

Spring 4-29-2014

La muerte, la memoria y la filosofía existencial en la literatura testimonial pos-dictatorial de Primo Levi, Jorge Semprún y Jacobo Timerman

Andrew McNair

Trinity College, amcnair4@gmail.com

Follow this and additional works at: <http://digitalrepository.trincoll.edu/theses>

Recommended Citation

McNair, Andrew, "La muerte, la memoria y la filosofía existencial en la literatura testimonial pos-dictatorial de Primo Levi, Jorge Semprún y Jacobo Timerman". Senior Theses, Trinity College, Hartford, CT 2014.
Trinity College Digital Repository, <http://digitalrepository.trincoll.edu/theses/372>

**La muerte, la memoria y la filosofía existencial en la literatura testimonial pos-dictatorial de
Primo Levi, Jorge Semprún y Jacobo Timerman**

**Death, Memory and Existential Philosophy in the Post-Dictatorial Testimonial Literature of
Primo Levi, Jorge Semprún and Jacobo Timerman**

By Andrew McNair

Submitted to the International Studies Program, Trinity College

Supervised by Dr. Anne Lambright

© April 29, 2014

Abstract: What effect does the ubiquity of death in a traumatic experience have on an individual's memory and soul, and how is this manifested in one's written testimony? Through the analysis of their philosophical introspection, the testimonies of Primo Levi's *The Drowned and the Saved*, Jorge Semprún's *Literature or Life*, and Jacobo Timerman's *Prisoner Without a Name, Cell Without a Number* meditate on the atrocities they experienced during Levi and Semprún's incarceration under the Nazi regime in Europe between 1942 and 1945, and Timerman's imprisonment under the regime of Jorge Rafael Videla in Argentina between 1976 and 1983. The aporetic condition in recounting these events is their attempt to bear witness to the totality of an event so heavily steeped with the finitude of death. In doing so, these three men deconstruct the phenomenology of the experience during internment to make sense of their existence as free men.

Introducción:

Las historias de Primo Levi, Jorge Semprún y Jacobo Timerman son únicos en sus propios derechos. No obstante, hay una cierta coherencia entre estos tres sobrevivientes que puede ser visto en la profundidad de sus testimonios. A través de una estrategia de introspección filosófica, las tres obras de estos hombres dan a la comunidad global un nuevo estudio de la experiencia del individuo oprimido durante una dictadura. Aunque cada obra trata sobre temas similares y algunos diferentes, la principal unificadora es la noción de que estos hombres no pueden dar testimonio a la totalidad de sus experiencias que estaban saturados con la muerte, pero siguen escribiendo como si fuera la agente de dar vivacidad a los otros que han perecido.

Primo Levi nació el 31 de julio del 1919 en Torino, Italia en una familia judío-italiana. En el año 1938, el régimen fascista promulgó las leyes raciales fascistas que efectivamente prohibieron a los judíos a trabajar en los bancos, el gobierno y el sector público (incluyendo la educación). Después de terminar su título, Levi se mudó a Milano donde trabajó por una compañía suiza. Estas compañías suizas estaban eximidas de las leyes raciales fascistas. Subsecuente a la caída del régimen de Mussolini en el junio del 1943 y después de que Italia firmó el armisticio con los Aliados, la región norteña de Italia fue ocupado por los Nazis.

En octubre del 1943 Levi se ingresó al movimiento de resistencia italiano como miembro del grupo partisano, *Giustizia e Libertà*, una organización que fue fundado por Carlo Rosselli (el líder político italiano, e historiador) y otros oponentes del régimen. Después de ingresarse en *Giustizia e Libertà*, Levi fue capturado por una milicia fascista y ordenado a ser ejecutado por ser un partisano. Para salvarse, él admitió ser judío y fue transportado al campo Fossoli cerca de Modena. El campo estaba controlado por los

Nazis, y los prisioneros judíos fueron deportados a Auschwitz. Levi pasó diez meses en Auschwitz hasta que el campo fuera liberado por el Ejército Rojo. De los 650 judíos-italianos de su transporte, él fue uno de los veinte que sobrevivieron. Levi escribió varios cuentos y testimonios sobre su experiencia en Auschwitz, incluyendo el más famoso *Se questo é un uomo* (1947), (*Si esto es un hombre*) que cuenta su experiencia al principio del arresto por la resistencia anti-fascista hasta la encarcelación en Auschwitz y su liberación. El último libro que escribió se llama *I sommersi e i salvati*, meditabundo por la naturaleza, es sobre su experiencia en Auschwitz y se enfoca en los temas recurrentes como la vergüenza, la presencia de la muerte en su vida, y el acto de escribir como forma de consuelo (Galuzzi 20-22).

El segundo autor que discuto, Jorge Semprún, nació el 10 de octubre del 1923 en Madrid, España de una familia adinerada (su abuelo fue el primer ministro bajo el Rey Alfonso XIII, y su padre un gobernador civil durante la Segunda República española). En el año 1937, su familia fue exiliado a Francia y pasó la mayoría de su juventud allí. Semprún se ingresó en el grupo de resistencia francesa que se llama “Francs-tireurs et partisans” y estaba capturado por el Gestapo. En el año 1943 él fue enviado al campo de concentración Buchenwald por su resistencia al régimen de los Nazis hasta el año 1945 cuando los americanos tomaron control del campo y últimamente estaba repatriado a Francia. Después de la liberación, Semprún continuaba su activismo político durante los años 1953 a 1962 cuando vivía clandestinamente en España por el partido comunista bajo la dictadura de Francisco Franco.

Semprún pasó la mayor parte de su vida en Francia, y entonces el Francés es el idioma más utilizado en sus libros. No obstante, tiene mucho orgullo por sus raíces

españolas y escribía también en español. *Le grand voyage* (1963) (*El largo viaje*), fue su primer libro y es en estilo autobiográfico sobre su historia de la deportación y subsecuentemente su encarcelación en Buchenwald. Su último libro, *La escritura o la vida* (1994) fue publicado originalmente en francés y es sobre su experiencia en Buchenwald y los efectos duraderos después de la liberación. Él explora los mismos temas de Levi en *I sommersi e i salvati*, principalmente la noción de vivir con la memoria de esta experiencia espantosa y cómo escribir sobre su totalidad (Ferrán 267-268).

El último autor, Jacobo Timerman nació el 6 de enero del año 1923 en Ucrania de una familia judía. Su familia se mudó a Buenos Aires, Argentina en el año 1928 para escapar la persecución de los judíos. Timerman pasó su juventud escribiendo y haciendo periodismo para una variedad de periódicos y revistas en Argentina. En el año 1971 el fundó el periódico *La Opinión*, un periódico que Timerman describió como “moderadamente liberal” (Timerman 23). Durante su carrera periodística, Timerman recibió amenazas numerosas por su trabajo investigador. En el año 1976, el general Jorge Rafael Videla desempeñó un golpe de estado y instaló una dictadura militar y una onda política que está reconocido por *el Proceso de Reorganización Nacional*—militarismo y opresión por toda el país. Siguiendo el golpe de estado, el gobierno se ilegalizó autoridades nacionales o provinciales y otros partidos políticos en contra del régimen. La dictadura fortificó su poder y opresión por el país y creó varias organizaciones militantes (Munck 57). Esta época en la historia de Argentina es conocida como “la guerra sucia” donde aproximadamente 30,000 personas fueron matados y desaparecidos (Landman 390-391). Una cantidad significativa de las víctimas de esta represión fueron judíos y otros oponentes del régimen. Además de los desaparecidos, la represión en Argentina

durante este periodo consistió de una falta de procesos legales, las abducciones, el uso de tortura generalizado y asesinatos sin juicios. (Sznajder y Roniger 351-352).

En la madrugada del 15 de julio del 1977, la policía del régimen de Videla detuvo a Timerman y se encarceló en varias prisiones en Argentina hasta que fue puesto en libertad el 17 de abril del 1978. En el 25 de septiembre del 1979, el gobierno de Israel confirmó que aceptaría a Timerman y su familia como exiliados, y se mudó a Tel Aviv, Israel. En el año 1981, Timerman publicó su primer libro *Preso sin nombre, celda sin número* sobre su experiencia en la encarcelación como prisionero político. Timerman expresa las mismas cuestiones a que eluden Levi y Semprún en sus testimonios, como la importancia de y la dificultad inherente en escribir sobre una experiencia traumática y el papel de la memoria en contar esta experiencia. También, él explora preguntas sobre el antisemitismo y los elementos recurrentes del Holocausto en Argentina durante estos años de la dictadura militar. Además del testimonio *Preso sin nombre, celda sin número*, Timerman escribió otros libros con más insinuaciones políticas, incluyendo sus dos obras más conocidas, *Israel: la guerra más larga* (1983) sobre la invasión de Israel en Libia y *Chile: el galope muerte* (1987) sobre la vida bajo la dictadura de Augusto Pinochet en Chile.

El filósofo italiano, Giorgio Agamben, es más conocido por su trabajo en la fenomenología y la psicología de los supervivientes del Holocausto, pero sus descubrimientos y análisis son bien aplicados al estudio de la experiencia del individuo oprimido como prisioneros bajo una dictadura. Él escribió dos libros en particular que son fundamentales al estudio: *Homo sacer* (1998) y *Remnants of Auschwitz* (1999).

Agamben saca de los testimonios de los sobrevivientes del Holocausto, Primo Levi en particular, para deconstruir la experiencia de los prisioneros.

El otro filósofo que forma el fundamento teórico para el análisis de esos testimonios es el filósofo proto-existencial español, Miguel de Unamuno. Él nació el 29 de septiembre del 1864 en Bilbao, España. Formado parte de la sociedad literaria, la Generación del 98, él escribió varios ensayos, libros y poemas. Su obra filosófica más famosa y la otra obra central de mi estudio se llama *Del sentimiento trágico de la vida* (1913). Como describe Gerhard Masur en su ensayo sobre la vida de Unamuno, su obra discute la noción de que “the longing not to die, the hunger for personal immortality, the effort whereby we tend to persist indefinitely in our own being, is the effective basis of all knowledge” (Masur 152-153). Un elemento destacado de la filosofía de Unamuno que es fundamental al análisis de estos tres autores es la idea de que uno no puede comenzar a vivir su vida en completa antes de que confronte con la realidad y la totalidad de la muerte. Esa idea es central al testimonio de Levi, Semprún y Timerman, pero cada uno tiene su propia reacción al enfrentarse con la muerte.

