

Deshumanización del cuerpo, desaparición, muerte

Dehumanization of the body, disappearance, death

Beatriz Porcel

Profesora de Filosofía Política e Investigadora de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Contato: bettyporcel2000@yahoo.com.ar

RESUMO:

Nesse artigo, abordamos alguns dos procedimentos que acompanham as formas contemporâneas de violência estatal, como nos regimes totalitários, e os efeitos perversos que seguem dentro de uma lógica perfeitamente estabelecida. A investigação leva em consideração os questionamentos que a filosofia política se coloca para compreender o extermínio e desaparecimento de pessoas, o processo de desumanização e morte que termina por ferir a pluralidade inerente ao humano e, portanto, ao mundo.

Palavras-chave: violência, desumanização, desaparecimento, campo de extermínio.

RESUMEN:

En el presente texto nos ocupamos de algunos de los procedimientos que siguen las formas contemporáneas de violencia estatal, como los regímenes totalitarios, y los efectos perversos que se siguen dentro de una lógica perfectamente establecida. La investigación toma en cuenta las interrogaciones que la filosofía política se plantea para comprender el exterminio y la desaparición de personas, el proceso de deshumanización y muerte que termina por dañar la pluralidad inherente a lo humano y por lo tanto al mundo.

Palabras-chave: violencia, deshumanización, desaparición, campo de extermínio.

ABSTRACT:

In this article we address some of the procedures assumed by contemporary forms of state violence, such as totalitarian regimes, and the vicious effects that work inside a well-established logic. The research takes into account the questions raised from political philosophy to understand the extermination and disappearance of people, the process of dehumanization and death that ends up damaging the plurality inherent to humankind and therefore the world.

Keywords: violence, dehumanization, disappearance, extermination camp.

PORCEL, Beatriz (2014). Dehumanización del cuerpo, desaparición, muerte. Revista Ecopolítica. São Paulo, n. 9, mai-ago, pp. 13-24.

Recebido em 02 de maio de 2014. Confirmado para publicação em 02 de junho de 2014.

Vinieron finalmente las fábricas de la muerte -y morían todos juntos, jóvenes y viejos, débiles y fuertes, enfermos y sanos; y morían no como personas, no como hombres y mujeres, chicos y chicas, no como buenos y malos, guapos y feos, sino rebajados a su mínimo común denominador de la propia vida orgánica, sumidos en el más oscuro y hondo abismo de la igualdad primaria, como ganado, como materia, como cosas que no tuvieran cuerpo ni alma, siquiera una fisonomía en que la muerte pudiera estampar su sello...En esta monstruosa igualdad sin fraternidad ni humanidad...es donde vemos, como a través de un espejo, la imagen del Infierno (Arendt, 2005: 246).

En este dramático fragmento del texto “La imagen del infierno” – escrito por Hannah Arendt antes de *Los orígenes del totalitarismo* – la autora se refiere a la última etapa de esa reconstrucción de la “acumulación del terror” que fue el camino desde la detención, pasando por el campo de confinamiento hasta las fábricas de la muerte. Se trató de un proceso que, mediante un creciente y veloz descenso a los infiernos, recorrió primero el momento del abandono calculado, las privaciones y las humillaciones; luego el hambre y los trabajos forzados para terminar en esa “igualdad primaria” que aplastará en una desesperada sobrevida a las víctimas que después serán exterminadas calculada y ordenadamente. La desmesurada catástrofe del genocidio de los regímenes totalitarios, junto con sus efectos perversos pero no casuales ni faltos de lógica, o sea la infinita cadena de horrores que ha marcado trágicamente las últimas décadas del siglo XX y que persiste como prácticas aún en el presente siglo (Abu Ghraib –prisión llamada “Camp Redention” –, Guantánamo), significa, a través de una pintura vívida, el núcleo fuerte de las interrogaciones filosóficas que recorren los textos de diversos autores, como éste que escogimos.

