

Cómo citar en APA: Espinosa Arce, J. P. (2024). La mística como relato de resignificación del trauma. Testimonios de sobrevivientes de la *Shoah*. *Cuestiones teológicas*, 51(116), 1-22 doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v51n116.a05>

Fecha de recepción: 10.10.2023 / Fecha de aceptación: 20.03.2024

# LA MÍSTICA COMO RELATO DE RESIGNIFICACIÓN DEL TRAUMA. TESTIMONIOS DE SOBREVIVIENTES DE LA *SHOAH*

Mysticism as a story of redefinition of trauma.

Testimonies of *Shoah* survivors

JUAN PABLO ESPINOSA ARCE<sup>1</sup> 

Mira, amada, las estrellas sobre Bergen Belsen:  
evócame creencias suspendidas en la tarde,  
o su énfasis de amante solitaria

*Señor del vértigo*, David Preiss

## Resumen

El presente artículo tiene como objetivo realizar una lectura a algunos escritos y testimonios de sobrevivientes del trauma de la *Shoah* en los cuales se puede reconocer que la cuestión mística, la pregunta por Dios y la espiritualidad judía constituyeron formas de resignificar el trauma que supuso este momento histórico. De esta manera, el artículo se propone instalar la discusión acerca del sentido de lo que se entiende por mística, que no constituye una práctica intimista o desligada de la historia, sino que se buscará mostrar que la mística funciona como espacio desde el cual los sujetos pueden leer, comprender y explicitar formas a través de las cuales pueden dar sentido a los eventos por ellos vividos. Este elemento quiere proponer un renovado diálogo de la Teología, la espiritualidad, con elementos constitutivos de las ciencias humanas, la literatura testimonial y los aportes

1 Magíster en Teología Fundamental y Doctor aprobado en Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile (en vías de graduación). Académico instructor adjunto de la Facultad de Teología de la misma universidad. Académico de la Universidad Alberto Hurtado. Correo electrónico: [jpspinosa@uc.cl](mailto:jpspinosa@uc.cl).

de los estudios sobre el judaísmo posterior a la *Shoah*. La estructura del artículo presenta una primera parte en donde se dará cuenta de algunos elementos generales en torno al concepto de mística y a la categoría de trauma desde el psicoanálisis y desde la literatura especializada. Luego, y desde la lectura de textos testimoniales y de reflexiones teóricas, se trabajarán tres ejes temáticos en los cuales se perciben los intentos de resignificar el trauma. Ellos son la cuestión de la teodicea, la ritualidad fúnebre judía y la centralidad de los planteamientos del jasidismo. Finalmente, se ofrecerán las conclusiones del presente estudio.

## Palabras clave

Judaísmo, Jasidismo, Teodicea, Espiritualidad, Testimonio, Shoah, Mística, Trauma, Sufrimiento, Poesía.

## Abstract

This article aims to read some writings and testimonies of survivors of the Shoah trauma, in which it can be recognized that the mystical question of God and Jewish spirituality constituted ways of redefining the trauma of this historical moment. In this way, the article intends to bring about a discussion about the meaning of what is understood by mysticism, which is not an intimate practice or detached from history and will seek to show that mysticism functions as a space from which subjects can read, understand and make explicit the ways through which they can give meaning to the events they have lived. This element proposes a renewed dialogue between theology and spirituality, with constitutive elements of the human sciences, testimonial literature and the contributions of the studies on Judaism after the Shoah. The article's structure includes a first part that presents some general elements about the concept of mysticism and the category of trauma from psychoanalysis and specialized literature. Then, and from the reading of testimonial texts and theoretical reflections, three thematic axes will be discussed in which the attempts to redefine trauma are perceived. They are the question of theodicy, the Jewish funeral rituality and the centrality of the approaches of Hasidism. Finally, the conclusions of the study will be provided.

## Keywords

Judaism, Hasidism, Theodicy, Spirituality, Testimony, Shoah, Mysticism, Trauma, Suffering, Poetry.

## Introducción

La cuestión de la mística, su fisionomía, los nombres más representativos que posee su larga historia, tanto en el cristianismo como en otras tradiciones religiosas, o el impacto que ella tiene en la vida de los seres humanos son un tema ampliamente estudiado tanto por teólogos, como por representantes de las ciencias y epistemologías afines a esta mística. A nuestro entender, constituye

un andamiaje a través del cual el sujeto puede dotar de sentido su vida, tratar de responder a las grandes preguntas de la existencia y construir un relato religioso que le permita tanto vincularse con lo Trascendente, como consigo mismo y con la comunidad que lo sitúa. En palabras de Panikkar (2007), la mística puede ser definida como “la experiencia de la vida” (p. 25) y, por lo tanto, ella es una nota propia de la existencia misma.

Siguiendo la perspectiva panikkariana, hemos de indicar que, si la mística tiene como pretensión ubicarse como un relato en torno a la totalidad y al sentido, también ella se posiciona en medio de situaciones donde ese sentido entra en crisis. Las situaciones que ponen en vilo la normalidad del cotidiano vivir, la experiencia del dolor, del sufrimiento o de la muerte injusta también son espacios en donde la mística aparece como intento de sostener la vida expuesta al trauma. Panikkar (2007) lo sostiene cuando dice: “La mística de nuestro tiempo, como visión plena de la realidad, es agudamente sensible al dolor del mundo, en especial al sufrimiento debido a la mano del hombre y a las injusticias humanas” (p. 193). Esto también ha sido reconocido por autores como Frankl (1990), quien, haciendo referencia al lugar de la religión en las situaciones de vacío existencial, llega a afirmar que, si la psicoterapia habla de voluntad de sentido, la religión y su relato buscan que el ser humano alcance “el cumplimiento de un sentido” (p. 112).

La voluntad o la búsqueda y anhelo de realización del sentido cobran mayor dinamismo o presencia material cuando la vida humana está expuesta a las situaciones que desafían el mismo sentido. Por ello es por lo que se habla de trauma, de situaciones límites o de acontecimientos extremos, en cuanto formalización lingüística, social, psicoanalítica, narrativa y antropológica de todo aquello que desestabiliza los modos de vida acostumbrados y la consecuente expresión narrativa de dotar de sentido a esos mismos acontecimientos. En palabras de LaCapra (2006), la situación límite o el acontecimiento traumático que en su naturaleza es en extremo transgresor y desconcertante “pone a prueba y posiblemente supera la imaginación, incluso la de quienes no lo experimentaron directamente (los que no estuvieron allí)” (p. 181). Con ello la situación traumática o desestabilizadora imprime un límite discursivo en el cuerpo del que experimentó dicho acontecimiento límite, y también hace que el conocimiento que de él tienen los lectores, oyentes o estudiosos no se ajuste a una narrativa totalmente articulada, sino que supone la fractura de ese entendimiento. Lo límite, con ello, es una expresión adecuada para entender la Shoah (Bolaños de Miguel, 2023).

Ante la fractura de la identidad del que experimentó el trauma y ante la incapacidad del lector posterior de comprender a cabalidad lo ocurrido se tiende más bien a la aproximación del acontecimiento. Hablando de la *Shoah*, y tal como lo expresa Cohen (2006), es imposible tener una visión total de lo sucedido en los campos de concentración, ya que el testimonio de los sobrevivientes está constitutivamente fracturado en cuanto nace del trauma y, por lo tanto, no puede abarcar la totalidad de lo vivido. Pero, cuando esos mismos sobrevivientes cuentan cómo

se vivió y cómo se murió en el *Lager*, algo podemos conocer de esa situación profundamente inhumana. El *algo* o el resto que destella en el testimonio aparece en cuanto posibilidad hecha material en la escritura, en la ficción y en la construcción de la imaginación como mecanismo narrativo. Con esto surge el imperativo de recuperar el testimonio de las víctimas no solo de los campos de exterminio nacidos del nazismo alemán, sino de todos aquellos lugares de concentración de muerte. A través de la escritura, del relato como ficción y de la puesta en diálogo de lo atroz que aconteció y acontece en medio del sufrimiento humano, sobre todo del infringido de modos altamente injustos y violentos, aparece la perspectiva de impedir que eso vuelva a acontecer. En palabras de Cohen (2006), “[...] por ello es necesario continuar pensando e imaginando Auschwitz no como algo que perteneció al pasado, sino como un espacio que puede pertenecer al futuro” (p. 25).