Hay varios términos que ayudan a esquematizar mi argumento, y el concepto de la fenomenología es esencial para entender el esbozo del análisis. La fenomenología involucra el estudio del narrador/de la experiencia en primera persona, o la experiencia subjetiva. Robert Kraft hace referencia al elemento fascinante del estudio de la fenomenología en analizar los testimonios de Levi, Semprún y Timerman en que “it involves the study of first-person experiences by a third party who does not have direct access to these experiences” (Kraft 314). Es decir, los hombres crean una narrativa de sus

experiencias y las de los percidos, porque los percidos no tienen la capacidad de dar su propia historia.

En su libro, *Remnants of Auschwitz*, Agamben desarrolla esta noción y teoriza que existe una laguna en el proceso de dar testimonio sobre una experiencia trágica como un campo de concentración (Agamben 33). Es decir, hay una cierta imposibilidad de dar testimonio sobre estas experiencias en el sentido de que los que han sufrido al punto más extremo durante la encarcelación no pueden ser testigos porque han percido. Dicho de otra forma, la persona que da el testimonio se sitúa en un espacio deshabitado de la totalidad de la experiencia. "...It is impossible to bear witness to it from the inside—since no one can bear witness from the inside of death, and there is no voice for the disappearance of voice" (Agamben 35). Es decir, la imposibilidad de dar testimonio es la desconexión entre las dos imposibilidades del testimonio; el no-lenguaje de los percidos que no pueden dar testimonio—los testigos del proceso entero de la encarcelación a e incluyendo la muerte, y el lenguaje incompleto de los que han sobrevivido. La comunicación del testigo llena esta "laguna" con la naturaleza inalcanzable del lenguaje de los que no tienen voz. Agamben sintetiza esta disyuntiva del lenguaje del testimonio cuando escribe:

It means that language, in order to bear witness, must give way to a non-language in order to show the impossibility of bearing witness. The language of testimony is a language that no longer signifies and that, in not signifying, advances into what is without language, to the point of taking on a different insignificance—that of the complete witness, that of he who by definition cannot bear witness (39).

Dentro de este ámbito, el autor se procura la libertad de traspasar este vacío para contar su experiencia. La falta del lenguaje del testigo muerto cede el paso a lo completo de la experiencia hasta el momento de la muerte—el testimonio del testigo vivo que realmente no tiene la totalidad de la historia. Justo por eso, el lenguaje del testimonio existe en este espacio desierto.

La aporía de recordar y dar testimonio para Primo Levi, Jorge Semprún y Jacobo Timerman se hace más evidente en las instancias en que tratan de dar luz a los recuerdos de la muerte, pero son los testigos incompletos. La memoria, así, es un mecanismo paradójico en el proceso de contar la muerte de alguien. Estos tres autores buscan su humanidad en el acto de escribir como forma de una memoria colectiva a todas las víctimas de estas historias para dar una voz a los que murieron y rendir homenaje a sus historias. Como el acto de escribir es parte de la revivificación de la historia, realmente es la resurrección o el renacimiento del alma de los difuntos. Los tres autores son similares en sus temas recurrentes, pero singular en su elucidación, aunque todos desconstruyen la fenomenología de ellos mismos al sobrevivir el horror de sus experiencias. Específicamente por el estudio de la ontología, ellos reflejan en sus existencias durante la encarcelación y después para entender su papel en el mundo compartir las historias del resto de las víctimas.

Capítulo I:

I sommersi e i salvati (1986), (*Los hundidos y los salvados*), fue la última autobiografía que escribió Primo Levi antes de morir sobre su experiencia en Auschwitz en el año 1943. Primo Levi murió en el año 1987, el resultado de caer en la caja de la escalera en su apartamento. Aunque oficialmente proclamó que su muerte fue un suicidio, los amigos de Levi argumentan que su muerte fue un accidente, un lapso de salud con consecuencias trágicas. Este testimonio es el último trabajo que hizo Levi, e interesantemente, lingüísticamente es lo más contemplativo de todas sus obras. Es que, él trata de explicar y analizar la psicología de la experiencia de los prisioneros en el Holocausto por un sistema binario en vez de dar un cuento cronológico de su experiencia. Este sistema binario está basado en la noción de los salvados y los hundidos, pero incorpora otras oposiciones binarias como vivo y muerto, la vergüenza y la pena, el silencio y la comunicación. Provoca al lector con preguntas como las siguientes: ¿Cómo podría ser que el mundo entienda la experiencia de una persona que sobrevivió la exterminación humana más grande de los últimos dos siglos? ¿Qué tipo de lenguaje usa para ilustrar lo completo de la experiencia en Auschwitz? ¿Qué efecto tiene la ubiquidad de la muerte en la memoria y el alma humano? Estas preguntas no comienzan a racionalizar estos eventos históricos y la experiencia, pero dan la oportunidad al mundo a entender cómo enfrentarse con la historia. Además, Levi redefine las éticas morales de los campos de concentración en que la vida saturada por la muerte fue la situación ejemplaria de la vida en la encarcelación (Agamben 49). Aplicando este sistema binario de los salvados y los hundidos, Levi sostiene que su historia en el testimonio no da justicia a la totalidad de Auschwitz porque él sobrevivió. Alternativamente, él insiste que

los percidos realmente son los salvados porque no tienen que vivir con la vergüenza, la angustia y todo el tormento que acompañaría su existencia como superviviente.

Antes de comenzar el análisis de la obra, es importante distinguir el género de literatura que Levi escribió. El testimonio es una forma de contar una historia, pues siempre habrá la posibilidad de tener ambigüedades en los detalles, la cronología de los eventos y la reconstrucción de la verdad según la perspectiva del escritor.

Interesantemente, la gran mayoría de la información sobre la experiencia en el Holocausto está provisto por los sobrevivientes. Por eso, después del Holocausto existe una nueva ética, que es la ética del testimonio (Leys 165). Agamben describe que el trabajo de la nueva ética es dar testimonio a los hundidos, los prisioneros predestinados a morir, llamados los “musulmanes” (Agamben 33). Levi comenta eso y hace la distinción de que hay dos tipos de testigos; los testigos “normales”: hombres y mujeres que sobrevivieron las atrocidades improbables, y los testigos “privilegiados”: los que, por razones diferentes, recibieron un plato de sopa extra, un trabajo en el campo de concentración o algo que les dio una ventaja ínfima para vivir mientras sufrir la misma experiencia. Esta yuxtaposición de los testigos “normales” y los testigos “privilegiados” es una de las manifestaciones de esta dicotomía de los salvados y los hundidos, en que Levi induce un comprensivo opuesto de los términos. Él afirma esta posición cuando dice, “ma il pensiero che questo mio testimoniare abbia potuto fruttarmi da solo il privilegio di sopravvivere, a di vivere per molti anni senza grossi problemi, mi inquieta, perché non vedo proporzione fra il privilegio e il risultato” (64). Es decir, el peso del dolor y la angustia le fuerza a cuestionar su privilegio en sobrevivir. Para Levi, el

concepto del estatus del privilegio es controversial porque su existencia después de la liberación es tan pesada que no se alinea como una ventaja.

Levi asevera que él y otros sobrevivientes tienen la obligación de atestiguar en lugar de los “musulmanes”. “I sommersi, anche se avessero avuto carta e penna, non avrebbero testimoniato, perché la loro morte era cominciata prima di quella corporale. Settimane e mesi prima di spegnarsi, avevano già perduto la virtù di osservare, ricordare, commisurare ed esprimersi. Parliamo noi in loro vece, per delega” (Levi 65). Él afirma que los hundidos nunca podrían atestiguar porque su muerte ya había comenzado al principio de su experiencia, antes de la muerte de su cuerpo. Los hundidos perdieron completamente cualquier capacidad de observar o recordar y pues los sobrevivientes tienen que hablar por ellos, como representante de su vida. Eso une la memoria y la experiencia de los pericidos y los sobrevivientes en una memoria colectiva.

Esta teoría de las éticas de Auschwitz muestra que el Lager¹ cultivó “a constitutive and irreducible impurity, derived from the law, that contaminates all the old ethical categories... a position that relies on an absolute opposition between purity and impurity in order to condemn all previous moral concepts” (Leys 161). Para los sobrevivientes como Levi que tienen la capacidad de analizar una reflexión fresca de su experiencia, este fenómeno de “la zona gris”, la colaboración entre los víctimas y los verdugos o la transmisión del poder del opresor al oprimido, causó mucha vergüenza y culpa. Levi pondera hermosamente sobre este tema de la vergüenza en un pasaje:

All'uscita dal buio, si soffriva per la riacquistata consapevolezza di essere stati menomati. Non per volontà né per ignavia né per colpa, avevamo

¹ La palabra alemán “Lager” (literalmente ‘warehouse’) que Levi y Semprún usan para hacer referencia a los campos de concentración (Arnds 162).

tuttavia vissuto per mesi o anni ad un livello animalesco: le nostre giornate erano stati ingombrate dall'alba alla notte dalla fame, dalla fatica, dal freddo, dalla paura, e lo spazio di riflettere, per ragionare, per provare affetti, era annullato. Avevamo sopportato la sporcizia, la promiscuità e la destituzione soffrendone assai meno di quanto ne avremo sofferto nella vita normale, perché il nostro metro morale era mutato. Inoltre, tutti avevamo rubato: alle cucine, alla fabbrica, al campo, insomma 'agli altri', alla controparte, ma sempre furto era; alcuni (pochi) erano discesi fino a rubare il pane al proprio compagno. Avevamo dimenticato non solo il nostro paese e la nostra cultura, ma la famiglia, il passato, il futuro che ci eravamo rappresentato, perché, come gli animali, eravamo ristretti al momento presente (57).