A partir de preguntas que hasta hoy no dejan de resonar: ¿qué ha sucedido? ¿por qué ha sucedido? ¿cómo pudo suceder? (Arendt, 1987:12) se advierte la necesidad de volver a interpretar los horrores propios de

los regímenes totalitarios¹ y examinar el aparente absurdo del exterminio o la desaparición masivos, que ponen a prueba todo nuestro reconocido repertorio categorial y nuestros instrumentos hermenéuticos para –aunque más no sea – acercarnos a ese “conglomerado en el cual cada cosa parece haber perdido su valor específico y ha devenido irreconocible para la comprensión humana, inutilizable para fines humanos” (Arendt, 1987: 10). Hay urgencia por acercarse a una comprensión de lo “inconcebible”, por intentar una interpretación de los hechos imperdonables de los regímenes estatales de dominación total, que en todas partes en las que se instaló se empeñó en la destrucción de la “esencia humana” oscureciendo un sentido que las preguntas no responden pero obsesivamente persiguen. El mal extremo que obra en el campo y que quita la humanidad – deshumaniza – a las víctimas volviéndolas indiferentes a la muerte es interpretado por Arendt como un tipo de mal novedoso, el “crimen contra la humanidad” (Arendt, 1967: 94), un mal que se comete “contra la condición humana” como tentativa de cancelar, de eliminar de la faz de la tierra una parte de la propia humanidad. El hecho de que sea tratado como un crimen contra la humanidad se debe a que su finalidad es privar a la riqueza plural de los seres humanos de un determinado número de ellos, debilitando y dañando irremediabilmente a la comunidad humana y su complejidad y, por lo tanto, al mundo.

Una sensibilidad especialmente dedicada a la comprensión de toda la relevancia del concepto de *pluralidad* ligado a la condición humana vuelve particularmente apremiante interpretar la aberración de los proyectos de

¹ El uso de la categoría de “totalitarismo” o “regímenes totalitarios” ha sido ampliamente discutido, entre otros, por Losurdo (2003) y por Žižek (2002). Seguimos en esta cuestión la perspectiva de Lyotard para quien la amenaza del totalitarismo se aloja en cualquier proyecto político o moral globalizador en que el sujeto abstracto substituye a los individuos concretos y se pretende neutralizar o hacer no esenciales o inexistentes las diferencias individuales o, en el mejor de los casos, reducirlas a diferencias de clases. El totalitarismo es una proyecto de unidad universal cumplido a cuenta del aniquilamiento de la singularidad (Lyotard, 1997).

dominación total por parte del Estado, esas demostraciones de un biopoder que se despliega sin hallar limitaciones y que para realizarse plenamente requiere del aniquilamiento de partes de humanidad. Esto que llamamos aberración, que pone a prueba los parámetros usuales del entendimiento, justamente por haberse podido llevar a cabo, nos obliga a interrogarnos permanentemente no sólo acerca de cómo pudo suceder sino también cómo impedir que – otra vez – vuelva a suceder. Es posible advertir una distancia, una diacronía entre el evento y su dilucidación, una apagada cognición de lo que Agamben ha definido como “la aporía de Auschwitz” (Agamben, 2000: 9): la no coincidencia entre hecho y verdad, entre constatación y comprensión.

La práctica del campo representa la quintaesencia de toda experiencia humana sobre lo extremo, ya sea considerado desde el punto de vista de las víctimas como desde el punto de vista de los victimarios y la prueba de la existencia de un mal radical y absoluto sin redención. Hace falta encontrar otra posibilidad, del todo extra-ética y por lo tanto no interpretable con el vocabulario moral clásico; ¿habrá, en los ejecutores materiales de órdenes superiores, una ausencia de pensamiento, ningún diálogo de uno-consigo-mismo, una abdicación de esta actividad del pensar propia del dos-en-uno? El campo es un laboratorio que los regímenes totalitarios organizan a los fines de llevar a cabo el dominio absoluto sobre los seres humanos y para conseguir este objetivo obscenamente biopolítico – o sea controlar y gobernar el cuerpo social expulsando todo lo que sea potencialmente riesgoso – suele recurrirse a la metáfora de la salud pública, del cuerpo enfermo; la persecución del enemigo político se ejerce, como dice Lefort, en nombre de un ideal de profilaxis social en la medida en que siempre se apela a la integridad del cuerpo (Lefort, 2004: 47). Si es verdad – como sigue indicando Lefort – que en los regímenes totalitarios se articulan “dos imágenes-clave, la del cuerpo y la de la máquina”, no debe asombrar que la salvaguarda del cuerpo