El objetivo que nos proponemos es realizar una lectura a algunos escritos y testimonios de sobrevivientes del trauma de la *Shoah* en los cuales aparece la cuestión mística, la pregunta por Dios y la espiritualidad judía. Estos discursos referidos a la cuestión mística los queremos reconocer como formas a través de las cuales esos mismos hombres y mujeres buscaron resignificar o dar sentido al vacío y al trauma que significó dicho acontecimiento.

En estos relatos, y en las alusiones que presentaremos a lo largo de este artículo, irán apareciendo imágenes, sentimientos y percepciones que los sobrevivientes construyeron luego del acontecimiento. Esto es fundamental: el relato de resignificación aparece luego del acontecimiento. Siempre es *a posteriori*, esa es su característica principal.

El acontecimiento límite de la *Shoah* es tal porque desafía los modos de comprensión pretendidamente únicos y se instala más bien como cuestión polisemántica o marcadamente excedente (Vetö, 2011), en cuanto supone la posibilidad de siempre volver a leerla, de conocer algo más y entender que nuestras palabras siempre serán limitadas en vista de que es un acontecimiento que en sí es límite, catastrófico o terrible. Estaremos entrando en lo que Hannah Arendt (2015) denominó los “días de la catástrofe” (p. 141), entrada lograda a partir del testimonio de sus sobrevivientes y de los que han estudiado ese discurso postraumático. Con ello podríamos indicar que el testimonio ya es una relectura del acontecimiento. Con la lectura del testimonio nosotros hacemos tanto una relectura de ese mismo discurso, como del acontecimiento que permitió la emergencia del relato del testigo.

Ahora bien, hemos de indicar que el relato de resignificación del trauma nunca es el mismo para todos los que experimentaron el acontecimiento. Por más que se trate del mismo suceso, las percepciones, las preguntas y las dificultades para organizar lo vivido son diversas en cuanto las aproximaciones también lo son. Esto es, a nuestro entender, lo más interesante de estudiar la vinculación entre la mística judía y lo vivido, pensado y escrito por los judíos sobrevivientes de la

*Shoah*, a saber, la consideración de que las formas de trabajar el trauma no son, en ningún caso, las mismas o las únicas. La mística, la espiritualidad o lo religioso son una forma potencialmente utilizada para elaborar el trauma, pero sin duda existen otras que intentan lograr el mismo objetivo. A su vez, la perspectiva mística, tal y como irá apareciendo en estas páginas, no solo se ubica como un relato *afirmativo* de la presencia de Dios o de una visión positiva de la mística, sino que también aparece en los relatos e intentos por comprender lo acontecido: la pregunta por la ausencia de Dios, por su silencio o por pensar si efectivamente Él estuvo con los hijos de Abraham en los campos de concentración. Lo anterior, y vinculado con la perspectiva de la relectura que organiza nuestro estudio, nos puede ayudar a mirar de otro modo la mística y el lugar que ella tuvo en los intentos de resignificación del trauma. En ambos casos la partícula “re” tiene, a nuestro entender, una preeminencia tanto discursiva como existencial y epistemológica, en cuanto es volver a recordar y entender que el acontecimiento de la *Shoah*, tal como lo ha dicho Mate (2018), “ha tenido lugar” (p. 151).

Aquí se hace necesaria otra anotación metodológica, a saber, que la explicitación de la mística no es condescendiente o neutral, sino que nace de una crisis y se ubica también como un relato crítico en el sentido de exponer la vida, la pregunta por el sentido y los anhelos de sobrellevar el dolor. Creer que la mística es un relato neutral o un modo siempre afirmativo y positivo sería, a nuestro entender, desconocer las varias aristas que posee y que, sin duda, se ven de manera más clara en medio del trauma y de los acontecimientos límites.

Para alcanzar el objetivo enunciado, la estructura de este trabajo contempla los siguientes momentos: en primer lugar, algunas perspectivas sobre el trauma que han surgido desde el psicoanálisis y los estudios críticos, y cómo algunos testimonios de sobrevivientes de la *Shoah* permiten evidenciar la presencia de lo traumático; en un segundo momento estableceremos algunos ejes temáticos que nos permitirán acercarnos a la cuestión de la mística como relato de resignificación del trauma. Para efectos metodológicos del presente artículo, los ejes a trabajar serán: la pregunta por Dios ante la cuestión del mal (la teodicea), la cuestión de la muerte y del *kaddish* u oración fúnebre judía y, en tercer lugar, la mística jasídica como espacio de salvamento ante el trauma, elemento que leeremos desde el testimonio de la poeta judía Nelly Sachs. El modo de acercarnos a estos tres ejes será a partir de la recuperación de testimonios y perspectivas que sobrevivientes de la *Shoah* enuncian en diversos trabajos. Finaliza este estudio con algunas palabras a modo de conclusión.

Finalmente, y antes de comenzar la discusión teórica, es importante destacar que este artículo busca constituir un aporte específico para la teología cristiana, especialmente en la consideración de los desafíos que la pregunta por el dolor, por el lugar de Dios en el sufrimiento y por una valoración siempre atenta a la mística nos puede ofrecer. En definitiva, es pensar y aprender a construir un renovado diálogo interreligioso desde las experiencias traumáticas que han marcado

la fisionomía del siglo pasado y, desde allí, potenciar la construcción de una comunidad humana más tolerante, no violenta y desafiada por su pasado.

## Acerca del trauma

### Algunas cuestiones terminológicas

La cuestión del trauma representa un punto axial en la perspectiva de los relatos de sobrevivientes de catástrofes, genocidios, totalitarismos o dictaduras. Es un concepto que además es compartido por diversas epistemologías que han sabido reconocer en él un elemento que transitó desde lo sexual, con los estudios de Sigmund Freud, hasta una posición amparada en el ámbito de lo histórico, lo social y lo cultural, sobre todo hacia la década de los años 80 (Vetö, 2011). La psicóloga y psicoanalista Silvana Vetö (2011) ofrece un panorama sistemático de este tránsito y de cómo los testimonios surgidos de la catástrofe del exterminio judío permitieron una reelaboración del mismo concepto de *trauma*. Desde una perspectiva similar, Dominick LaCapra reconoce cómo el trauma ha tenido una evolución y una creciente preocupación en los estudios críticos. Indica LaCapra (2006):

en los últimos diez años, el trauma, junto con la forma específica de recuerdo denominada memoria traumática, se ha convertido en la preocupación central de ciertas áreas de las humanidades y las ciencias sociales, propiciando incluso el surgimiento del campo o subdisciplina llamado estudios del trauma. (p. 147)

Reconociendo la centralidad de los estudios y perspectivas freudianas sobre el trauma, interesa ubicar nuestra atención en el giro que este concepto ha tenido en referencia a lo histórico-social, en cuanto perspectiva metodológica de nuestro estudio. Desde este cambio epistemológico, Vetö (2011) define el trauma indicando que tiene que ver con la irrupción fuerte y sorpresiva de un acontecimiento en la normalidad de un sujeto. Este acontecimiento es el que hemos denominado *límite o transgresor*, y es la causa de la irrupción del trauma, por lo tanto, el trauma adquiere, como ya hemos señalado, la característica de ser posterior (Vetö, 2011). Por su parte, Martín-Cabrera (2016) define el trauma y la experiencia que se produce desde este en los siguientes términos:

las experiencias traumáticas son tan extremas e inesperadas que el sujeto no las capta plenamente a medida que ocurren, sino más bien a medida que se repiten inconscientemente en sueños, *acting out*, y otras ocurrencias involuntarias. De este modo, en el núcleo de la experiencia traumática se halla un carácter temporal tardío producido por la crisis epistemológica que plantea el acontecimiento traumático. (p. 39)

Junto con ello, a juicio de Vera Poseck, Carbelo Baquero y Vecina Jiménez (2006) y en el marco de la psicología positiva, es necesario indicar que una recta comprensión del trauma supone el reconocimiento de que este no puede ser reducido a una vivencia del daño y que la respuesta individual ante el acontecimiento es eso, una cuestión heterogénea. Incluso las autoras reconocen que para algunas personas un acontecimiento traumático no genera una respuesta puramente negativa en los sujetos. Con ello se evidencia que la cuestión del trauma tampoco puede reducirse a una única manera de comprender este concepto y experiencia.

