

Mesa de Trabajo N°4: Heterodoxias turísticas: nuevas modalidades, prácticas y experiencias del turismo en y desde los bordes.

## **AUSCHWITZ: MEMORIA Y SACRALIZACIÓN DEL ESPACIO**

Dawidiuk Carlos Luciano.

*Universidad Nacional de Luján*

El complejo de Auschwitz fue el más grande de los campos de concentración (Konzentrationslager) nazis y funcionó entre 1940 y 1945, en los suburbios de Oświęcim, una ciudad polaca que había sido anexada por el Tercer Reich en el marco de la guerra. Además del campo de concentración original (el Stammlager KZ Auschwitz I), estaba conformado por un campo de exterminio (Vernichtungslager), KZ Auschwitz II-Birkenau, y un campo de trabajo forzado, KZ Auschwitz III-Monowitz.

El hecho de haber sido un campo de concentración y, a la vez, de exterminio, sumado a la escala y al modo en que se instrumentaron las operaciones de asesinato masivo lo convirtieron en una metonimia del Holocausto/Shoah/Jurbn. Según Hilberg, ello se debió también por lo menos a tres de sus características: (1) allí murieron más judíos que en cualquier otro lugar; (2) fue un centro de asesinatos internacional, con víctimas de todo el continente europeo; (3) y estos crímenes continuaron teniendo lugar allí mucho después de que otros centros de exterminio de la Europa ocupada fueran destruidos (Hilberg, 1994:81). Pero, al mismo tiempo, su configuración compleja hace que la generalización de las experiencias de los y las sobrevivientes se torne imposible, puesto que están condicionadas por el lugar en el que estuvieron recluidos, el trabajo asignado, el estatus nacional o “racial” atribuido, su género, su fe, etc.

Ello no ha impedido, sin embargo, que desde la creación del Museo Estatal de Auschwitz-Birkenau (que, como lo indica su nombre, solo engloba gran parte de lo que fueron Auschwitz I y II), y sobre todo desde su declaración como Patrimonio de la Humanidad en 1979 por la UNESCO, se haya ido construyendo una “memoria dominante” (Huener, 2003), basada en la narrativa del “martirio” nacional polaco, hasta la caída del comunismo. Y aunque desde 1989 el museo se ha esforzado por dar un lugar justo en la conmemoración a todos los grupos de víctimas, continúan existiendo vestigios de aquellos viejos marcos de la memoria (Halbwachs, 2004).

Por todo esto, en este trabajo buscaremos explorar los modos en los que este sitio de memoria se constituyó como un “espacio sacralizado”, sobre el que se sostuvo aquella narrativa dominante, que le permitió al estado polaco instrumentalizarlo como un lugar para la disputa política. Pero también atenderemos a los actos de resistencia, a las formas en que se añadieron marcas de memoria particulares al paisaje por fuera de esa “memoria dominante” o a las prácticas que aún enmarcadas dentro de esa narrativa contribuyeron a socavar el régimen comunista. Nos interrogaremos, por último, en qué medida aquella sacralización del espacio continúa vigente en torno a la función del museo como representación más adecuada del pasado traumático.

Para esto, exploraremos bibliografía específica sobre los procesos de memoria y la historia del memorial, fuentes visuales del Archivo del Museo Estatal de Auschwitz-Birkenau y el registro escrito y fotográfico de nuestra visita en el año 2018.

La sacralización del espacio es entendida en este trabajo de una manera muy específica, en relación también concreta al sitio de memoria de Auschwitz y a la representación compleja del pasado que encarna.

En este sentido, más que pensar en lo sagrado como un atributo o propiedad que caracteriza o emana de un objeto o lugar, asociado casi exclusivamente a lo divino o lo religioso, aquí lo concebimos como una relación dinámica, cambiante, que se vincula siempre tanto a un carácter trascendente que se contrapone a (y pone en evidencia) los límites de la experiencia humana, como a prácticas concretas que toman la forma de la repetición ritual.

Si entendemos al espacio desde la concepción dialéctica que proponen Lefebvre (2013) y Soja (1996), como un producto (y al mismo tiempo un producir) devenido del movimiento constante, simultáneo y complejo, entre el mundo material (“espacio percibido”), las representaciones del espacio (“espacio concebido”) y la dimensión experiencial o empírica que opera sobre estos dos (“espacio vivido”), su sacralización no puede pensarse en relación solo a una de estas formas en que percibimos, comprendemos y/o vivimos el espacio. Por ello también debe ser entendida tanto en relación a los aspectos materiales concretos del sitio en cuestión, como a los límites y posibilidades de su diseño y de las representaciones que operan en torno a él y de las acciones ejercidas a partir y sobre estas dimensiones.

Los restos del complejo de campos de Auschwitz suscitaron una serie de problemas y dilemas desde el mismo momento en que se convirtieron en tal cosa. No solo constituían los vestigios que daban cuenta de uno de los modos más terribles en que los nazis habían instrumentado el genocidio, sobre cuya materialidad muchos supervivientes confiaban en poder imprimir una veracidad más densa a su testimonio, sino también un cementerio en el que se hallaban las cenizas y restos de los cuerpos profanados y brutalmente asesinados de una cantidad incalculable de víctimas, sobre todo judías.