social ‘sano’ se realice a través de la puesta en marcha de mecanismos de autoconservación particularmente destructivos en la confrontación con el adversario-enemigo. El campo como fábrica de la muerte responde a la exigencia de eliminar lo peligroso; en las formas de dominación extremas ocurridas en el siglo XX – y continuadas – se evidencia un biopoder en el que, en opinión de Foucault, coinciden el poder de control y reglamentación de la vida con el poder absoluto de muerte, es decir con el derecho soberano de matar a cualquiera, dando lugar a un Estado que es al mismo tiempo – potencial y efectivamente – homicida y suicida (Foucault, 2004: 114).

El proceso de deshumanización de los apresados en los campos descrito por Arendt aún a densidad filosófica y conceptual combinada con indignación mostrando nítidamente la imagen de una catástrofe de la humanidad en la que no podemos dejar de tomar parte. Del exterminio en masa en las “fábricas de la muerte” es posible decir que desaparece la misma distinción entre culpa e inocencia ya que ambas dejan de ser el resultado del comportamiento humano; en carta a Jaspers de 1946 Arendt afirmaba que en los campos de concentración y exterminio la culpa y la inocencia fueron tornadas “inhumanas”, deduciendo que nosotros no estamos equipados para lidiar, a nivel humano y político, con una culpa que está más allá del crimen y una inocencia que está más allá de la bondad y la virtud (Arendt, 1993: 54). Se trata de la historia más difícil de contar ya que el tema destruye la propia base sobre la cual la historia es producida – o sea nuestra capacidad para comprender un evento no importa cuán alejados estemos de él (Arendt, 2005: 199). Esta dificultad consiste en enfrentarse con el calculado proceso de descomposición de la personalidad jurídica y moral del prisionero, culminado con su destrucción psicológica y física; una vez destruída la persona jurídica apenas queda en el hombre la raíz de su distinción singular. El primer paso se logra poniendo a las personas encerradas

fuera del resguardo de la ley y fuera del procedimiento judicial normal en el que a un delito definido corresponde una pena predecible; y además situando al campo fuera del sistema penal conocido. La segunda fase, la destrucción de la persona moral, es determinante en la preparación de los cadáveres vivos. El tercer momento, cuando ya ha sido muerta la persona moral, lo único que todavía impide a los hombres convertirse en cadáveres vivos es la diferenciación del individuo, su identidad única, a través de métodos numerosos cuyo propósito, en todas las ocasiones, es manipular el cuerpo humano – con sus infinitas posibilidades de sufrimiento – de tal manera que sea destruida infaliblemente la persona humana. La experiencia de los campos de concentración muestra que los seres humanos pueden ser transformados en especímenes del animal humano y que la “naturaleza” del hombre es solamente “humana” en tanto que da al hombre la posibilidad de convertirse en algo no natural, es decir, en un hombre (Arendt, 2005:366). Por esto, cuando Arendt afirma que los campos fueron laboratorios donde la modificación de la naturaleza humana fue probada se está refiriendo a este proceso de deshumanización entendido en términos de destrucción del carácter “artificial” de la propia humanidad. El argumento arendtiano es que las propiedades tradicionalmente atribuidas a los hombres desaparecen bajo las condiciones totalitarias, es decir, que tales propiedades no son específicas de una naturaleza inmutable sino que son construídas y garantizadas a partir de artificios tales como la legalidad, la ciudadanía, el reconocimiento de la pluralidad humana, la posesión de un lugar propio y una ocupación social sin los cuales no subsiste la dignidad de la existencia humana.