Levi y los otros prisioneros estaban reducidos al desecho. Los Nazis eran bárbaros en el tratamiento de los prisioneros, físicamente debilitados a la pura destitución y metafóricamente despojados de su identidad, y luego su dignidad. Levi postula, “Eppure, per vivere occorre un'identità, ossia una dignità. Per lui i due concetti coincidono, chi perde l'una perde anche l'altra, muore spiritualmente: privo di difese, è quindi esposto anche alla morte fisica” (103). Por algo tan banal de no recibir una cuchara para comer la sopa, el individuo está transformado en un animal. Al luchar en cada instante para sobrevivir, el alma del ser se convierte en un mero cuerpo, que no piensa racionalmente y roba lo que necesita. Estaba forzado a olvidar todos los valores de la humanidad, la civilización y la sociedad. Los principios culturales de la sociedad o la patria dan el sentimiento de identidad a los individuos. ¿Pues, quién somos si no tenemos una cultura?

La belleza de lo que crea una cultura es la relación que tiene el individuo con las éticas de su sociedad. En el Lager, había una ética, pero fue una ética basada en el opuesto de lo humanitario. Agamben nota, “This is the specific ethical aporia of Auschwitz: it is the site in which it is not decent to remain decent, in which those who believed themselves to preserve their dignity and self-respect experience shame with respect to those who did not” (Agamben 60). Sí, el maltrato y el abuso que existían en los campos de concentración produjeron un mundo diabólico. Pero los efectos perdurables en los prisioneros son los que producían la vergüenza después de la encarcelación porque vivían en un mundo tan inhumano en que la distinción entre la muerte y la vida no fue fácilmente evidente.

Eso es precisamente la mentalidad de Levi para enfrentar los recuerdos al escribir sus testimonios. No puede escapar el pasado si no lo cuenta. Escribir sobre una experiencia tan horrificada es una forma de catarsis en un sentido individual. Más necesario, sin embargo, es una manera de articular la trauma colectiva de la experiencia al mundo. Levi muestra esta interconexión con los hundidos y los salvados en el proceso de dar testimonio y dice, “Noi toccati dalla sorte abbiamo cercato, con maggiore o minore sapienza, di raccontare non solo il nostro destino, ma anche quello degli altri, dei sommersi, appunto; ma è stato un discorso ‘per conto di terzi’, il racconto di cose viste da vicino, non sperimentate in proprio” (65). Los que dan testimonio sobre esta historia no la hacen solo para su destino, sino para el destino de los otros; los que ya no tienen ni una voz ni una historia porque son los percidos.

El testimonio y el acto de escribir es un acto de fortalecimiento. Da al individuo el poder político para denunciar la represión política y social, pero también es un proceso de

la conciencia histórica y da una voz a la historia sumergida. Además, da una voz a las personas que no pueden contar su experiencia: los hundidos. Este sentimiento de la vergüenza que Levi se sintió fue después de la liberación. Cuando podía reflexionar sobre su experiencia con más claridad, acuñó esa idea de un hundido y un salvado. Cuando uno entra en el Lager, se convierte o en un hundido o un salvado. Levi juega con esta dicotomía, esencialmente dándoles significados opuestos en que los pericidos realmente son los salvados y los que sobrevivieron, como Levi, son los hundidos. Hundido en la memoria de la conciencia de que pasó en el Lager.

No obstante, Levi dice explícitamente que escribir sobre una experiencia tan brutal como la suya es recordar la memoria, que es intrínsecamente muy frágil. Eso es la gran paradoja de dar un testimonio sobre esta historia como si funcionara como mecanismo de enfrentamiento. Levi dedica el primer capítulo “La memoria dell’offessa” a este tema importante de la memoria. Él muestra que todos los efectos que podrían distorsionar la memoria de alguien están presentes en el caso de su experiencia. Recordar un evento tan trágico es un ejercicio formidable en sí. Aún más, una persona que ha sufrido al nivel del Holocausto tiene la tendencia de eliminar las imágenes perturbadoras como si pudiera olvidar todo y librarse de la culpa de sobrevivir. El filósofo español, Miguel de Unamuno, comenta sobre esta omnipresencia de la memoria en su gran obra *Del sentimiento trágico de la vida*, cuando dice:

La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo. Se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el fondo,

sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir (15).

Independiente del dolor que la memoria causa, los recuerdos viven dentro de nosotros y nosotros vivimos dentro de los recuerdos del pasado. Es que, física y emocionalmente somos el producto del pasado, constantemente en construcción. Para Levi y muchos de los sobrevivientes de eventos traumáticos como el Holocausto, el enemigo principal es el recuerdo. Si él combate la memoria por medio de la escritura, le da omnipotencia porque el destino de la propia historia está en sus manos. Con eso, existe una dicotomía de lo personal y lo colectivo en que sus recuerdos personales se convierten en una historia colectiva, volviéndose más potente porque ya no es solamente su historia personal, pero la historia de un grupo más grande. En el último capítulo Levi revela la razón para escribir que muestra la solidaridad en la memoria colectiva, “il libro lo avevo scritto sí in italiano, per gli italiani, per i figli, per chi non sapeva, per chi non voleva sapere, per chi non era ancora nato, per chi, volentieri o no, aveva acconsentito all’offesa” (138). Él transformó su experiencia personal en una historia comunal para que el mundo entienda. Lo colectivo está creado del individuo.

El Lager fue un mundo bárbaro en el sentido de que no había morales éticas para cumplir. Auschwitz fue un macrocosmo de la prueba individual en el sentido de que el individuo siempre está solo y que había una cierta dicotomía o dualismo de la aniquilación y la cooperación. Es decir, siempre sería ventajoso ayudarse uno mismo antes y casi siempre en vez de ayudar a los demás. Es una mentalidad cínica, pero es el mundo en que vivían Levi y los otros prisioneros. Levi cuenta una historia cuando él y su amigo descubrieron un grifo con agua potable. Ellos pensaban en que hacer: compartirlo

con sus pobres compañeros, ignorar el agua completamente por miedo de ser visto o hacer lo más egoísta y beberlo solo. Escogieron el tercero, “quella dell’egoismo...Bevemmo tutta quell’acqua, a piccoli sorsi avari” aunque Levi vio su amigo Daniele, desesperado necesitado por el agua, Levi bebió todo y no respetó su amigo incapaz y débil (Levi 62). En el Lager, se vuelve desilusionado. El sistema totalitario hace que la víctima haga lo necesario para vivir. El fenómeno que ocurre en “la zona gris”, donde los oprimidos se convierten en opresor en un acto de mimesis, es que la protección individual está intensificada. Como describe Agamben, esta zona es una “gray, incessant alchemy in which good and evil and, along with them, all the metals of traditional ethics reach their point of fusion” (Leys 158). Es decir, estos dos principales opuestos están presentes al mismo momento. Hecho y repetido, los prisioneros se condicionan a incautar la ética de los opresores. Este fenómeno peligroso tiene muchos efectos en los prisioneros. Levi explica que “Attraverso questa istituzione, si tentava di spostare su altri, e precisamente sulle vittime, il peso della colpa, talché, a loro sollievo, non rimasse neppure la consapevolezza di essere innocenti” (39). El sistema totalitario construye un mundo en que la culpa de hacer estas atrocidades está transmitida al víctima, desvitalizando cualquier sentimiento de pureza, inocencia y vergüenza.

Los Nazis crearon un mundo en Auschwitz en que cada prisionero estaba valiendo por sí mismo. No había comunidad. Si uno no podía seguir, moría. Este sentimiento de soledad está manifestado en la descripción que hace Levi sobre la llegada al campo. “Si entrava sperando almeno nella solidarietà dei compagni di sventura, ma gli alleati sperati...non c’erano; c’erano invece mille monadi sigillate” (Levi 25). El “nosotros” ya no existía, y el individuo estaba en un camino al sufrimiento aislado, paralizando

cualquier sentimiento de humanidad. Cuando el hombre está rebajado por no tener los códigos morales y los valores, uno se vuelve en un animal. Además, esta causa un sentimiento inevitable de vergüenza en que Levi describe, “Più realistica è l’autoaccusa, o l’accusa, di aver mancato sotto l’aspetto della solidarietà umana...quasi tutti si sentono colpevoli di omissione di soccorso” (59). Debido a los actos impensables de auto-salvación que eran necesarios para sobrevivir en el Holocausto, Levi encuentra que está en un estado de auto-juicio y tiene que justificar sus acciones egoístas para sobrevivir, que en efecto pone vergüenza severa en el individuo.

El momento en que Primo Levi entró el Lager, ya no era Primo Levi. Él fue 174517, su número de identificación tatuado en su brazo. El procedimiento no fue doloroso, pero el trauma que emerge está en el simbolismo. Como un ganado marcado con hierro antes de ser sacrificado, Levi se sintió transformado en una criatura sin un alma. No pudo separarse de la nueva identidad porque está incrustada en la carne, quedando con él más allá de la muerte. Levi continúa a describir este momento en la encarcelación de ser “morte dell’anima”, o la muerte del alma (Levi 45). Unamuno comenta esta noción en que uno está encarcelado en una realidad enrevesada e inconscientemente, el hombre se comporta irracionalmente. Él dice,

Acaso no hay modo de racionalizar lo irracional; pero lo hay de racionalizar lo contra-racional y es tratando de exponerlo. Como sólo es inteligible, de veras inteligible, lo racional; como lo absurdo, está condenado, careciendo como carece de sentido, a ser intrasmisible, veréis que cuando algo que parece irracional o absurdo logra uno expresarlo y

que se lo entiendan, se resuelve en algo racional siempre, aunque sea en la negación de lo que se afirma (Unamuno 105).