En el caso de lo acontecido en la *Shoah*, el acontecimiento tiene la particularidad de comprenderse como dramático y negativo para los sujetos, en quienes la memoria traumática queda profundamente afectada. Apelando a lo expuesto por Echeburúa y Amor (2019), los sucesos traumáticos

dejan con frecuencia a la víctima en tal situación emocional que es incapaz de afrontarla por sí misma. Cualquier acontecimiento traumático (una agresión sexual, la tortura, la violencia crónica en el hogar, el asesinato de un padre o de una madre, el suicidio de un ser querido, etcétera) supone una quiebra en el sentimiento de seguridad de una persona y una pérdida de confianza básica en las demás personas. (p. 72)

## Ecos del trauma en testimonios después de la Shoah

Esta crisis en el relato autobiográfico es perceptible en los discursos epistemológicos y testimoniales de los sobrevivientes de la *Shoah*, y en otros autores judíos que intentan comprender lo ocurrido a su comunidad. El intento de contar, a juicio de Mate (2018), supone el reconocimiento de que las palabras utilizadas para dar a conocer el acontecimiento son limitadas debido al quiebre del relato personal. Recordemos que el trauma, tal y como lo hemos entendido hasta este momento del estudio, tiene que ver con la fractura de las formas a través de las cuales la vida del sobreviviente se va entendiendo. En palabras de Mate (2018), “pero también sabe [el sobreviviente] que nunca podrá darse a entender verdaderamente, que nunca podrán los demás saber lo que allí ocurrió porque esa experiencia es incomunicable” (p. 170).

Ejemplifiquemos lo que hemos anotado en el párrafo anterior. Imre Kertész (2002) sostiene lo siguiente, luego de lo acontecido en los campos de concentración y en una narrativa que deja vislumbrar los procesos de resignificación del trauma:

en esos años no sólo llegué a unas percepciones decisivas, sino que reconocí asimismo que la sucesión de mis percepciones se entrelazaba, nudo a nudo, con mi destino. En esos años reconocí también la verdadera naturaleza de mi trabajo, que no es otra cosa que cavar, seguir cavando la fosa que otros empezaron a cavar para mí en las nubes, en los vientos, en la nada. (p. 145)

Es llamativa la terminología usada por Kertész, quien habla de que existe algo así como una permanente presencia del acontecimiento, recuerdo materializado en el uso del verbo cavar. La experiencia de lo sucedido es imborrable, por ello se apela a la idea de memoria traumática, la cual precisa canales para poder aprehenderse y reconocer un significado o sentido que permita construir dicha memoria como discurso. En palabras de Arendt (2015), esto constituye un “desafío al pensamiento” (p. 150). La memoria traumática aparece constantemente en los testimonios de torturados y de sobrevivientes de distintos hechos de dolor provocado (Vetö, 2011). El mismo Kertész (2002) la experimenta y sobre ella escribe:

y ahora que en mi noche profunda, pero atravesada por luces, voces y dolores que me agujonean, busco la respuesta a las preguntas grandes y definitivas, a sabiendas de que para todas las grandes y definitivas preguntas sólo existe una única respuesta grande y definitiva: la que todo lo resuelve por cuanto hace enmudecer las preguntas y a quienes preguntan, y al fin y al cabo sólo nos queda esta única solución, el objetivo final de nuestros esfuerzos, aunque apartamos la vista, y nos esforzamos por alcanzarla porque de ser así no nos esforzaríamos. (p. 59)

Este discurso, y la forma a través de la cual se percibe y se cuenta lo ocurrido, según Kertész, tienen la particularidad de ser una enunciación individual que reconoce que los acontecimientos no responden a una cuestión azarosa, sino que tienen que ver con un sistema que los ordena. En palabras de Kertész (2002), “la explicación se encuentra en las vidas individuales, única y exclusivamente en las vidas individuales y en ningún otro sitio. Auschwitz es, a mi juicio, el acto y la imagen de vidas individuales, visto bajo el signo de cierta organización” (p. 49). La explicación señalada por el autor se vincula además con la centralidad del recuerdo o de la memoria como condición fundamental al momento de entender lo que fue el campo de concentración y el trauma provocado por este sistema de muerte, así como el reconocimiento de políticas de memoria en medio de los entramados culturales (Amengual, 2018; Bensoussan, 2010; García, 2005; Mate, 2003, 2018). Esta cuestión de no caer en la lógica de lo azaroso también ha sido trabajada por Arendt (2015), cuando indica que la vitalidad de una nación y de una comunidad se verifica en su capacidad de recuerdo, y que ante ella no puede existir una visión objetiva o una reducción al azar o a lo automático. En palabras de Arendt (2015), “el automatismo de los acontecimientos, reinante desde comienzos del siglo XIX en lugar de la razón humana, preparó con incomparable precisión el derrumbamiento espiritual de Europa ante el sangriento ídolo de la raza” (p. 38). Y en otro lugar refiriéndose al Holocausto, la filósofa política declara: “Las heridas están todavía abiertas” (p. 159). Incluso habla de “un pasado no digerido” (p. 147). Lo imposible y lo inaudito, en cuanto características del acontecimiento límite, continúan estando presentes en la vida de los sujetos que experimentaron su presencia, así como en los que los continúan. De este modo entendemos cómo la identidad de todo el pueblo judío ha quedado marcada por la *Shoah* (Bárcena, 2001; Scholem, 2001, 2006).



Estas heridas abiertas, llamadas en terminología del trauma como la huella (Vetö, 2011), vuelven una y otra vez sobre los sobrevivientes como una perforación de sus identidades personales, elemento que siempre está presente en situaciones de violencia política, en totalitarismos o en dictaduras, tanto para los sobrevivientes, como para sus familias o círculos más cercanos (Mèlich, 2014a, 2014b; Montalva, 2023; Sandoval, 2023; Alexiéovich, 2022). Más adelante, y entrando en la perspectiva del uso de las referencias a la mística o a la espiritualidad en los relatos de los sobrevivientes, evidenciaremos cómo este relato religioso e incluso los intentos teológicos de entender el trauma también han sido fracturados después de la *Shoah*.