Los campos, el asesinato y la desaparición de los adversarios políticos son parte de un olvido organizado que alcanza a los portadores de la opinión pública y que en ocasiones se extiende a la familia y a los amigos de la víctima. Se prohíben, si puede decirse, el dolor y el recuerdo. Este

gesto niega todas las tradiciones de nuestra cultura que, hasta en los momentos más terribles, sabe dar al enemigo muerto el derecho a ser recordado como un reconocimiento evidente por sí mismo del hecho de que todos somos hombres (y *solamente* hombres). Sabemos que Aquiles permitió la celebración de los funerales de Héctor, que los romanos admitieron que los cristianos escribieran su martirologio, que tantos otros homenajes se hicieran visibles, y por esto es que ni se perdieron ni se perderá su memoria. Los campos de muerte y desaparición, volviendo en sí misma anónima la muerte, haciendo imposible determinar si un prisionero está muerto o vivo o dónde está muerto o vivo, privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada. Arendt dice que, de alguna manera, estos procedimientos arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie (Arendt, 1987: 363). El mundo de los moribundos, donde se enseña a los hombres que son superfluos a través de un estilo de vida en el que se encuentran con un castigo sin conexión con el delito, en el que se practica la explotación sin beneficio, donde se realiza el trabajo sin producto, donde diariamente se fabrica el absurdo. Contemplados a través de los ojos de una ideología, lo malo de los campos es que tengan demasiado sentido, que la ejecución de la doctrina resulte demasiado consecuente.

Judith Butler, reflexionando acerca de qué modo los nombres, imágenes y narraciones de ciertas víctimas son borradas públicamente mientras otras son consagradas en obituarios públicos, afirma que esto representa diferencias entre vidas que valen la pena y otras no, que hay una distribución diferencial del dolor que decide qué clase de sujeto merece un duelo y qué clase de sujeto no. Butler nos pone por delante una pregunta que cuestiona todo orden político y moral: “qué cuanta como vida vivible y muerte lamentable?” (Butler, 2006: 116). Todas las formas conocidas de detenciones indefinidas o de desapariciones serían para la

autora formas de “vida invivible”, mucho más allá del derecho, de las leyes, de la soberanía o la gubernamentalidad como economía específica de poder.

Desde esta perspectiva, los campos son las instituciones fundamentales de todos los regímenes totalitarios, no solamente porque concentran y fomentan los absurdos implementados en la trama de lo social sino también porque, justamente en ellos, se muestra el “objetivo” crucial de la violencia total del Estado, la destrucción de la “infinita pluralidad y diferencia de los seres humanos”. Los campos de concentración y desaparición ponen en cuestión la definición de los límites entre lo humano y lo inhumano en los hombres y hacen posible la analogía con el Infierno que, en el sentido más literal, fue representado por aquellos tipos de campos perfeccionados por los nazis, en los que todo se hallaba profunda y sistemáticamente organizado con objeto de proporcionar el mayor sufrimiento posible². Vemos aquí un tema que encontrará desarrollo

² Enzo Traverso ha dicho que “el infierno, como categoría al mismo tiempo no-histórica y profundamente inscrita en el imaginario colectivo, designa una condición trascendente de la vida terrestre hasta entonces jamás vivida por la humanidad, pero cuyo horror aparecía como «representable» a los ojos del mundo postAuschwitz. La imagen del infierno, que habita nuestra cultura desde la Antigüedad, parecía ser la única capaz de transmitir el sentido de una experiencia radicalmente nueva, la del «hombre deshumanizado» y de la exterminación moderna. Asumida como referencia paradigmática en la definición del mal, el infierno ha sido evocado por los supervivientes del genocidio con el fin de sobrellevar los impasses del lenguaje que no podía restituir: a través de las palabras la realidad de la experiencia vivida”. Traverso, además, trae a colación las reflexiones de George Steiner quien, interrogándose sobre las relaciones que existen entre los campos de exterminio y las representaciones de la muerte en la historia del mundo occidental, evocó Auschwitz y Treblinka como los lugares en que, surgido de las entrañas, el infierno finalmente se mostró sobre la faz de la tierra. Expresión de la *inmanencia del infierno*, a su modo de ver éstos coronan un largo trabajo de imaginación. “En los campos – escribe Steiner – floreció la obscenidad milenaria del miedo y de la venganza, cultivada en el espíritu occidental por la doctrina cristiana de condenación. Erupción *infernal* que rompe irremediamente las «simetrías de la civilización occidental», Auschwitz fue prefigurado por una larga tradición pictórica que, desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, hizo de la representación del infierno una de sus principales obsesiones. Alcanza con pensar en las obras de Jeronimus Bosch o de Brueghel” (Traverso, 1997: 29).