Unamuno sugiere que no hay una manera de racionalizar lo irracional. Parece que lo irracional es el acto de hacer algo conscientemente, pues degrada la acción que uno hace. No hay una razón menos que la suposición de que el individuo es ciertamente inmoral. Es posible, sin embargo, caracterizar lo contra-racional por una explicación, porque lo contra-racional es el acto de hacer algo irracional subconscientemente. Unamuno teoriza que lo racional es el único proceso cognitivo comprensible y lo irracional es una acción indudablemente sin sentido. El instante en que la mente acepta la expresión irracional a ser inteligible, subconscientemente el individuo determina que la acción es racional, aunque es la antítesis del código moral. “La zona gris” que describe Levi es el ejemplo fundamental de las acciones contra-racionales, porque está en este proceso de imitación que los prisioneros hacen lo irracional. Agamben desarrolla esta noción y dice, “Auschwitz is precisely the place in which the state of exception coincides perfectly with the rule and the extreme situation becomes the very paradigm of daily life” (49). Los prisioneros como Levi estaban rodeado por estas acciones contra-racionales, pero estaban puesto en un mundo en que estas acciones eran los normales.

El caso más extremo y perturbador de esta colaboración en “la zona gris” está representado por los *Sonderkommandos* de Auschwitz y los otros campos de exterminación. Los “SS” fueron los prisioneros que operaron los crematorios, y epitoman esta polémica entre las acciones irracionales y las acciones contra-racionales. Es decir, la mayoría de los prisioneros de los SS fueron judíos en Auschwitz, y la simbología de esta irracionalidad está descrita por Levi cuando dice, “si rimane attoniti davanti a questo

parossismo di perfidia e di odio: dovevano essere gli ebrei a mettere nei forni gli ebrei, si doveva dimostrare che gli ebrei, sotto-razza, sotto-uomini, si piegano ad ogni umiliazione, perfino a distruggere se stessi” (38). Este acto de transferir el poder de matar la propia clase en las manos de los judíos es parte de esta noción de cambiar la carga de la culpa a los víctimas. Agamben observa que este sentimiento de la vergüenza no es un estado psicológico, sino un sentimiento ontológico, o el sentimiento esencial del ser (de ser un sujeto) que sobrevivió el Holocausto (Leys 170).

Es esencial que consideremos los filtros perceptivos del testimonio de Primo Levi, o esta dialéctica imposible entre los dos sujetos principales: el superviviente y el “musuleman”. A través este proceso de dar testimonio, los dos sujetos intentan entablar con cada uno: el superviviente habla pero no vio la totalidad de la experiencia del Holocausto. El último, “i testimoni integrali”, los mejores que no han vuelto para contar, pero contienen dentro de ellos la historia total. Por lo tanto, Agamben teoriza que el sujeto del testimonio es la persona que da un testimonio sobre componentes de una “de-subjectification” (Agamben 129). Es decir, el individuo Primo Levi ya no es el sujeto de su testimonio, sino es el objeto de la experiencia que está contado en el testimonio. Esta “de-subjectification” anula al individuo mientras crea una unidad entre todos los prisioneros—los salvados y los hundidos. Esto hace surgir preguntas sobre la veracidad de la experiencia contada, pero crea una paradoja que Agamben describe como un “impossible dialectic” en que la experiencia y el estado del ser de los que sobrevivieron y los que murieron no pueden ser separados (Leys 166). Esta sensibilidad de los salvados y los hundidos que sintió Levi es la razón de escribir el testimonio. Los hundidos, los “musulmanes” que murieron en las cámaras de gas no tienen una voz para dar sus

historias. Los que sobrevivieron como Levi son los únicos que tienen el poder de contar las historias, y es su deber de darlo. Hay una relación inseparable de los salvados y los hundidos que nunca puede ser desconectado. Unamuno desarrolla esta colectividad de que el hombre no vive solo. Dice, “para nosotros todo lo que, de una o de otra manera, necesitamos conocer para existir nosotros; la existencia objetiva es, en nuestro conocer, una dependencia de nuestra propia existencia personal” (Unamuno 27). El hombre no vive solo, sino es parte de un grupo más grande. Tenemos que entender la existencia de los otros para que pudiéramos entender la propia existencia.

Esta noción de un salvado y un hundido es esencial para entender la razón por dar testimonio en la mente de Levi. Él describe con esperanza desesperado esta dualidad que existe en la realidad del testimonio:

I ‘salvati’ del Lager non erano i migliori, i predestinati al bene, i latori di un messaggio: quanto io avevo visto e vissuto dimostrava l’esatto contrario. Sopravvivevano di preferenza i peggiori, gli egoisti, i violenti, gli insensibili, i collaboratori della ‘zona grigia’, le spie. Mi sentivo sì innocente, ma intruppato fra i salvati, e perciò alla ricerca permanente di una giustificazione, davanti agli occhi miei e degli altri. Sopravvivevano i peggiori cioè i più adatti; i migliori sono morti tutti...

Lo ripeto, non siamo noi, i superstiti, i testimoni veri. È questa una nozione scomoda, di cui ho preso coscienza a poco a poco, leggendo le memorie altrui, e rileggendo le mie a distanza di anni. Noi sopravvissuti siamo una minoranza anomala oltre che esigua: siamo quelli che, per loro prevaricazione o abilità o fortuna, non hanno toccato il fondo. Chi lo ha

fatto, chi ha visto la Gorgone, non è tornato per raccontare, o è tornato muto; ma sono loro, i 'mussulmani', i sommersi, i testimoni integrali, coloro la cui disposizione avrebbe avuto significato generale. Loro sono la regola, noi l'eccezione (63-64).

No es que él no amerita sobrevivir, pero está diciendo que los que murieron son “i migliori”. ¿Y quién da testimonio a la experiencia? ¿Quién es el sujeto del testimonio? Levi dice explícitamente que él no es el verdadero guardián de la historia de los campos de concentración, pero cuenta porque no hay otros. Además, es importante tener en cuenta que el último propósito de los campos de concentración fue exterminar los prisioneros. Los que sobrevivieron no fueron testigos de la inmensidad del Holocausto porque no tocaron el fondo. No vieron dentro de las cámaras de gas. “La demolizione condotta a termine, l'opera compiuta, non l'ha raccontata nessuno, come nessuno è mai tornato a raccontare la sua morte” (Levi 65). Es imposible entender y sentir el sufrimiento de otros, y más, que no podemos entender la muerte de alguien. Además, es imposible contar la muerte porque es la cosa más finito de la vida y todo termina cuando la muerte empieza.

Creo que Levi escribió sus testimonios por dos razones: dar los que murieron una voz colectiva similar a lo que Agamben describe como un “impossible dialectic” y para entender los que han cometido las atrocidades, los que no han dicho nada, los que se han negado ver. En el último capítulo Levi admite, “A me spettava capire, capirli” (138). Dio su testimonio para rendir homenaje a los que murieron, pero también como un trabajo de buscar su conciencia en este mundo caótico y entender su pasado y su vida en el presente. Unamuno indica que el hombre desea que otros se sientan y se compartan sus

adversidades y su pena de otros, y que alternativamente este sufrimiento es el camino a la conciencia (Unamuno 113). La escritura crea compasión para los pericados. Unamuno opina que el sufrimiento es el camino a la conciencia, pero la compasión solo puede ser sentida a través de un proceso de sufrimiento. Levi reconoce que sus testimonios no pueden hacer justicia a los que murieron, pero escribir da vida a los fallecidos y más, crea gran compasión para los fallecidos. Unamuno elabora, “Y la evolución de los seres orgánicos no es sino una lucha por la plenitud de conciencia a través del dolor, una constante aspiración a ser otros sin dejar de ser lo que son, a romper sus límites limitándose” (117). Es que, el proceso de recordar la memoria aborrecible para dar testimonio se dio claridad a su conciencia. Además, lo que argumenta Ursula Tidd es que este tipo de testimonio no es una respuesta a la historicidad o la verdad, sino “a quest for reason, meaning and understanding” (410). El proceso traumático de los recuerdos crea un ejercicio de reflexión en que Levi despierta la esencia de su Ser.

Más importante que sus experiencias vividas como ser un químico, un italiano-judío, y un sobreviviente del Holocausto, él fue un humanista que insistió en la justicia. Usando su historia de encarcelación en Auschwitz para tratar de entender las preguntas más imponderables en la vida, Levi crea una obra maestra lingüística que abre puertas a respuestas perceptivas. ¿De ser un ciudadano de la comunidad global, cómo reconciliamos la destrucción de la vida y la humanidad hecho por el estado? Él nunca echa la culpa a nadie, sino provoca al mundo una moda de entender la historia para que no se repita. Además, insiste que los hundidos son los que tienen la totalidad de la historia del Holocausto. Él cuenta para rendir homenaje a los hundidos y buscar la verdad moral de la experiencia de los prisioneros. Unamuno dice, “esto es, el esfuerzo con que

cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma...[tu esencia] no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir (13). El hombre comienza a vivir y ser el hombre actual cuando se enfrenta con la realidad de la muerte. La constante voluntad de sobrevivir es que dio Levi la oportunidad de sobrevivir, y la voluntad de escribir y contar la muerte de sus recuerdos es el mecanismo de permanecer vivo.

Capítulo II:

El núcleo del carácter narrativo de Jorge Semprún es su naturaleza meditativa al escribir sobre su experiencia en el Holocausto. Es que, semejante a Primo Levi, su testimonio se fortalece en la importancia de descifrar esta atrocidad inhumana según la filosofía de la existencia del prisionero vivo y muerto. Explora las mismas preguntas de la importancia de escribir sobre su experiencia, la memoria de la muerte, la vergüenza de los vivos y otras, pero lo hace de una forma particular. Levi busca respuestas a estas preguntas a través de un sistema binario como los salvados y los hundidos. Semprún, sin embargo, explora la experiencia de los prisioneros a través de una lente de introspección filosófica en que la experiencia de la muerte y sus recuerdos permanecen entrelazados con el proceso de escribir su testimonio. Buscar para una respuesta, Semprún se tropea en la imposibilidad de transmitir la totalidad de la experiencia en su testimonio narrativo y más la dificultad de fortalecerse sobre sus recuerdos aterradores.