Para ejemplificar lo que estamos diciendo, hay un testimonio y una escritura que nos pueden ayudar a entrar en esta identidad fracturada y son las que nos ofrece Jean Amery. En la experiencia de Amery incluso el nombre mismo tiene una cuestión significativa, ya que su verdadero nombre era Hans Meyer, pero él mismo decidió cambiarlo cuando en 1938 ocurre la anexión de Austria por Alemania. El nombre en medio de la situación límite queda trastocado, así como la opción religiosa. Amery (2013) llega a afirmar que para él ser judío era algo imposible y que vivir las tradiciones de su comunidad religiosa era una práctica extraña. Lo ocurrido en el *Lager* es entendido por Amery (2013) como la experiencia de un abismo, el cual, reconoce, va a cerrarse en algún momento, pero que para ello se necesita tiempo. En sus palabras:

el tiempo, un buen día, lo cerrará, no cabe duda. Pero no debe improvisarse una mala reconciliación, irreflexiva y errada, que acelere ya desde ahora el proceso de maduración. Al contrario: puesto que se trata de un abismo moral, es razonable que permanezca por el momento abierto. (p. 43)

Esta improvisación de una recuperación postraumática puede emparentarse con lo que el mismo Amery (2013) ubica en una falsa visión de la historia, elemento que ya estaba presente en Kertész (2002), en Arendt (2015) y en otros autores, como Agamben (2014), para quien esto se denomina “el vicio de la conciliación”. En el caso de Amery (2013), esto se expresa en el siguiente planteamiento:

despejar toda sombra de duda implicaría también liquidar, archivar los hechos para poder incluirlos en las actas de la historia. Precisamente para que esto no ocurra he escrito mi libro. Nada se ha resuelto todavía, ningún conflicto se ha neutralizado, la memoria no ha interiorizado su pasado. Lo que ha sucedido, ha sucedido. Pero el hecho de que haya sucedido no es fácil de aceptar. Yo me rebelo: contra mi pasado, contra la historia, contra un presente que congela históricamente lo incomprensible y con ello lo falsea del modo más vergonzoso. Ninguna herida ha cerrado. (p. 46)

Esta cita de Amery condensa todo lo que hemos venido diciendo sobre el trauma: no puede verse lo acontecido de manera puramente objetiva, ya que el trauma se hace carne en sujetos individuales, la historia no puede olvidar que los acontecimientos sí ocurrieron y que cada vez

que se recuerdan la herida continúa sintiéndose, ya que no está cerrada, abertura que la memoria traumática se encarga de recordar y que a nosotros nos llega por boca de los testigos y sobrevivientes. Como escribe Annette Wieviorka (2016): “Es pues esencialmente a través de los relatos de testigos como podemos captar lo que fue la existencia en [los] campos” (pp. 80-81). Por su parte, Nora Strejilevich (2019), hablando sobre la recuperación de los testimonios, indica:

los testigos rememoran desde su presente, y al hacerlo descubren nuevos aspectos de la lógica letal que sigue primando en el mundo contemporáneo. Cada testimonio viene a retrucar y a desafiar con sus armas, que son sus letras, el atentado perpetrado por la humanidad contra sí misma. (p. 12)

Son los testigos los que permiten que tengamos noticias de lo acontecido y de cómo ocurrieron sus procesos de trabajo con el trauma, aun cuando sus relatos y sus palabras no alcancen a mostrar la totalidad de lo ocurrido y nuestro entendimiento no alcance a ver la totalidad de ese acontecimiento (Cohen, 2006).

Desde la perspectiva anterior, el testimonio de los sobrevivientes se puede comprender a partir de un fracaso del lenguaje y la necesidad de guardar distancia ante el acontecimiento (Bárcena, 2001; Carbullanca, 2020), o incluso de una clara interrupción, sumada a lo que Cruz (2014) denomina reverencia moral. Auschwitz, la *Shoah*, los millones de muertos, los relatos autobiográficos quebrados desafían nuestras ansias imperiosas de abarcar la totalidad del conocimiento. Por ello, y utilizando la terminología propuesta por Johann Baptist Metz (2007), es imposible pensar teológica, filosófica, humana o culturalmente pretendiendo creer que Auschwitz no ocurrió. Por ello Metz habla de Auschwitz como un “ultimátum” (p. 48) o un “shock de contingencia” (p. 54), en cuanto este acontecimiento límite viene a detener toda pretendida intención de eliminar el dolor de la historia o de mirar el acontecimiento y su trauma desde una racionalidad fría e instrumental. Similares consideraciones aparecen en los trabajos del teólogo Juan Antonio Estrada (2001), quien indica que después de Auschwitz aparecen nuevas preguntas a la teología, en cuanto “la concepción teológica tradicional ha sido globalmente cuestionada por Auschwitz” (p. 159). La teología, con ello, también ha de aprender a aproximarse, de manera más lenta, a este acontecimiento traumático y a los testimonios que de él han surgido.

Lenguaje, silencio, trauma, resignificaciones y relatos toman lugar en el acontecimiento llamado *Shoah*. Por ello es por lo que se hace imperiosa la relectura como organización discursiva y epistemológica, en cuanto “la constante rememoración da con nuevas lecturas” (Strejilevich, 2019, p. 26). Según Mèlich (2014a), es necesario hablar de Auschwitz,

[...] de un Auschwitz no solamente histórico sino sobre todo simbólico, el relato y la lectura ocupan un lugar privilegiado: leer el testimonio, ser capaz de sentir el silencio de los muertos, vivir el insomnio de

la lectura, convertir la memoria en memoria ejemplar, ser capaz de transmitir la experiencia del otro, el recuerdo de los otros, y volver a leer, y a releer infinitamente. (pp. 22-23)

A partir de estas perspectivas teóricas y testimoniales procedamos a dar el siguiente paso en nuestro estudio. Presentaremos ahora algunos ejes temáticos en donde podemos reconocer el uso de la mística judía y de la espiritualidad por parte de los sobrevivientes en cuanto andamiajes de resignificación del trauma. Tal y como sostuvimos al comienzo de nuestro estudio, el uso y la comprensión de lo místico, del lugar de Dios y de la espiritualidad no son en ningún caso homogéneos, sino que tienen matices en cuanto la individualidad del testigo o del enunciador procesa y entiendo de modo personal este relato religioso.

## **La mística como búsqueda de resignificación del trauma: tres ejes de análisis**

### **La pregunta por Dios ante la cuestión del mal (la Teodicea)**

La pregunta por el lugar y responsabilidad de Dios ante el sufrimiento humano, la teodicea, es una de las cuestiones que más sobresale en la lectura de los relatos de sobrevivientes y testigos de la *Shoah*, así como en la literatura que nace del acontecimiento traumático del *Lager*. El silencio de Dios, la situación infernal de los hijos de la alianza de Abraham y la posibilidad de pensar sensatamente la cuestión del mal son elementos que van desafiando las formas a través de las cuales se entienden el trauma y sus trabajos de resignificación. Como hemos indicado en otro momento de este estudio, la cuestión mística, el acercamiento al relato religioso o la búsqueda de una respuesta al trauma en la espiritualidad judía no son algo homogéneo, sino que tienen variantes, matices y elementos de diferenciación. Serán estos elementos los que buscaremos releer en estos ejes de análisis.

La Teodicea, en sí misma, ofrece más problemáticas que respuestas satisfactorias. Así lo percibe el filósofo y rabino judío Neil Gillman (2008) cuando escribe:

ningún otro problema teológico demostró ser tan intratable. Simplemente no hay explicaciones totalmente adecuadas para la muerte causada por la leucemia de un niño inocente, o para el rayo que mata a un joven desprevenido [...] cuando explicamos las muertes de seis millones de judíos en el Holocausto postulando la libertad humana y la renuncia de Dios a limitarla, aún cuando sea la de los asesinos nazis, ofrecemos una explicación que es, en un sentido limitado del término, “verdadera”. (p. 230)

Lo que sostiene Gillman tiene que ver con la insuficiencia del lenguaje humano cuando intenta acercarse a explicar el problema del mal, sobre todo del mal radical cometido por unos

seres humanos contra otros (Torres Queiruga, 2011; Bernstein, 2012). La apelación a la libertad, la búsqueda de una respuesta amparada en la cuestión existencial o la apelación a la bondad o no de Dios son elementos que hacen más compleja la reflexión nacida del trauma. Es más: habríamos de decir que el trauma histórico es, en algún punto, un trauma en el relato religioso, en cuanto este último queda desprovisto de elementos para analizar, estructurar y continuar dando sentido a la fractura vital del sujeto.

