.

[Resumen de licencia](#)

[Texto completo de la licencia](#)