Las primeras preguntas que invaden la mente de Semprún inmediatamente después de la liberación fueron ¿Cómo describimos esta historia a los que no la han vivido para comprender la totalidad de la experiencia? y otra más compleja ¿qué significa *comprender* tras una historia tan inconcebible y hasta qué punto comprenderían los demás? Semprún dice que necesita buscar la verdad esencial, “pero el envite no estribará en la descripción del horror. El envite será la exploración del alma humano en el horror del Mal” (141-144). Unamuno diría que abordar la vida como si fuera un proceso del razonamiento sólo para el conocimiento, y saber la verdad sólo para la comprensión científica sería dañina. Al contrario, Unamuno conceptualiza que “los hombres, mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad” (26).

Eso es la verdad esencial que busca Semprún en su acto de escribir, y él la contrasta elocuentemente con los mismos temas de Primo Levi en el capítulo ocho, titulado, “El día de la muerte de Primo Levi”.

Escribir la literatura testimonial como forma de revelación de la verdad de la experiencia no está hecho en la verdad científica, sino en la verdad poética. Es decir, la importancia de escribir en forma testimonial no es desvelar los datos y las fechas de la historia sino buscar la esencia del individuo en sobrevivir el Holocausto. En el capítulo ocho que conecta con Primo Levi, Semprún personifica la realidad metafísica de la experiencia en la narrativa de su testimonio en las siguientes frases arrolladoras:

Un sueño dentro de otro sueño, sin duda. El sueño de la muerte dentro del sueño de la vida. O mejor dicho: el sueño de la muerte, única realidad de una vida que tan solo es en sí misma un sueño. Nada era verdad sino el campo, eso es (261).

Había una comunidad para Semprún, pero era una comunidad basada en la muerte. La ironía del fenómeno de la vida es que fue una existencia viva dentro de una muerte. Intentar preservar la existencia del ser al ahogarse en un estado consistente de destrucción deniega la oportunidad de liberarse. Estas dualidades de la vida y la muerte estaban en la simultaneidad que nunca ocurrirían en la vida afuera de Buchenwald. Semprún describe esta percatación después de la libertad que, “Uno sabe a partir de ese momento qué significa. Al alcance de la mano, esta certidumbre: nada es verdad sino el campo, todo lo demás tan sólo habrá sido un sueño, desde entonces” (254). Es decir, el campo de concentración fue la única realidad que Semprún y los otros supieron pero fue

una pesadilla. Fue su verosimilitud dentro de un ambiente irreal. La familia, la libertad, la felicidad; todo fue una ilusión.

¿Hasta qué punto podemos, como individuos, sentir la muerte? Este sueño de la muerte que explica Semprún realmente es su realidad, y que su existencia estaba basada en la experiencia de la muerte. Los recuerdos son el andamio para su vida, pero la sustancia de su complejo individual es el descubrimiento de la presencia persistente de la muerte. En un sentido, la muerte, que tiene una conclusión y una irrevocabilidad, era parte de su vida. Él describe esta sensación que sintió después de la liberación cuando dice, “Por lo demás, tampoco he sobrevivido realmente. No estaba seguro de ser un superviviente de verdad. Había atravesado la muerte, ésta había sido una experiencia de mi vida” (Semprún 155). La muerte que veía y sentía cada momento en Buchenwald penetró su existencia libre. “Semprún’s focus, then,” describe Tidd, “is on the lived experience of this dying permeating life” (408). Volver a la idea de los salvados versus los hundidos, el testimonio de Semprún revela que también se sintió como un hundido. Para Semprún, la muerte no es algo finito, limitado en el tiempo. Él hace referencia al filósofo austriaco, Ludwig Wittgenstein, que teoriza que la muerte para el individuo no es un evento en su vida (Semprún 188). Semprún invalida esta idea, diciendo que la muerte para él y los otros prisioneros fue una experiencia vivida. Haber vivido la muerte de sus compañeros, de su familia, de su propio alma, y sigue viviendo con esta memoria.

Ejemplificado por el título y el contenido del testimonio, Semprún está luchando con la noción de escribir para expulsar la muerte de su vida y un acto de escribir como la muerte (Tidd 410). Semprún hace referencias a esta interconexión de la experiencia de la

muerte en la vida y el papel de la escritura dentro de los dos. En una conversación con un soldado americano inmediatamente después de la liberación, él dice:

Y luego, de esta experiencia del Mal, lo esencial es que habrá sido vivida como una experiencia de la muerte... Y digo bien 'experiencia'... Pues la muerte no es algo que hayamos rozado, con lo que nos hayamos codeado, de lo que nos habríamos librado, como de un accidente del cual se saliera ileso. La hemos vivido... No somos supervivientes, sino aparecidos... Esto, por supuesto, sólo resulta decible de forma abstracta. Pues no es algo creíble, no es compartible, apenas comprensible, puesto que la muerte es, en el pensamiento racional, el único acontecimiento del cual jamás podremos tener una experiencia individual... Que sólo puede ser aprehendido bajo la forma de la angustia, del presentimiento o del deseo funesto... En el modo del futuro anterior, por lo tanto... Y no obstante, habremos vivido la experiencia de la muerte como una experiencia colectiva... (104-105).

Semprún dice que no fue la memoria de la muerte, sino el sufrimiento íntimo que no puede ser revivido en otro individuo. Dice que la experiencia en Buchenwald fue una experiencia de la muerte, pero una muerte particular. No es una metáfora, sino la realidad que cree. Él profesa que no es un superviviente, sino una aparición del individuo Jorge Semprún, pero la condición inescrutable de este es la abstracción en contar esta muerte vivida.

La noción de que la muerte vive dentro del proceso de escribir es bien establecido en su testimonio. Tidd lleva esta idea más a fondo y sugiere que el título, *La escritura o*

la vida, evoca que para Semprún el proceso de escribir es un sinónimo para la muerte y la vida, y simultáneamente una alternativa drástica también (411). Es decir, puede ser percibido que Semprún tiene la elección de escribir o vivir, pero también que el proceso de escribir se volvió a vivir la muerte de la experiencia. Él explica, “las dos cosas que pensaba que me atarían a la vida—la escritura, el placer—me alejaron por el contrario de ella, me remitieron sin cesar, día tras día, a la memoria de la muerte, me devolvieron a la asfixia de esta memoria” (Semprún 125). Es que, la dualidad en la experiencia de la muerte y la experiencia de la vida y el proceso de escribir y los recuerdos de la muerte, después de Buchenwald nunca puede divorciar estas nociones porque son realmente enredado en el tejido de su vida. Siempre está asegurado a la muerte y el proceso de escribir lo ahoga emocionalmente. El proceso de escribir para Semprún es precisamente lo que describe Ofelia Ferrán como un acto performativo. Ella explica que hablar sobre un evento traumático del pasado, “he is, in a way, not referring *back* to something that occurred before but is reliving the experience in the present” (Ferrán 271). El proceso de escribir y los eventos que cuenta no existen en el tiempo y el espacio, sino en un área continuo. Es decir, el acto dar testimonio a los eventos tiene la misma influencia que la carga de la memoria y que las dos son innegablemente pesados emocionalmente.

Esta ideología está simultáneamente vinculada con la noción de que escribir da la oportunidad a reconocer esta conciencia de sí mismo y en efecto causa mucha angustia y vergüenza. La certidumbre en la vida había estado demolida, suplantada con un sentimiento omnipresente de vergüenza e incapacidad de volver al vigor. Recordar las memorias no es el fin del sentimiento de la angustia, sino el comienzo. Expurgar las memorias como forma de testimonio sería un mecanismo para salir adelante, sino en el

caso de Semprún es el opuesto. Él explica en el capítulo sobre Primo Levi, “A costa de mi propia supervivencia, en cierto modo, pues la escritura incesantemente me remitía a la aridez de una experiencia mortífera. Pero resultaba que escribir, en cierto modo, consistía en negarse a vivir” (Semprún 243-244). Parece que el medio de subsistir en una realidad llena de la muerte sería escribir como forma de catarsis, pero para Semprún eso es lo que le sumergió más hondo en la pena. Él quería olvidar la muerte, pero cada aventura, cada página, cada historia le devolvió al dolor de la memoria. Como un pez privado del agua, los recuerdos y el acto de contar su experiencia como testimonio se asfixiaron su cuerpo y su mente. Él está inundado con la reaparición de la memoria de la experiencia, y no tiene otra opción que escribir, que a la vez le empuja más a fondo en abatimiento.

Lo contrario sería olvidar las memorias, y vale la pena analizar esta noción como mecanismo de superar un trauma para Semprún. Los dos polos de estos términos son recordar versus olvidar. ¿Pero es posible verdaderamente olvidar esta historia tan trágica? Decir que uno bloquea completamente estos recuerdos es un comentario superficial. Todo es una historia que está marcado en su mente y tatuado en el brazo, cuyas memorias ahogan al individuo. El académico Carlos Fernández hace una buena distinción entre el olvido y el silencio cuando dice que el silencio, o “la memoria inhibida” es el olvido necesario para que el individuo no reviven los eventos. (77). Semprún reconoce esta oportunidad y dice, “Sólo quisiera el olvido, nada más...Sólo el olvido podría salvarme” (177). En el caso de Semprún, escogió olvidar, pero nunca podría. Estaba compuesto de los recuerdos de su experiencia pero cada vez que escribió, se enterró más profundo en las memorias mortíferas.