Por ello Gillman (2008) ha reconocido que estos intentos de respuesta a la pregunta por la Teodicea en el contexto de Auschwitz se pueden agrupar en dos: el primero tiene que ver con la idea de que la *Shoah* es una acción humana cruel, así como existen otras acciones de la misma caracterización; el segundo es el que desafía al pensamiento teológico. En esta segunda respuesta Auschwitz y los demás campos de concentración, así como toda la maquinaria de destrucción nazi, son “algo totalmente sin precedentes” (p. 243). Lo sin precedentes nos ubica en la idea del trauma y, por extensión, en la incapacidad de dotar de lenguaje a lo inaudito y terrible. Esto lo reconoce Gillman cuando escribe:

[...] los recursos que la tradición ha desarrollado para lidiar con el sufrimiento son sencillamente inadecuados. No podemos inscribir este trauma como instancia más de la crueldad humana. La inquietante pregunta teológica “¿dónde está Dios?”, no desaparecerá simplemente con mencionar el tema de la libertad. (p. 244).

Gillman (2008) incluso llega a hablar de una Teología del Holocausto al referir las reflexiones teológicas que la comunidad judía tuvo que construir para volver a organizar la vida religiosa, humana y cultural que se vio puesta en crisis por la *Shoah*. Uno de los temas centrales de esta teología es el mal. Por tanto, nuestra reflexión ha de considerar que la cuestión de los intentos de resignificación del trauma ha de ubicarse necesariamente en la perspectiva del mal. No existe otra posibilidad, a la vez que supone de parte de los oyentes de los testimonios el reconocimiento de que, como afirma Gillman, “a veces estas explicaciones simplemente no funcionan” (p. 253). La misma consideración tiene Agamben (2014), cuando dice que las explicaciones de la teodicea después de Auschwitz han de ser utilizadas con cautela. También la escritora y poeta mexicana de tradición judía Angelina Muñiz-Huberman (2018), a propósito de la presencia o ausencia de Dios en el contexto de la *Shoah*, recuerda cómo la cuestión de la muerte y ausencia de Yahvé emerge con el trabajo del trauma.

Ejemplifiquemos estas cuestiones desde los testimonios de los sobrevivientes de la *Shoah* y desde el contexto de la Segunda Guerra Mundial. Anteriormente hacíamos mención del excelente trabajo de recopilación de los testimonios de los niños testigos de la Segunda Guerra Mundial que realizó Svetlana Alexiévich (2022). Uno de ellos, el de Iura Karpóvich, que en el momento de narrarle a la autora su testimonio tenía ocho años, es de un conmovedor realismo. Cuando le

cuenta a Alexiévich lo vivido, siendo ya un hombre adulto, expresa en primer lugar el trauma y la presencia de la memoria traumática:

crecí con eso [...] Crecí lúgubre y desconfiado, tengo mal genio. Si alguien llora, no siento pena; todo lo contrario: me siento aliviado porque yo no sé llorar. Me casé dos veces y las dos veces me abandonaron, ninguna mujer ha sido capaz de aguantarme. Es duro quererme. Lo sé [...] Lo entiendo [...]. (p. 245)

Y luego viene la pregunta demoledora, la pregunta de la teodicea, el grito hecho pregunta como protesta por la ausencia de Dios: “han pasado muchos años [...] Ahora quiero preguntar: ¿Dios estaba viendo todo aquello? ¿Y qué pensaba? [...]” (Alexiévich, 2022, p. 245). Por su parte, Kertész (2002) también pregunta por Dios, hasta el punto de sostener que Él ya no está. Dice: “[...] y mientras Dios existía, dialogábamos con Dios, y ahora que ya no existe, el ser humano sólo dialoga con los demás seres humanos o, en el mejor de los casos, monologa, es decir, habla o murmura consigo mismo, según guste” (p. 27). En estos dos testimonios vemos una constante, a saber, la pasividad de Dios ante el sufrimiento o su total ausencia de la conversación humana. Con el acontecimiento traumático los puntos de referencia personal, social y religiosa quedan suspendidos, y lo que era acostumbrado ha dado paso a una situación nueva, marcada por la crisis y lo límite.

Un elemento que se desprende de esta crisis de referencialidad es la fractura de la identidad religiosa y teológica, en este caso de la judía. Gershom Scholem (2006) sostiene que uno de los puntos que sostienen esta identidad es la cuestión de la revelación y que esta, a la luz de lo acontecido en la “catástrofe del exterminio” (p. 10), también entra en crisis. Por ello Scholem afirma: “La conmoción que todo judío consciente de su identidad (y también muchos que no lo eran) sufrió durante el periodo hitleriano, ha afectado a todos los centros de la vida judía” (pp. 52-53). Con ello el trauma se extiende, como huella, a toda la comunidad religiosa.

Intuiciones similares ofrece el rabino y filósofo judío Emil Ludwig Fackenheim (2002), quien estuvo preso en el campo de concentración de Sachsenhausen. Fackenheim (2002) se pregunta:

después de estos terribles acontecimientos, ocurridos en el corazón del mundo moderno, ilustrado y tecnológico ¿puede uno seguir creyendo en el Dios que es progreso necesario o en el Dios que manifiesta su poder al modo de una Providencia supervisora? [...] el trauma de los acontecimientos contemporáneos afecta a toda creencia religiosa. Sin embargo, es la creencia religiosa judía la que se ve traumáticamente afectada. (p. 30)

Fackenheim (2002) da una indicación fundamental ante el intento de respuesta de estas preguntas. El rabino sobreviviente dice que el judío debe “hacer una pausa, una larga pausa” (p. 31), la cual suponga que no se descarte de plano la presencia de Dios o, lo que es lo mismo, su

ausencia en el acontecimiento de la *Shoah*. Fackenheim (2002) indica que responder de manera apresurada sería desentenderse de la historia total del judaísmo que ha conocido otros momentos de mal radical o de lo que él denomina como “experiencias radicales” (p. 33). Ante ellas el pueblo judío debe echar a andar la memoria de lo que ha sido su historia y reconocer cómo en otros momentos de esa misma trama Dios ha actuado salvíficamente con el pueblo, como por ejemplo en el paso del Mar Rojo. Con ello aparece una noción teológica central para el judaísmo: Dios es una Presencia que actúa en la historia y no fuera de ella, y que, así como actuó en el pasado del pueblo, también actuará en cada momento de su historia. Negar este principio teológico sería socavar las bases originarias del judaísmo, a la vez que se marca que todos los intentos de responder a las preguntas radicales del judaísmo, en medio de las crisis históricas, incluidas las traumáticas, solo pueden realizarse desde esta consideración teológica. Por ello Fackenheim (2002) afirma finalmente:

los teólogos judíos harían mal si, en un intento de proteger la fe judía en el Dios de la historia, ignoraran la historia contemporánea. Pues el Dios de Israel no puede ser el Dios del pasado o del futuro, a menos que siga siendo el Dios del presente. (p. 58)