La propia materialidad de aquel sitio, entonces, impelía un deber de memoria ante semejantes crímenes. Como señala Bensoussan, al igual que la memoria individual, “la memoria colectiva se inscribe más en los lugares que en el tiempo, pues solo los lugares le permiten al tiempo estructurarse y generar relato, ellos solos hacen posible la construcción y la transmisión de una memoria colectiva” (2010:36). Sin embargo, la propia naturaleza de las prácticas sociales genocidas, “tanto aquella que tiende y/o colabora en el desarrollo del genocidio como aquella que lo realiza simbólicamente a través de modelos de representación o narración de dicha experiencia” (Feierstein, 2007:36), condiciona las posibilidades de elaboración de esos relatos y de la constitución de la memoria.

Por ello es crucial concebir al genocidio como un proceso que “se inicia mucho antes del aniquilamiento y concluye mucho después, aun cuando las ideas de inicio o conclusión sean relativas para una práctica social, aun cuando no logre realizar todos los momentos de su propia periodización” (Feierstein, 2007:36). Las prácticas genocidas, a diferencia

de otras masacres o matanzas masivas, poseen un carácter “cuasi metafísico” en la medida en que no solo implican la destrucción de los cuerpos, sino también la de “los seres vivientes que ellos fueron”, en su pretensión de “modificar el rostro del mundo” (Bensoussan, 2010:25). De ahí, la necesidad de “redimir”, en el sentido propuesto por Benjamin (2011:6-8), ese pasado que persiste en un presente, en mayor o menor medida, moldeado por la acción de los perpetradores.

De este modo, resulta necesario reparar en la realización simbólica de las prácticas sociales genocidas, dado que el genocidio no culmina con su realización material, sino que se realiza “en el ámbito simbólico e ideológico” (Feierstein, 2008:131). Esto implica, entonces, apelar al carácter procesual de los procesos genocidas, en el que no solo resulta central determinar las formas de alterización (y la consecuente esencialización de identidades) que resultaron fundamentales para su implementación material y las propias condiciones de su desarrollo, sino también las dificultades posteriores en la dinámica de los procesos de construcción de memorias y su impacto en la acción social en relación a las posibilidades y limitaciones en la caracterización de las víctimas.

Respecto a esto, resulta interesante reparar lo señalado Bensoussan, quien ve en el “tumulto memorial” y la “cacofonía de las conmemoraciones” que caracterizan a nuestra época, pero que ya cuentan con una larga historia, no lo opuesto al “tabú” sino su otra cara: un “hablar sin fin para no decir lo esencial” (2010:12). Así, divisa un vínculo entre esa superabundancia de prácticas y sitios memoriales con el nacimiento de una “religión civil”, en la que el pasado se pone al servicio de un ritual conmemorativo que conlleva una función eminentemente identitaria. Esa investidura de lo memorial, que “implica una transferencia de lo religioso a lo profano”, favorecería el “culto a la memoria” erigido como una garantía de la propia identidad ante el sentimiento de nuestra condición precaria y nuestra finitud, como también a la vergüenza de formar parte de la misma especie que los asesinos y el temor ante la posibilidad de ser víctimas potenciales de estos crímenes. Pero dicha “tristeza infinita induce a la búsqueda infinita de un reconocimiento que ninguna respuesta, sin embargo, llegará a cambiar” (Bensoussan, 2010:12-13).

Auschwitz puede propiciar, entonces, lo que LaCapra denomina lo “sublime negativo” o la “sacralización desplazada” (2005:47). De este modo, puede dar lugar a un “trauma fundacional” que puede servir de cimiento de la identidad, que al mismo tiempo puede implicar un sentimiento de “fidelidad al trauma” que conduciría a “una preocupación compulsiva por la aporía, un duelo incesante, melancólico e imposible y una resistencia a la elaboración” (LaCapra, 2005:47).

De ahí la importancia de atender a la cuestión de la realización simbólica de las prácticas sociales genocidas y los modos en estas se tornan narrables (o conmemorables mediante discursos no narrativos). Como señala Feierstein, recurriendo a la noción de “identidad narrativa” de Paul Ricoeur (1996), los actos de memoria, entendidos como procesos creativos, instituyen relatos tanto en el plano individual como en el intersubjetivo, que al establecer tramas causales entre “lo que fue, lo que no pudo ser y lo que es” posibilitan la constitución identitaria sea como sujetos o como pueblos desde el presente (Feierstein, 2012:121). De este modo, lo que resulta relevante es la articulación de un sentido y una coherencia que constituye la continuidad identitaria a través del tiempo que posibilita la acción sobre el presente, más allá de la medida en que los elementos narrativos verídicos

o ficcionales puedan corresponderse o ajustarse a lo efectivamente acontecido (Feierstein, 2012:122). Por lo que también, dichas narrativas (pero podríamos añadir también prácticas asociadas a discursos no narrativos), pueden evidenciar “síntomas” de aquellas dificultades asociadas a la “fidelidad al trauma” que señalábamos” y permitirnos cierta valoración sobre las formas más adecuadas de representar ese pasado traumático.