Pues, si la escritura ahoga a uno mismo, ¿por qué escribe? Parte de la angustia que se sintió después de su liberación es la noción de que nació y vio esta barbaridad en el mundo. Nunca entendió el sentimiento de la vergüenza de sobrevivir en lugar de otros (como discute Levi). Semprún dice que se habría sentido culpable si otros hubieran merecido sobrevivir más que él, pero niega esta suposición (156). Fue al azar, fuera del control de las fuerzas del mundo. No obstante, él reflexiona sobre la noción de los salvados y los hundidos y admite que realmente él no sobrevivió. Semprún declara, “Pero sobrevivir no era una cuestión de mérito, era una cuestión de suerte” (156). Él continúa que después de sentir un sentimiento profundo de tristeza después de la liberación, “Y es que precisamente no estaba del todo seguro de estar ahí, de haber vuelto realmente” (Semprún 156). Es decir, él cuestiona su existencia real, de ser Jorge Semprún vivo en el mundo. Él medita sobre esta idea con otra pregunta cuando propone, “¿Por qué es el hombre un ser que experimenta—para existir, para saberse en el mundo—la necesidad vital, compulsiva, de plantearse la cuestión del No-Ser, la de su propia finitud?” (109). Semprún sufrió al punto más extremo de la humanidad en el periodo de su encarcelación, uno podría contar su experiencia de ser algo *inhumano*. Él está dudando no sólo de su existencia en el mundo sino de su realidad de vivir con la carga de la experiencia. Es más, está tratando de explorar los mecanismos por los cuales podría enfrentarse con la memoria de la experiencia mientras está vivo.

El dolor que siente Semprún es un dolor del asombro. Él reflexiona, “Pero la experiencia de la vida que la vida vive de sí misma, de sí misma viviéndose, es activa. Y está en presente, forzosamente. Es decir que se nutre del pasado para proyectarse en el futuro” (155). Tanto la memoria como la historia, la experiencia del presente es una

proyección de la totalidad del pasado. Estar consumido por la muerte monstruosa crea estrés y pena en Semprún. Pero la particularidad del sentimiento de la pena es que exige una respuesta. Hay un deseo innato de captar la totalidad de la experiencia y la razón indiscernible para su supervivencia, aunque él insiste que no hay. Además del menor hecho que Semprún fue un testigo “privilegiado” como Primo Levi, verdaderamente no hay una razón. Semprún sigue escribiendo libros y testimonios sobre su experiencia específicamente por este motivo. Es decir, no hay una explicación que puede calmar su angustia y dolor. Semprún siempre está en un camino para buscar la explicación, una prueba constante para entender este mundo inhumano en que vive y conscientemente vivir con la realidad de que estaba nacido para verlo.

El estilo anacrónico del testimonio de Semprún oscila de un recuerdo a otro, pasando por los momentos durante y después de la encarcelación. Él trata de describir este sentimiento, y explica que su problema es uno del moral. Que existe una frialdad en el intento de contar su historia comenzando en el Lager, y la imposibilidad, a través la escritura, de contar el campo como una historia en el presente. Escribe, “Y cuando por fin he conseguido llegar al interior, cuando estoy dentro, la escritura se bloquea... me alcanza la angustia, vuelvo a sumirme en el vacío, abandono” (Semprún 182). La esencia meditativa del testimonio de Semprún muestra su desolación y anhelo de buscar respuestas y librarse de estos recuerdos. Siempre vivimos en el presente, pero es una construcción de nuestro pasado. Unamuno propone que, “el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica tiempo finito, sino indefinido. Es decir, queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual” (13). La aspiración de Semprún en contar su experiencia y ahondar en la

caja de memorias es su tratamiento de ser humano. La naturaleza intrínseca de su existencia después de la liberación es el deseo de vivir. Ya logró la tarea más severa en el mundo, así es la voluntad de redefinir su existencia en este mundo desordenado. Además, el proceso de escribir es su travesía de autoconocimiento.

Aunque la naturaleza colectiva de su experiencia está basada en la vivencia de la muerte, la historia de cada individuo es distinta. Para Semprún, el gran desaliento de sobrevivir es que realmente no puede ser posible que otra persona entienda la totalidad de su experiencia. Él padeció mucho por la soledad. Un hombre varado en su propia isla e incapaz a conectarse con otros, está dominado por la carga de la angustia. Semprún estaba ciego de la inmensidad del mundo porque su vida estaba sacado por el tiempo y el espacio. Lo único que conocía fue su existencia pútrida en el campo. Para Semprún, el acto de escribir sobre su experiencia y la muerte lo había llevado más cerca a la muerte. La muerte había reivindicado su presencia en su mente, creciendo como un cáncer y envolviendo su existencia completa. Él revela esta verdad perturbadora cuando escribe,

[la escritura] a mí me hundía otra vez en la muerte, me sumergía en ella. Me ahogaba en el aire irrespirable de mis borradores, cada línea escrita me sumergía al cabeza debajo del agua, como si estuviera de nuevo en la bañera de la villa de la Gestapo, en Auxerre. Me debatía para sobrevivir. Fracagé en mi intento de expresar la muerte para reducirla al silencio: si hubiera proseguido, la muerte, probablemente, me habría hecho enmudecer (268).

Las noticias de la muerte de Primo Levi cambiaron toda la perspectiva para Semprún. Él hace muy claro que al escribir se cayó en la realidad diabólica de su memoria, pero con la

muerte de Levi, discierne un sentimiento inmenso de vigor. Él admite, “De repente, el anuncio de la muerte de Primo Levi, la noticia de su suicidio, invertía radicalmente la perspectiva. Volvía a ser mortal...la muerte se inscribía de nuevo en mi porvenir” (Semprún 266). El puro hecho de que Semprún manifiesta la muerte de Primo Levi por una fecha significa que la muerte verdaderamente existe en el espacio y el tiempo de su vida. La muerte es el punto más extremo al fin de la vida. Esta noción de que el hombre sigue existiendo hasta que su deceso, da comodidad y esperanza a Semprún para continuar a escribir y probar a vivir con una intención.

En el último capítulo, “Retorno a Weimar”, Semprún disecciona esta naturaleza catártica de contar su experiencia cuando escribe, “la escritura no es más que una dilatada, interminable labor de ascesis, una forma de desapegarse de uno mismo asumiéndose: volviéndose uno mismo porque se ha reconocido, se ha dado a luz al otro que se es siempre” (314). A través de este proceso reflectivo en la luz de la muerte, Semprún explora su papel en el mundo y su existencia. Esta aventura produjo la angustia al principio, pero crea pureza para el individuo. Unamuno dice,

Es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí. El no acongojado conoce lo que hace y lo que piensa, pero no conoce de veras que lo hace y lo piensa. Piensa, pero no piensa, y sus pensamientos son como si no fuesen suyos. Ni él es tampoco de sí mismo. Y es que sólo por la congoja, por la pasión de no morir nunca, se adueña de sí mismo un espíritu humano (170).

A través de este proceso retrospectivo del sufrimiento, el individuo puede re-integrar un estado de conciencia desasociado. Unamuno postula que para descubrir verdaderamente

nuestro espíritu interno el individuo tiene que sufrir al punto extremo de la vida. Tiene que convivir con la muerte y ver la profundidad del alma humana para sentirse nuestro núcleo. Lo que dice Unamuno es que lo completo de la vida no está reconocido hasta que se enfrente con la muerte. Semprún intenta romper el límite emocional para hacer lo que ama más: escribir. Reconoce que los recuerdos del pasado en Buchenwald nunca van a salir de su esencia y escribir le trae más cerca a estos eventos traumáticos, pero sigue escribiendo. Parece que su gran prueba después de la liberación no es restaurar su dignidad e individualidad, sino hacer lógico los eventos en Buchenwald en el contexto del mundo y buscar un modo de entender el mundo diabólico que veía. La realidad desafortunada, sin embargo, es que no hay una conclusión. Susan Suleiman resume este esfuerzo inalcanzable cuando dice, “The survivor witness, while he cannot speak *for* (in place of) the dead, can speak *about* them—indeed, it is his obligation to do so. That is why the task of witnessing is, for the survivor-writer, both impossible and inexhaustible. ‘One cannot say it, but one will never have said it all’” (Suleiman 158). Esta epitomiza la esencia meditativa de Semprún, en que quiere un juicio final pero nunca puede obtenerlo. Su esfuerzo es una retrospectiva eterna sin una respuesta.

Capítulo III:

La escala de estas dos historias del Holocausto en Europa y la guerra sucia en Argentina son muy diferentes. Sin embargo, la guerra sucia es uno de los periodos emblemáticos para los estudios del trauma y la memoria en la historia contemporánea. Dicho esto, hay una cierta continuidad entre las dos historias. Por ejemplo, una gran parte de las dos historias dependen en el anti-semitismo. Además, las preguntas que los autores tratan de razonar son: la noción de estar solo rodeado por la muerte, enfrentar la muerte con la escritura y otros temas. Además, hay semejanzas entre los testimonios específicos de Levi, Semprún y Jacobo Timerman en que buscan respuestas profundas de estas preguntas a pesar de sus recuerdos tan saturados con la ubiuidad de la muerte. Más importante, hay un asunto gestacional en el análisis de Levi y Semprún contra Timerman que causa una diferencia en la experiencia individual de estos prisioneros. Es decir, Levi y Semprún fueron jóvenes adultos cuando estaban encarcelados. Llena de incertidumbre y preguntas sobre el mundo, estos dos estaban impuestos en un infierno de una edad joven, como si fuera la única realidad que sabían. Eso es el opuesto de Timerman en que tenía cuarenta y cuatro años cuando estaba detenido. Tenía memorias marcadas sobre su vida y el mundo, y en un momento todo fue borrado. Esta diferencia generacional produjo una fenomenología de testimonio única para Timerman y una introspección muy diferente en la indagación filosófica sobre la muerte y la memoria. Por eso, Timerman se transformó en que Giorgio Agamben describe el *homo sacer*, o “sacred man”. Es decir, durante su encarcelación Timerman era la persona inexistente, convirtiéndose en un objeto pasivo para no sucumbir a las torturas, y más, sobrevivir para ser un testigo para brindar tributo a la memoria.