La perspectiva mística encontrada en las reflexiones teológicas de Fackenheim muestra cómo la cuestión del reconocimiento de la presencia de Dios en la historia y de su acción salvífica representa uno de los puntos centrales en el relato de resignificación del trauma luego de la *Shoah*. La teología que ha surgido de la experiencia radical de los campos de concentración emerge del desafío epistémico y existencial que atravesó y atraviesa a la comunidad judía en su conjunto, en cuanto que ha sido todo el judaísmo el que se ha visto sacudido por lo acontecido, no solo las víctimas o los sobrevivientes directos. La *Shoah* es un verdadero fondo desde el cual se debe entender el judaísmo contemporáneo, incluso, tal como lo expresa Mate (2003), lo acontecido al pueblo judío debe ser una cuestión que remeza la conciencia universal. La memoria no apaga lo ocurrido, sino que desde ella se intenta recomponer lo destrozado. En palabras de Parra (2023) en un artículo reciente: “No podemos olvidar a las víctimas. Sólo la memoria permite discernir y delimitar el futuro. No hay futuro nuevo ni auténtico sin memoria” (p. 26). Son también las descendencias de los sobrevivientes las que experimentan la discursividad y forma de vivir nacidas luego de la *Shoah*. Esto lo podemos ver reflejado en las palabras del rabino y místico Laibl Wolf (2009), quien es descendiente de sobrevivientes y asesinados en el *Lager*. En su obra dedicada a la *Cábala* práctica, una de las formas más conocidas de la mística judía, sostiene lo siguiente:

por increíble que parezca, [sus padres y sus suegros], no abandonaron al D-s que sufrió con ellos en Auschwitz, Bergen-Belsen y Treblinka. ¿Cómo remendaron sus cuerpos rotos, sus mentes rotas y sus corazones rotos? ¿de dónde sacaron la voluntad de vivir e, incluso, la audacia de traer nuevas vidas a un mundo incierto? [...] a través del estudio de la *Cábala*, he conseguido profundos vislumbres sobre la

naturaleza de la motivación humana, y ahora comprendo cómo se las ingenieron mis padres para vivir sobre la estrella de una calamidad sin precedentes. (Wolf, 2009, pp. 22-23)

Es sugerente la visión que Wolf (2009) tiene de la cuestión mística de la Cábala en cuanto reconocimiento de que tiene que ver con la capacidad de profundizar en la interioridad humana y reconocer en ella mecanismos que ayudan a vivir y dar sentido al trauma. Pero aquí es necesario considerar cómo la pregunta por Dios, que emerge de la situación judía que se enfrentó al trauma, no aparece de manera anexa a la historia de los sujetos, sino que tiene que ver directamente con la trama y con el trauma de esos mismos sujetos. Dios no suprime el dolor de manera mágica, pero sí se despierta en la conciencia la pregunta por su presencia en medio de las situaciones límites y su consecuente respuesta, ya sea positiva o negativa. Así pues, y tal como lo habíamos sostenido al comienzo de nuestro estudio, la mística no puede reducirse a una vivencia intimista, sino que, como lo hemos visto en este primer eje de análisis, involucra a una comunidad pasada, presente y futura. Ahí es donde la mística y la espiritualidad pueden encontrar un sentido real y profundamente significativo en la cuestión de la resignificación del trauma.

### La cuestión de la muerte y del *kaddish* u oración fúnebre judía

La *Shoah* es la manifestación más clara de un sistema articulado para destruir la vida humana en todas sus formas. Al decir de Messina (2019), “en los campos, la violencia ya no tiene límite (ella es todopoderosa) porque ya no estamos más en una zona en la que el lenguaje define los límites” (p. 15). A la vez, la presencia de la maquinaria de violencia nazi contra el pueblo judío supone la imposibilidad de continuar celebrando la ritualidad judía cotidiana, en la cual se destaca el *kaddish* u oración fúnebre judía. Adquiere más relevancia el pensar esta oración y su ritualidad en el contexto de una muerte permanente, a la vez que es un elemento recurrente en algunos testimonios relativos de la *Shoah*. Con el *kaddish* evidenciamos que la muerte no es solo una muerte biológica, sino que también existe una muerte simbólica y que esta última es necesaria al momento de atravesar la pérdida de un ser querido y el trauma contenido en ella. El problema es que las muertes biológica y simbólica quedan en suspenso en contextos de violencia como el acontecido en los campos de concentración. El lenguaje se suspendió en dichos campos. Sabemos que existió la muerte biológica de más de seis millones de judíos, así como también reconocemos la ausencia de la muerte simbólica, ritual y litúrgica, la cual, y por el contexto límite propio del *Lager*, quedó tensionada y fracturada.

Gillman (2008), hablando del *kaddish*, indica:

los dolientes que recitan el *Kaddish* después del fallecimiento de un familiar probablemente no presten atención al contenido teológico de la oración, y es probable que después de unos momentos ya no sientan

una pena intensa [...] la experiencia del *Kaddish* es probablemente el ejemplo más notable acerca de la manera en que la plegaria funciona como ritual. (pp.280-281)

A través de la ritualidad, la comunidad judía se vincula entre sí, pero también se vincula con su pasado en cuanto reconoce que lo ritualizado responde a una historia que permite perpetuar los orígenes mismos de su comunidad. Aquí aparece nuevamente la consideración de que la mística y la espiritualidad adquieren un valor que podemos llamar *extensivo*, que favorece el reconocimiento de una fuente común desde la cual brotan el mismo ritual religioso y su lenguaje. Por ello la indicación de Gillman de que el *kaddish* funciona como ritual. Pero aparece una pregunta: ¿cómo se pudo entender la práctica de esta oración y de su ritualidad dentro del sistema concentracionario?, ¿qué pasa con la espiritualidad del ritual fúnebre? Nuevamente volvamos a los testimonios de los sobrevivientes para tratar de entender el lugar que el *kaddish* adquirió en el campo de concentración.

Jorge Semprún, español refugiado en Francia con su familia a causa de la Guerra Civil española y vinculado activamente con el comunismo, fue detenido y llevado al campo de concentración de Buchenwald, del cual fue liberado en 1945. En medio de la liberación y de la entrada de las fuerzas militares contrarias al totalitarismo de Hitler, se le pidió recorrer los pabellones o barracones en donde en ese momento yacían los cadáveres de los judíos. A este lugar, en el cual supuestamente no había sobrevivientes, Semprún entra con un hombre llamado Albert, con el cual experimenta el hedor de esa muerte sistemática. En sus palabras:

habíamos hecho el recorrido, Albert y yo, con un nudo en la garganta, caminando lo más ligeramente posible en el silencio pegajoso. La muerte se pavoneaba, desplegando los glaciales fuegos artificiales de todos esos ojos abiertos al envés del mundo, al paisaje infernal. (Semprún, 2011, p. 39)

Más adelante Semprún (2011) vuelve a detallar con crudeza lo que sus ojos veían en aquel barracón:

no había más que ojos muertos, abiertos de par en par al honor del mundo. Los cadáveres, contorsionados como personajes del Greco, parecían haber reunido sus últimas fuerzas para reptar hasta los tablonces de los camastros más próximos al pasillo central del barracón, por donde podría haber surgido un último socorro. (p. 41)

En medio de este horror, Semprún (2011) alcanzó a escuchar una voz, un “sollozo canturreado” (p. 41) que se elevaba en medio de la muerte reinante en el barracón. El autor español cuenta cómo con Albert buscaron la procedencia de aquel sonido silente, mortuorio pero audible. Semprún, en medio de la búsqueda, llega a afirmar que esa voz que sonaba era la voz de la muerte o el canto de la muerte. En ese momento recuerda lo que su compañero de búsqueda Albert exclamó:



“¡Yiddish! —exclamó—. ¡Habla Yiddish! Así pues, la muerte hablaba yiddish [...] a fin de cuentas, que la muerte hablara yiddish no tenía nada sorprendente. Era una lengua que forzosamente había tenido que aprender esos últimos años” (p. 43).

El *yiddish* es la derivación del hebreo que nació en Europa Central y del Este (Rusia, Ucrania, Polonia...). Es el tipo de hebreo hablado por los judíos azhkenazíes o judíos de estas zonas de Europa. El testimonio de Semprún, junto a su carácter histórico, posee un fuerte contenido simbólico que podemos enunciar en las siguientes formulaciones: la irrupción de una derivación del lenguaje hebreo, lengua de la alianza en medio de la muerte, del dolor y de lo monstruoso de un barracón nazi. La presencia de un sobreviviente en un lugar en donde parecía no debía haber vida. La capacidad de escuchar y de distinguir la voz y lo enunciado por esta. La mística, la espiritualidad, el relato religioso tienen que ver con dar una lengua y un lenguaje a una experiencia de vinculación con lo Trascendente. Esto no es menor, ya que para las comunidades judías el hebreo es el lenguaje de la liturgia, de los ritos, de la oración y la plegaria.