en la obra posterior de Arendt, que “el respeto por la dignidad humana implica el reconocimiento de todos mis semejantes o de las naciones como semejantes a la mía, como constructores de mundos o como codificadores de un mundo común” (Arendt, 1987: 592).

Bajo el nazismo, el sistema de desaparición de personas fue racionalizado por primera vez en diciembre de 1941 mediante el Decreto conocido como *Decreto Noche y Niebla* – Decreto Nacht und Nebel, a veces llamado Decreto NN – cuyo texto fue reconstruido por el Tribunal de Nuremberg. Los ideólogos del nazismo sostenían que el Decreto daba inicio a una “innovación básica” en la organización del Estado: el sistema de desapariciones forzadas. Según palabras textuales de Hitler, los opositores debían ser detenidos durante “la noche y la niebla” y llevados clandestinamente a otro lugar sin dar ninguna información de su paradero o destino, sin dejar rastro. Imposible no recordar que expresiones como “el país tras la niebla”, o “atravesar la niebla” aparecen reiteradamente en los relatos antiguos como referencia al Otro Mundo, al mundo morada de los muertos. Imposible no recordar episodios de la reciente historia argentina, como el relato de un camionero testigo de los *vuelos de la muerte*³, quien declaró que cuando preguntó a un militar sobre el destino de los cadáveres que traía, éste contestó: “Van a la niebla de ninguna parte” (Martínez, 2006: 4). ¿Sufren de alguna manera un proceso de desrealización? La violencia ¿es capaz de producir irrealdad? El “ninguna parte” de la desaparición de personas permite medir la diferencia entre esto y un asesinato; el asesino deja un cadáver y no cree que su víctima no haya existido nunca. El gesto de eliminar

³ Los *vuelos de la muerte* se denomina a una forma de exterminio practicada por regímenes dictatoriales consistente en arrojar desde pleno vuelo a personas hacia el mar. Los “*vuelos de la muerte*” fueron una modalidad constante de las últimas dictaduras militares en Argentina, cuando miles de argentinos fueron arrojados al mar vivos desde aviones militares; se esperaba que las personas se ahogaran o fueran comidas por animales marinos para que ser dadas por desaparecidas. En los últimos años algunos restos fueron encontrados en costas uruguayas.

los rastros se suele reducir a los de su propia identidad y no a eliminar el recuerdo y/o el dolor de quienes querían a la víctima.

En estos sistemas y en estas razones nos encontramos en medio de algo que – estamos convencidos – nunca debería haber sucedido porque es una especie de anticipación de la efectivización del fin de la humanidad, de una posibilidad hasta ahora cometida a medias de un fin del mundo llevado adelante por los propios hombres, no por ningún dios juzgador. La filósofa italiana Adriana Cavarero ha acuñado el término “horrorismo” para nombrar los actos de violencia consumados sobre seres humanos inermes, cuando es máxima la desproporción entre la violencia extrema meditada y puesta en acto de los ejecutores y la impotencia extrema de la víctima, cuya vulnerabilidad no le permite ni defensa ni escape, cuyo cuerpo indefenso es humillado, cuya dignidad es eliminada (Cavarero, 2009). A la ontología de un ser humano que es único y vulnerable le corresponde, según Cavarero, la definición de crimen ontológico, aplicada a un tipo de violencia que golpea deliberadamente a un ser expuesto y acarrea la negación de lo humano. Es interesante analizar la distinción entre vulnerable e inerme: mientras que la situación de vulnerable es común a todos los seres humanos cualquiera sea su estado, y que en determinadas situaciones tiene la posibilidad de defenderse, sobre el inerme – que está indefenso – se consuma el crimen ontológico que se configura como horror puro por la unilateralidad de atacar el cuerpo de un ser que no puede hacer lo mismo. Cavarero intenta distinguir la categoría de ‘horror’ dentro de la constelación fenomenológica del miedo y del terror, a los fines de no confundirlos. Un breve recorrido etimológico le permite a Cavarero señalar que mientras “terror” conserva la idea de mover el cuerpo instintivamente, de reaccionar ante aquello que se percibe como un peligro, el horror, al contrario, produce inmovilidad en aquel que se encuentra frente a lo que lo hiela, lo horripila y pone en su boca un grito mudo, como muestra la imagen de la Gorgona.