Al principio del libro, Timerman escribe que las noticias mundiales eran supremas por toda su vida y que desde una edad joven leía mucho sobre la deshumanización del individuo y específicamente los testimonios, los diarios, poemas y otras obras de prisioneros. Pensaba que sabía todo sobre la historia y la condición del victima de esta realidad horrorosa de la civilización humana. “Pues no sabía nada” escribe Timerman. “Y es imposible transmitir lo que sé ahora” (46). Así, ¿qué siente el ser humano? Esta cuestión es el punto decisivo de entender la experiencia del prisionero en el sentido de que en realidad no puede ponerle en la mente o el cuerpo del individuo. Es más, de ser el prisionero, ¿cómo puede ser posible transmitir la totalidad de la experiencia si cuestiona la propia conciencia? Unamuno lidia con la noción de la conciencia del ser humano cuando escribe:

Por sentirme sustancia, es decir, permanente en medio de mis cambios, es por lo que atribuyo sustancialidad a la gente que fuera de mí, en medio de sus cambios, permanece. Del mismo modo que el concepto de fuerza, en cuanto distinto del movimiento, nace de mi sensación de esfuerzo personal al poner en movimiento algo...la idea de mí mismo soy yo (71).

Complejo aún fresco, su teoría sobre los límites a la conciencia nos da una buena introducción a la mentalidad de Timerman durante su encarcelación. Es decir, él se convirtió en el *homo sacer* durante las torturas—el individuo que existe como si fuera un objeto sin un alma, y nulo de la conciencia. La pasividad que Timerman adoptó es la esencia del *homo sacer*. Como una piedra, no oía nada, no veía nada, no respondía a nadie. Él fue simple pasividad para conservar la energía y sobrevivir. Estar en un estado vegetativo anula cualquiera emoción o solicitud, y eso fue perjudicial a la supervivencia.

Aunque dice que esta táctica fue instrumental en su supervivencia, la realidad es que impuso mucha angustia en la secuela de la encarcelación.

Esta diferencia gestacional entre Levi y Semprún por un lado y Timerman por otro está visto en el papel de la memoria de Timerman antes de su encarcelación. Es decir, los recuerdos del pasado, el futuro y los eventos de la encarcelación son los puntos de fuga en lo que todos los otros pensamientos se deriven. Después de recibir una carta con dos caramelos de su esposa de veintisiete años en la celda está agobiado con un sentimiento de rabia y tira la carta en la letrina y pone los caramelos en su boca. No es que él está enfadado con su esposa para escribirle, pero es el contacto simbólico entre él y su esposa que crea mucha angustia. Kraft discute este fenómeno cuando los recuerdos del pasado imbuyen la existencia durante el trauma, como si fuera una separación del individuo: “Prolonged trauma splits the self-concept, creating two separate selves, each supported by different memories that remain irreconcilable” (321). Cuando estos dos mundos se juntan, sostiene Kraft, el concepto del mismo para el individuo crea un estímulo emocional irrevocable. Timerman cuenta sobre este momento, “y el principal enemigo no son los shocks eléctricos, sino cuando el mundo exterior se introduce, con sus recuerdos” (105). Timerman usa una metáfora de un arquitecto ciego para describir esta emoción que surge por la inundación de los recuerdos del pasado. Reflexiona sobre este tema cuando dice, “¿Cómo hace un arquitecto ciego para colocar en su desconocido edificio esa construcción que no ve ni palpa, el rostro de su esposa, el sabor de dos caramelos, el aniversario de su boda? En cualquier lugar que los coloco, la construcción se derrumba” (Timerman 104). Los eventos, los individuos y todas las memorias que construyen el pasado no tienen un lugar en su presente en la celda. Tan pronto como los

recuerdos invaden su mundo de preso, se desorienta y mezcla el mundo afuera de la encarcelación con el mundo dentro de la celda.

Más preciso que esta dicotomía entre las dos existencias oponentes, para Timerman la celda fue un universo incesante, nulo de cualquier característica humana. Él se transformó en un estoico profesional para desconectar el individuo del espacio y el tiempo, y borró cualquier sentimiento de dignidad. Timerman describe este mecanismo de pasividad cuando dice, “Pensar en un lapso extenso es muy útil cuando no se está condenado a un plazo fijo porque anula la esperanza, sinónimo de ansiedad y angustia” (51). Timerman ya no es parte del mundo del hombre, sino el mundo de los incomunicados. Este fenómeno, es el sujeto del libro principal de Agamben, *Homo sacer*. Para el *homo sacer*, el individuo existe afuera de los confines del mundo civilizado. El siguiente análisis de Agamben refleja notablemente la condición de Timerman: “Mute and absolutely alone, he has passed into another world without memory and without grief. For him, Hölderlin’s statement that ‘at the extreme limit of pain remains nothing but the conditions of time and space’ holds to the letter” (185). Esta mentalidad destruye toda emoción que existe en el individuo y convierte en un trance que responde al torturador con simplicidad.

Esta psicología de Timerman explica la naturaleza penetrante de la memoria de su encarcelación después de la liberación. Trató de dejar todos los recuerdos de su humanidad antes de la encarcelación y es como su vida empezara con este renacimiento de los recuerdos en la celda. Cuando un periodista le preguntó cómo sintió la libertad él respondió, “No la siento aún. Reprimo la sensación de libertad, porque temo que para alcanzarla debe abandonar las profundas marcas que quedaron dentro, y para abandonar

esas marcas habrá que revivirlas” (Timerman 48). A través de esta introspección de los efectos de la memoria es la misma reflexión que hace Levi y Semprún, que existe una enigma en los recuerdos de eventos traumáticos como sus experiencias. Cualquier intento de borrar la experiencia de la mente y del pasado es fútil, porque al hacerlo el individuo niega la profundidad de los efectos en su vida y las vidas de su alrededor. Pues, el víctima puede decir su historia al mundo en forma de catarsis, como si enfrentara los recuerdos, los daría el poder al individuo a controlar su destino. Mientras tanto, es imposible descifrar el dolor del encarcelamiento, pero tenía que hacerlo para que la comunidad global sabía, como si se manifestara un poder colectivo a denunciar las atrocidades.

La experiencia de Timerman es única en que su mecanismo de sobrevivir fue un esfuerzo de disminuir cualquier sensación humana. O más perjudicial para el alma, sucumbir a la tortura como pura pasividad para ser uno con el dolor crea más angustia para el individuo y este sentimiento nunca evade la psique. Unamuno plantea:

Y hay algo más congojoso que el sufrir. Esperaba aquel hombre, al recibir el temido golpe, haber de sufrir tan reciamente como hasta sucumbir al sufrimiento, y el golpe le vino encima y apenas si sintió dolor; pero luego, vuelto en sí, al sentirse insensible, se sobrecojió de espanto, de un trágico espanto, del más espantoso...El dolor nos dice que existimos, el dolor nos dice que existen aquellos que amamos; el dolor nos dice que existe el mundo en que vivimos, el dolor de la congoja, de la congoja de sobrevivir... (166).

No hay nada más melancólico que el sentimiento de cuestionar la existencia. La pasividad de abrazar las torturas durante el encarcelamiento eliminó toda la esperanza en

la vida. Ya no pensaba ni en la belleza de su pasado ni el futuro, sino en la nada. Desde este punto de vista, el individuo tiene que cuestionar no sólo la propia conciencia sino la propia existencia. ¿Realmente está vivo o está muerto? Si la tortura no va a matarle, tiene que pensar en matarse a sí mismo.

Aunque la repercusión de esta mentalidad fue la angustia, el ejercicio de disminuir la propia existencia salvó su vida. Es decir, Timerman se transformó en el “objeto” Jacobo en vez del “sujeto” Timerman. La experiencia de Timerman, igual que Levi y Semprún, es que su dignidad estaba borrada, y se sintió una cierta soledad. En su libro *Unbroken* sobre la vida de los prisioneros de guerra durante la segunda guerra mundial, Laura Hillenbrand describe este sentimiento de desgracia de los prisioneros y la dificultad en retener la esperanza y un sentido coherente de la identidad. Ella observa que, “Without dignity, identity is erased. In its absence, men are defined not by themselves, but by their captors and circumstances in which they are forced to live” (Hillenbrand 199). Jacobo Timerman ya no es el individuo Jacobo, sino el desdichado que era generado por sus captores. Donald Gutiérrez postula que estas degradaciones ayudaron a preservar el estima interior del individuo, esta deshumanización se vuelve en un método de guardar la esencia de su ser (293). Cuando uno apaga los códigos morales en la conciencia, el núcleo de lo que juzga las acciones no está dañado. La preservación de su individualidad entera le dio la oportunidad a contar su experiencia.

En su testimonio, Timerman explica que las dos inclinaciones de tentación que sintió durante su cautividad fueron el suicidio y la locura: “Son las dos únicas tentaciones, más bien diría que las dos únicas emociones fuertes que he tenido en los treinta meses de cárcel y golpes. Digo emociones fuertes porque pueden, con su violencia contenida,

imponerse al tiempo. Y el tiempo no es un enemigo fácil” (Timerman 109). Tanto en el Holocausto como en la encarcelación de Timerman, no existía la idea de que había una finitud dentro del espacio y el tiempo. No había la capacidad para pensar en algo menos que la destrucción que estaba impuesto en el prisionero, pero la única manera para acabar el tiempo es la terminación de uno mismo: el suicidio. De esta evaluación Timerman nos ofrece sus pensamientos de esta tentación del suicidio cuando dice:

Más que una decisión, o una esperanza, es una ocupación. Su dimensión es tan profunda, biológica, terrible, que su presencia es palpable. No es posible confundirla con ninguna otra sensación y abre la posibilidad de crear un nivel de destrucción como la destrucción que le infligen a uno a cada momento (110).

Reducido al desecho, Timerman tenía que igualar la destrucción que sentía física y emocionalmente con su propia disposición. Es decir, para Timerman el tiempo fue uno de los grandes enemigos, pues la contemplación del suicidio es el final definitivo de este infierno. Es una irrevocabilidad voluntaria en que el individuo se apodera de su propia suerte. El suicido para Timerman no era más que una potencialidad, un mecanismo de contrarrestar el mundo desesperado en que vivía.