El judío sobreviviente que cantaba u oraba en *yiddish* estaba entonando el *kaddish* en medio del campo de concentración. La mística continúa apareciendo casi como contrarrelato en medio de la destrucción y de la profunda inhumanidad, dando un poco de luz a esa oscuridad total. La oración del *kaddish* escuchada por Semprún y Albert dio paso a que el primero pudiese reflexionar sobre la intensidad de esa plegaria vivida, escuchada y pronunciada en ese lugar. Dice Semprún (2011):

jamás había visto una figura humana que se pareciera tanto a la del Crucificado. No a la de un Cristo románico, severa, pero serena, sino a la figura atormentada de los cristos góticos españoles. Por supuesto, el Cristo en la cruz no suele canturrear la oración de los muertos judía. Se trata de un detalle: nada habría que objetar, supongo, desde un punto de vista teológico, a que Cristo cantara el *kaddish*. (p. 44)

Las palabras de Semprún, en su vinculación con una posible cristología, nos permiten extender la reflexión que hemos venido construyendo en torno a la resignificación del trauma al reconocimiento de cómo los males del mundo, el Auschwitz y el Buchenwald históricos, así como todos los campos de concentración, lugares de tortura, sitios de muerte y de destrucción humana de los cuales es necesario hacer memoria y contar a otros lo ocurrido (Sarid, 2022). Para nuestra fe cristiana estos lugares son espacios en donde se puede reconocer el rostro del Cristo sufriente, del que padece la injusticia, del que es asesinado. Esta fue la lógica de autores como Johann Baptist Metz de pensar, por ejemplo, una cristología después de Auschwitz (Espinosa, 2016). Jorge Semprún pareciera ver al Jesús judío en el rostro de aquel hombre que se esfuerza por entonar el *kaddish* por todos sus hermanos asesinados, como un grito que sube en medio de la muerte experimentada en el campo de concentración. Es más, la indicación de Semprún de que no es imposible, ni tampoco ilógico pensar a Cristo cantando el *kaddish* también se puede levantar

como un espacio de instauración de una renovada mística de lo interreligioso, especialmente de ese diálogo entre religiones vivido y nacido del dolor y de la muerte. Vale aquí una última palabra: el Papa Francisco, en su visita a Auschwitz durante la Jornada Mundial a la Juventud del 2016, participó en una jornada de oración interreligiosa, en donde el rabino más importante de Polonia recitó el *kaddish*. Las religiones tenemos el fuerte compromiso de luchar día a día contra la gran cantidad de Auschwitz que continúan levantándose, además de seguir proponiendo nuestras místicas, nuestras prácticas de oración y espiritualidad como relatos que ayuden a resignificar el trauma y el dolor de tantos seres humanos.

### La mística jasídica como espacio de salvamento ante el trauma: el caso de Nelly Sachs

Ofrezcamos finalmente un último eje de reflexión en donde presentaremos brevemente algunas perspectivas sobre cómo los judíos sobrevivientes de los campos de concentración recurrieron, en este caso, a la mística jasídica para resignificar el trauma. El jasidismo fue un movimiento de renovación dentro de la mística judía nacido en el siglo XVIII en Europa del Este e iniciado por el rabino Israel ben Eliezer, más conocido como el Baal Shem Tov (“el portador del Nombre”). Nace cuando Europa transita hacia el camino marcado por la razón y el progreso, y en algunas juderías y sinagogas aparece un misticismo más sencillo, amparado en el amor y la belleza, en los cuentos y en el baile, en la alegría del compartir y de aprender-transmitir la enseñanza de los maestros del pasado (Muñiz-Huberman, 2018).

La poeta judía Nelly Sachs, exiliada en Estocolmo con su madre hacia los 40 del siglo XX, en una serie de cartas escritas al también poeta sobreviviente judío Paul Celan le narra cómo esta mística jasídica fue el espacio que ella tuvo para sobrellevar y transitar el abismo del dolor. Dice Sachs en una carta a Celan fechada el 09 de enero de 1958:

hay y había, y con cada respiración está en mí, la fe en el “atravesar el dolor”, en el traspasar el polvo hasta hacerlo alma, como una actividad para la cual hemos venido aquí. Creo en un universo invisible, donde dibujamos nuestro oscuro quehacer. Siento la energía de la luz que hace abrirse en música a la piedra y sufro en la punta de la fecha de la nostalgia que nos toca de muerte desde el mismísimo principio y que nos empuja a buscar afuera, allí donde la inseguridad empieza su labor de desgaste. De mi propio pueblo vino en mi ayuda la mística jasídica que, en estrecha relación con toda mística, tiene que crear siempre de nuevo con dolores de parto, lejos de todos los dogmas e instituciones, su lugar de residencia. (Celan y Sachs, 2007, pp.13-14)

La cita de Nelly Sachs, junto a su densidad y profundidad, nos puede ayudar a ir sintetizando las principales ideas que hemos tratado de presentar en este estudio. En primer lugar, la autora marca algo así como una geografía del tránsito del trauma. El trauma, recordemos, tiene que ver

con acontecimientos que por su densidad han marcado la vida de una persona, es decir, suponen la presencia de un devenir que, aunque interrumpido, ha de enmarcarse en la trama de una historia. Así, en la carta citada anteriormente Nelly Sachs indica su experiencia de atravesar el dolor. En otra carta a Celan (12.6.1959) Sachs recurre a la experiencia de Abraham, quien se “abre paso” o sale de su tierra hacia una tierra de vida. El patriarca es usado por la poeta como imagen del tránsito dramático que ella misma experimenta en el contexto del postrauma (Celan y Sachs, 2007). Por su parte, en una carta a Celan del 28 de octubre de 1959 Sachs declara que la ciudad de Estocolmo en la cual vive, y París, lugar de residencia de Celan, marcan el “meridiano del dolor y del consuelo” (Celan y Sachs, 2007, p. 22). El trauma y su resignificación se van acompasando entre esos momentos de dolor y de consuelo. Para Nelly Sachs, la palabra y la poesía de Paul Celan constituyen un verdadero bálsamo en medio del trauma.

En segundo lugar, la presencia de la mística y de la espiritualidad jasídica. Nelly Sachs, en la carta del 09 de enero de 1958, lo declara abiertamente: fue esta tradición la que la ayudó a construir un lugar espiritual en donde habitar. La mística jasídica brotó para ella en medio de la muerte y vino a ella como herencia de su pueblo, hasta el punto de sentirse bendecida por los “jasidim” (Celan y Sachs, 2007, p. 22) y de recordar “la curación del Baal Shem” (p. 48). Por su parte, en una carta del 03 de septiembre de 1959 escrita por Sachs a Celan, la poeta recuerda cómo la lectura del *Zohar* o “Libro del esplendor”, una de las obras fundamentales de la mística judía (Cábala) y datada hacia el siglo XIII en España (Sefarad), significó para ella ver, a través del polvo y las lágrimas, “el portón que conduce al misterio” (p. 21). En esta misma carta Sachs recuerda la tradición teológica mística del *tsim-tsum* o acto de contracción que Dios realiza al momento de la creación, que permite que todo lo que no es Dios pudiese haber aparecido. Este último es profundamente llamativo, ya que Sachs llama al *tsim-tsum* como el “exilio” de Dios. Por lo tanto, y con esta mención y conociendo el exilio que la misma Sachs vivió y teniendo noticias del destino del pueblo judío, podemos reconocer en su mención un claro relato de resignificación en el trauma: así como Dios vivió el exilio como proceso creador, nuestro propio exilio como judíos luego de la *Shoah* puede tener un fondo de reconstrucción.