En relación a esta cuestión, resulta conveniente recordar que además de formular su acción genocida en términos de una presunta lucha por la supervivencia racial, los nazis también lo hicieron en términos “fóbicos, prácticamente rituales, que implicaban horror a la contaminación y la degradación y un deseo de liberación, regeneración e, incluso, redención” (LaCapra, 2005:147). Así, se puede decir que la obsesión por la aniquilación de los judíos, como así también de los gitanos, minusválidos, los comunistas, los homosexuales y los eslavos, no operaba únicamente en un registro racial, pseudo-científico y político, sino también mágico, ritual o pseudo-religioso.

En este sentido, aunque sin ser un factor exclusivo, único ni determinante del genocidio nazi, es posible identificar un carácter “sacrificial” en la instrumentalización de la violencia hacia y, finalmente, en el exterminio de esos elementos definidos como un “otro contaminante” o “alguien de afuera” (LaCapra, 2005:147). Ello nos conduce nuevamente a pensar lo sublime negativo, pero esta vez en relación a los perpetradores, “como una secularización de lo sagrado y del deseo de trascender radicalmente las condiciones habituales y la banalidad, incluidos los límites morales” (LaCapra, 2005:147). Esta conversión del trauma, que implica el asesinato masivo, en fuente de “júbilo extático” y su vínculo y confusión perversa de la trascendencia con la transgresión extrema que destruye y supera los límites normativos, tal como propone LaCapra, nos muestra los peligros que pueden entrañar las narrativas y representaciones que parten de esa fidelidad a un trauma fundacional que mencionábamos antes (entendible en el caso de las víctimas, aunque seguramente no deseable en la medida en que obstaculiza la elaboración) y pone en evidencia los problemas que giran en torno a la realización simbólica del genocidio.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2011). “¿Qué es un dispositivo?”. *Sociológica*, 26 (73), 249-264
- Baer, A. (2006). *Holocausto. Recuerdo y representación*. Madrid: Losada.
- Benjamin, W. (2011). *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Agebe.
- Bensoussan, G. (2010). *¿Auschwitz por herencia?* Barcelona: Anthropos.
- Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social*. Buenos Aires: FCE.
- Feierstein, D. (2008). *Seis estudios sobre genocidio*. Buenos Aires: Editores del Puerto.
- Feierstein, D. (2012). *Memorias y representaciones*. Buenos Aires: FCE.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.

- Hilberg, R. (1994), "Auschwitz and the Final Solution". En Gutman, Y. y Berenbaum, M. (eds.), *Anatomy of the Auschwitz death camp* (pp. 81-92). Bloomington: Indiana University Press.
- Huener, J. (2003). *Auschwitz, Poland and the Politics of Commemoration, 1945-1979*. Athens: Ohio University Press
- LaCapra, D. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LaCapra, D. (2006). *Historia en tránsito*. México: FCE.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing
- Löwy, M. (2005) *Walter Benjamin: aviso de incendio*. Buenos Aires: FCE.
- Osorio Olave, D. (21 de octubre de 2021). "El museo como espacio sagrado". Recuperado de <https://bit.ly/3FJL6Xc>.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Staroselsky, T. (2015). "Consideraciones en torno al concepto de experiencia en Walter Benjamin". X Jornadas de Investigación en Filosofía, 19 al 21 de agosto de 2015, Ensenada, Argentina.
- Soja, E. (1996). *Thirdspace*. Oxford: Blackwell.
- Teklik, J. y Mesnard, P. (2011). "El viaje a Auschwitz: ¿turismo de la memoria o turismo cultural?". En Fleury, B. y Walter, J. (comps.), *Memorias de la piedra. Ensayos en torno a lugares de detención y masacre* (99-116). Buenos Aires: Ejercitar la memoria editores.
- Thanassekos, Y. (2011). "Los procesos de calificación, descalificación y recalificación de los lugares de la memoria (1950-2000)". En Fleury, B. y Walter, J. (comps.), *Memorias de la piedra. Ensayos en torno a lugares de detención y masacre* (45-54). Buenos Aires: Ejercitar la memoria editores.
- Wróbel, P. (1997). "Double memory: Poles and Jews after the Holocaust". *East European Politics and Societies*, 2 (3), 560-574.
- Zubrzycki, G. (2006). *The Crosses of Auschwitz*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zubrzycki, G. (2011). "History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology". *Qual Sociol*, 34, 21-57.
- Zubrzycki, G. (2013). "Narrative Shock and Polish Memory". En Silberman, M. y Vatan, F., *Memory and Postwar Memorials* (95-115). New York: Palgrave MacMillan.