La mentalidad de Timerman es muy inconstante y evalúa la complejidad de todas las nociones que entran. Después de analizar la composición penetrante del suicidio, decide que es una idea impracticable. “Más bien, se convierte en un subterfugio; uno comprende que no se va a suicidar, siente que una vez más ha sido derrotado” (Timerman 111). Tanto el acto de contar los recuerdos horribles para Levi y Semprún, el proceso de ponderar el suicidio promueve una cierta intensidad irremediable que causa la segunda

tentación que menciona: la locura. Se da cuenta de que está contemplando esta tentación espantosa del suicidio como el último acto de terminar la tortura, pero sabe que no la va a seguir. Timerman concluye su reflexión del suicidio después de notar eso cuando escribe:

Pero el suicidio sí es un valor utilizable porque está a la altura de las cosas definitivas e irremediables. Y en esa oscuridad de torturas y tinieblas, ¿alguien puede siquiera imaginar que eso que está ahí, donde uno está, no es lo definitivo e irremediable? (111).

El enigma que existe en el acto de contar la memoria para Levi y Semprún es lo mismo para las dos tentaciones perturbadoras del encarcelamiento de Timerman, el suicidio y la locura. Es decir, parece que el único mecanismo para terminar el dolor de la tortura es considerar el suicidio. Sin embargo, cuando se da cuenta de que está completamente reducido al nivel de tomar su propia vida, se metamorfosea en la locura. Regresa al sentimiento inicial, incapaz de separarse del sentimiento.

La memoria funciona en el mismo respecto de traer el individuo a las profundidades de la experiencia. A pesar de que la escritura ayudó a Levi a vivir, Timerman y Semprún tratan sobre la escritura como si fuera un impedimento a la salvación. Interesantemente, Timerman y Semprún trataron de olvidar. Él rememora sus pensamientos durante el proceso de escribir su testimonio y elude a esta noción de la naturaleza penetrante y abrasiva de los recuerdos:

E intento olvidarlo. Desde que fui liberado, espero cada día que se produzca el shock anímico, alguna extensa y profunda pesadilla que de pronto estalle en medio de la noche, y me haga revivir todo, algo que me retorne al lugar original, me purifique y traiga nuevamente a este lugar

en que estoy escribiendo ahora. Pero nada ha ocurrido y esta calma me asusta (48).

Subsecuente al fin de la primera guerra mundial, Freud hizo un estudio sobre la omnipresencia de las imágenes de los eventos traumáticos en la vida libre. Él sugiere que hay dos explicaciones: una es el deseo de controlar los eventos, y la otra es lo que describe Freud como *thanatos* “the death instinct”, en que el individuo quiere volver al estado inorgánico durante el sufrimiento (Suleiman 139). De este análisis, creo que Timerman sufrió por la segunda y el proceso de escribir es el agente o el mecanismo de volver a las memorias. Él admite, “Y es mejor dejarse llevar mansamente hacia el dolor y por el dolor, que luchar denodadamente como si uno fuera un ser humano normal” (49). Él trata de olvidar los eventos, pero la realidad es que no puede. Más bien, Timerman razona que es mejor revivirlos y ser uno con la tribulación. Además, su existencia en la libertad sigue llenándose con la memoria del pasado. “Evite por todos los medios adivinar mi destino, el de mi familia, el del país. Simplemente me dedicaba a ser conscientemente un hombre solitario que ha sido encargado de una tarea específica” (Timerman 52). Timerman se ha resignado a su destino de ser el sujeto continuo bajo la tortura. Reconoce esta noción y asume su nuevo ejercicio de vivir en los recuerdos de la tortura para volverse al dolor. Tanto la memoria como la pena, vive dentro de Timerman por toda su vida, y su última tarea es dar testimonio a esta existencia de opresión y rendir homenaje al resto de los prisioneros y los desaparecidos.

Conclusión:

Los testimonios de Primo Levi, Jorge Semprún y Jacobo Timerman son cargados de mucha pasión, ardientes de intensidad, y en algunos momentos difíciles de leer. No obstante, a raíz de la letra de cada uno hay mensajes monumentales que elucidan a la fenomenología de los prisioneros en las situaciones más extremas. Jenny Edkins sintetiza la gran paradoja que existe en el proyecto de dar testimonio sobre una experiencia traumática como un encarcelamiento durante la guerra sucia o el Holocausto:

The imperative to bear witness encounters two problems: First, the survivor is not in a position to bear witness: by definition, he or she has not suffered the extremities that others, those who did not survive suffered. Second, there is no language in which to express what the survivor wishes to say (18).

Los testimonios de estos tres hombres tratan con esta imposibilidad de dar testimonio sobre sus experiencias. Aceptan la noción de que los fallecidos son los testigos verdaderos, y este acertijo les obliga a repensar y redefinir el significado de ser humano. Estos hombres pasaron su tiempo en la encarcelación zambullidos en la presencia constante de la muerte. Por eso, estos tres enfocan en la experiencia vivida de esta mortalidad que impregna la vida.

Levi, Semprún y Timerman estaban de acuerdo que el evento de la muerte está parte de sus existencias vividas, pero tienen dificultades en aceptarla y vivir sin la presencia poderosa de las memorias traumáticas. Este reconocimiento es desesperanzado para el individuo porque omitir las imágenes de la experiencia de la psique es una afirmación de que la experiencia nunca ocurrió. Eso da poder a los perpetradores porque

silencia los clamores en contra y las historias de los que han sufrido. Por lo tanto, estos tres hombres tratan de convertir los recuerdos de sus experiencias en el mecanismo de rendir homenaje a los que ya no tienen una voz: los hundidos. Reviven constantemente dentro de la memoria de los pasados y escriben sus testimonios para personificar las historias de los fallecidos.

La posibilidad para el testimonio nace dentro de este espacio entre los sobrevivientes y los percidos. Es decir, la dialéctica que está manifestado en el testimonio es el producto inevitable del vacío de la comunicación entre los dos sujetos de la experiencia. Tomar la noción de la comunicación más ampliamente, es imposible que el individuo no comunica. Levi dedica un capítulo a este fenómeno, que también es esencial en el testimonio de Semprún y Timerman. Levi dice, “Negare che comunicare si può è falso: si può sempre” (Levi 69). Es imposible que el individuo refuta a comunicar. Agamben afirma, “Whoever declares himself not wanting to communicate contradicts himself, for he has already communicated his will not to communicate” (Agamben 64). Por todo el mundo, estas historias de opresión y violencia había ocurrido y continuará a ocurrir. No obstante, la comunidad global tiene que saber, entender y revivir estas historias y las experiencias de las víctimas para que las acciones de los perseguidores sean denunciados. Eso es el gran trabajo de estos hombres. De exigir justicia y solidaridad humana en un mundo lleno de violencia.

La Bibliografía

Agamben, Giorgio, and Daniel Heller-Roazen. *Homo Sacer*. Stanford, CA: Stanford UP, 1998. Print.

Agamben, Giorgio. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. New York: Zone, 2000. Print.

Agosin, Marjorie. "How to Speak with the Dead? A Poet's Notebook." *Human Rights Quarterly* 16.1 (1994): 214-223. Print.

Arnds, Peter. "Translating Survival, Translation as Survival in Primo Levi's "Se questo è un uomo"." *Translation and Literature* 1.21 (2012): 162-174. Print.

Chambers, Ross. "The Long Howl: Serial Torture." *Yale French Studies* 1.118 (2010): 39-51. Print.

Edkins, Jenny. *Trauma and the Memory of Politics*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 2003. Print.

Fernández, Carlos. "Estrategias de la memoria en la obra de Jorge Semprún." *Historia, antropología y fuentes orales* 1.32 (2004): 69-87. Print.

Ferrán, Ofelia. "'Cuanto más escribo, más que queda por decir': Memory, Trauma, and Writing in the Work of Jorge Semprún." *MLN* 116.2 (2001): 266-294. Print.

Galuzzi, Fausto. "Primo Levi." *Oral History Society* 16.2 (1988): 20-22. Print.

Gutierrez, Donald. "Incarceration and Torture: The Self in Extremity." *Human Rights Quarterly* 6.3 (1984): 284-308. Print.

Jacobs, J. U. . "Totalitarianism and the Voices of Authority: Narrative Aliases in Jorge Semprún's "What a Beautiful Sunday!"" *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 1.75 (1990): 53-64. Print.

- Kraft, Robert. "Archival Memory: Representations of the Holocaust in Oral Testimony." *Poetics Today* 27.2 (2006): 311-330. Print.
- Landman, Todd. "Prisoner without a Name, Cell without a Number by Jacobo Timerman." *Bulletin of Latin American Research* 22.3 (2003): 390-391. Print.
- Levi, Primo. *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi, 1986. Print.
- Leys, Ruth. *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*. Princeton: Princeton University Press, 2007. Print.
- Marrades, Julian . "La vida robada. Sobre la dialéctica de dolor y poder en la tortura." *Pasajes* 1.17 (2005): 28-39. Print.
- Masur, Gerhard. "Miguel de Unamuno." *The Americas* 12.2 (1955): 139-156. Print.
- Mateo, María Cruz Romeo. "La cultura de la memoria." *Pasajes* 1.11 (2003): 60-65. Print.
- Munck, Ronaldo. "The "Modern" Military Dictatorship in Latin America: The Case of Argentina (1976-1982)." *Latin American Perspectives* 12.4 (1985): 41-74. Print.
- Popkin, Jeremy D.. "Holocaust Memories, Historians' Memoirs: First-Person Narrative And The Memory Of The Holocaust." *History & Memory* 15.1 (2003): 49-84. Print.
- Semprún, Jorge. *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets, 1994. Print.
- Sznajder, Mario, and Luis Roniger. "From Argentina to Israel: Escape, Evacuation and Exile." *Journal of Latin American Studies* 37.2 (2005): 351-377. Print.
- Suleiman, Susan Rubin. *Crises of memory and the Second World War*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006. Print.
- Tidd, Ursula. "The Infinity of Testimony and Dying in Jorge Semprún's Holocaust

Autothanatographies." *Forum of Modern Language Studies* 41.4 (2005): 407-417.

Print.

Timerman, Jacobo. *Preso sin nombre, celda sin número*. Nueva York: Random Editores,

1981. Print.

Unamuno, Miguel De. *Del sentimiento trágico de la vida*. Argentina: Buenos Aires,

1912. Print.