La necesidad de responder a los cuestionamientos que hace Cavarero – en la estela de Arendt – o sea cómo pudo y puede ocurrir la anulación programática de parte de la humanidad, o la reducción del hombre a “musulmán”, a marioneta siniestra con rostro humano, a carne inerme – reclama un proceso de readaptación lingüística para dar cuenta de aquello que aparece como el horror extremo, el mal radical, la situación en la “que todo es posible”. Así la innovación lingüística – el neologismo ‘horrorismo’ – es necesaria para dar lugar en el campo semántico a un concepto que nombre la violencia sobre los inermes.

Las formas de dominación total trajeron a escena versiones inéditas del mal político que exigen ser comprendidos porque ponen en cuestión las convicciones, los conceptos y los criterios a partir de los cuales la tradición occidental marcó los límites entre lo “posible” y lo “imposible” en el mundo:

Al volverse posible lo imposible pasó a ser el mal absoluto, imposible de ser penado e imperdonable, un mal que ya no podía ser comprendido y explicado por los motivos malignos del egoísmo, la ganancia, el resentimiento, la cobardía; y que por tanto la ira no podía vengar, el amor no podía soportar, la amistad no podía perdonar... (Arendt, 1987: 592-3).

Por lo mismo hace falta tener presente una y otra vez que procedimientos y soluciones totalitarias, que formas políticas extremas, han perdurado más allá de la caída de los regímenes totalitarios y de ninguna manera han desaparecido de la escena política contemporánea.

Bibliografía

- AGAMBÉN, Giorgio (2000). *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-textos.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL. “No a la impunidad de las desapariciones forzadas”. Disponible en <http://www.amnesty.org/es/library/info/IOR51/006/2011/es> (consultado em 10/04/2014).
- ARENDT Hannah (1967). *Eichman en Jerusalem*. Barcelona: Lumen.
- (1987). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1945*. Madrid: Caparrós Editores.
- y JASPERS, Karl (1993). *Correspondence 1926-1969*. New York: Harcourt Brace.
- BUTLER Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER Judith (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia*. Buenos Aires: katz.
- CAVARERO Adriana (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos.
- FOUCAULT Michel (2004). “Bio-potere e il totalitarismo”. In: FORTI, Simona (a cura di). *La filosofía di fronte all'estremo*. Torino: Einaudi.
- LEFORT Claude (2004). “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”. In: *La incertidumbre democrática: ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos.
- LOSURDO, Domenico (2003). “Para una crítica de la categoría de totalitarismo”. In: *Deus Mortalis, Cuaderno de Filosofía*, n° 2.
- LYOTARD, Jean-François (1997). *Lecturas de infancia*. Buenos Aires: Eudeba.
- MARTÍNEZ, Tomás Éloy (2006). “El Olimpo del horror”. In: *Diario El País*. Madrid, pp.4-4.
- TRAVERSO, Enzo (1997). “Racionalidad y barbarie. La imagen del infierno”. In: *Nombres*, año VII, n°10, pp.39-49.
- TRAVERSO, Enzo (2001). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelo: Herder.
- ZIZEK, Slavoj (2002). *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*. Valencia: Pre-textos.