En tercer y último lugar, la mención crítica de Nelly Sachs de cómo la mística ha de aprender a emerger lejos de los dogmas e instituciones. Aquí se presenta una cuestión crucial para la vivencia de la mística como relato de resignificación del trauma: ella, la mística, nace una y otra vez de la vida misma de los seres humanos, los cuales van aprendiendo a dibujarla de nuevas maneras, a rebelarse contra ella o a aprender de sus principios rostros y textos en cuanto herramientas de resignificación del dolor. La mística tiene un potencial de imaginación de un nuevo mundo, de una nueva residencia, como la denomina Nelly Sachs, la poeta exiliada en tiempos de la *Shoah*. Hay que aprender a construir y reconstruir una y otra vez los relatos místicos. Sin duda, son una fuente inagotable de aprendizaje en medio del dolor humano.

## Conclusión

El estudio que ahora finaliza fue escrito antes del comienzo del enfrentamiento bélico en Gaza del 07 de octubre de 2023. Los aires de guerra, de dolor, de emergencia de relatos relativos al trauma, podrían ser leídos a la luz de los elementos que este artículo buscó ofrecer. Se deja a los lectores la invitación de poder acercarse, críticamente, a las situaciones de profundo sufrimiento que cruzan nuestro mundo y nuestro tiempo.

Este estudio quiso recuperar testimonios de judíos sobrevivientes y de otros hombres y mujeres que sobrevivieron a los campos de concentración nazi, y de autores que nos ayudan, con el paso del tiempo, a pensar lo acontecido durante la *Shoah*. Hemos comenzado presentando algunas perspectivas sobre el trauma, sobre cómo los testimonios explicitan este verdadero corte en la normalidad de la vida, para, desde ahí, ofrecer algunos ejes que ejemplifican con crudeza y realismo el modo en el que los sobrevivientes del exterminio judío recurrieron a la mística como una forma sanadora de resignificación del trauma experimentado.

La mística, tal y como hemos intentado entenderla en este estudio, no se reduce a una experiencia intimista o alejada de la historia, sino que nace y tiene lugar en medio de las tramas históricas y biográficas de hombres y mujeres que, en el caso de este estudio, experimentaron la catástrofe, la muerte maquinada y sistemática y el dolor ante la pregunta por el sentido. En esta perspectiva hemos reconocido cómo la pregunta por Dios, la cuestión de la teodicea, el recurso a la oración y a la liturgia judía y la tradición jasídica constituyen posibles puntos de análisis de una de las etapas más dramáticas del siglo XX. Aquí continúan existiendo desafíos epistemológicos, éticos y humanos, ya que, como hemos sostenido, Auschwitz no solo existió, sino que puede volver a existir. Es necesario rebelarse una y otra vez contra el mal histórico y la mística es un relato fundamental en esa protesta, esa que los testimonios trabajados nos han presentado.

## Referencias

- Agamben, G. (2014). *Lo que resta de Auschwitz. El archivo y el testigo Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- Alexiéovich, S. (2022). *Los últimos testigos. Los niños de la Segunda Guerra Mundial*. Bogotá: De Bolsillo.
- Amengual, G. (2018). *Mantener la memoria*. Barcelona: Herder.
- Amery, J. (2013). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (2015). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Bárcena, F. (2001). *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*. Barcelona: Anthropos.

- Bensoussan, G. (2010). *¿Auschwitz por herencia? Sobre un buen uso de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Bernstein, R. (2012). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod Ediciones, Prometeo Libros.
- Bolaños de Miguel. (2023). “Fijar en ámbar el pasado”: algunas reflexiones sobre la imagen, los traumas y los lugares de la memoria del Holocausto en el siglo XX. *Cuaderno*, 199, 127-145.
- Carbullanca, C. (2020). El problema del nuevo testimonio en Chile. Relatos de víctimas de tortura y abuso sexual. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 25, 9-36.
- Celan, P. y Sachs, N. (2007). *Correspondencia*. Madrid: Trotta.
- Cohen, E. (2006). *Los narradores de Auschwitz*. Ciudad de México: Fineo, Lilmod Ediciones.
- Cruz, M. (2014). *Adiós, historia, adiós. El abandono del pasado en el mundo actual*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Echeburúa, E. y Amor, P. (2019). Memoria traumática: estrategias de afrontamiento adaptativas e inadaptativas. *Terapia Psicológica*, 37(1), 71-80.
- Espinosa, JP. (2016). Johann Baptist Metz y la “Teología cristiana después de Auschwitz”. *Cuestiones Teológicas*, 43, vol.99, 133-147.
- Estrada, J. A. (2001). *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. Madrid: Trotta.
- Fackenheim, E. (2002). *La presencia de Dios en la historia*. Salamanca: Sígueme.
- Frankl, V. (1990). *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.
- Gillman, N. (2008). *Fragmentos sagrados. Recuperando la teología para el judío moderno*. Buenos Aires: Lilmod Ediciones, Asamblea Rabínica Latinoamericana.
- García, A. (2005). *Fijaciones. Estudios críticos sobre políticas, culturas y tecnologías de la memoria*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Kertész, I. (2002). *Kaddish por el hijo no nacido*. Barcelona: Acantilado.
- LaCapra, D. (2006). *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Martín-Cabrera, L. (2016). *Justicia radical. Una interpretación psicoanalítica de las postdictaduras en España y el Cono sur*. Barcelona: Anthropos.
- Mate, R. (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Trotta.
- Mate, R. (2018). *El tiempo, tribunal de la historia*. Madrid: Trotta.
- Mèlich, J. (2014a). *La lección de Auschwitz*. Barcelona: Herder.
- Mèlich, J. (2014b). *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder.
- Metz, J. B. (2007). *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Bilbao: Sal Terrae.
- Montalva, P. (2023). *Tejidos blandos. Indumentaria y violencia política en Chile, 1973-1990*. Santiago de Chile: Paidós.
- Muñiz-Huberman, A. (2018). *El siglo del desencanto*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Panikkar, R. (2007). *De la mística. Experiencia plena de la Vida*. Barcelona: Herder.
- Parra, F. (2023). Ausencia y presencia de Dios después de Auschwitz a través de la visión de Emmanuel Levinas. *Veritas*, (55), 9-29.
- Torres Queiruga, A. (2011). *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*. Madrid: Trotta.
- Sandoval, R. (2023). *Amor, te sigo buscando. Memoria viva de detenidos desaparecidos a cincuenta años del golpe de Estado*. Santiago de Chile: Debate.
- Sarid, Y. (2022). *El monstruo de la memoria*. España: Sigilo.
- Semprún, J. (2011). *La escritura o la vida*. Buenos Aires: Tusquets.
- Scholem, G. (2001). “... todo es cábala”. *Diálogo con Jörg Drews, seguido de Diez tesis ahistóricas sobre la Cábala*. Madrid: Trotta.
- Scholem, G. (2006). “Hay un misterio en el mundo”: *Tradición y secularización*. Madrid: Trotta.
- Strejilevich, N. (2019). *El lugar del testigo. Escritura y memoria (Uruguay, Chile y Argentina)*. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Vetö, S. (2011). El Holocausto como acontecimiento traumático. Acerca de la incorporación del concepto freudiano en la historiografía del Holocausto. *Revista de Psicología*, 20(1), 127-152.
- Vera Poseck, B., Carbelo Baquero, B. y Vecina Jiménez, M. (2006). La experiencia traumática desde la psicología positiva: resiliencia y crecimiento postraumático. *Papeles del psicólogo*, 27(1), 40-49.
- Wieviorka, A. (2016). *1945: cómo el mundo descubrió el horror*. Madrid: Taurus.
- Wolf, L. (2009). *La Cábala práctica. Una guía de la sabiduría judía para la vida diaria*. Barcelona: Ediciones Obelisco.