

# LES VEUS DEL TESTIMONIATGE

DANY, RELACIONALITAT I GÈNERE



Ana Lucía Batalla Gavaldà  
Director: Josep E. Corbí Fernández de Ibarra  
Programa de Doctorat en  
Pensament Filosòfic Contemporani  
Desembre de 2020



**LES VEUS DEL TESTIMONIATGE:  
DANY, RELACIONALITAT I GÈNERE**

**TESI DOCTORAL**

**PRESENTADA AL TÍTOL DE  
DOCTORA EN FILOSOFIA AMB MENCIÓ INTERNACIONAL**

**ANA LUCÍA BATALLA GAVALDÀ**

**DIRECTOR: JOSEP E. CORBÍ FERNÁNDEZ DE IBARRA**

**PROGRAMA DE DOCTORAT EN PENSAMENT FILOSÒFIC CONTEMPORANI**

**UNIVERSITAT DE VALÈNCIA**

**FACULTAT DE FILOSOFIA I CIÈNCIES DE L'EDUCACIÓ**

**DEPARTAMENT DE FILOSOFIA**

## ÍNDEX

<b>Abstract</b> .....	10
<b>I. Introducció. El gènere del testimoniatge i testimoniar el gènere</b> .....	<b>16</b>
1. El gènere del testimoniatge.....	16
1.1. A què respon.....	16
1.2. El contingut i la forma d'expressió.....	21
2. Una metodologia butleriana.....	25
3. El gènere als <i>Lager</i> .....	32
3.1. L'estereotip femení als <i>Lager</i> .....	35
3.2. L'estereotip masculí als <i>Lager</i> .....	44
4. Testimoniar el gènere.....	47
5. El camí que farem.....	51
<b>II. L'experiència del dany i l'amistat</b> .....	<b>56</b>
1. “Ara sé que eren família meua, més que la meua pròpia família” (M. Loridan-Ivens).....	57
2. “Qui ha sofert tortura, ja no pot sentir el món com la seua llar” (J. Améry).....	64
3. “Crisis of world collapse” (E. Scarry).....	70
4. <i>Mit-Sein-zum-Tode</i> (J. Semprún).....	72
5. “No ens era possible, i tampoc ho vam voler, ser illes” (P. Levi).....	77
<b>III. L'amistat com a necessitat de l'ànima</b> .....	<b>80</b>
1. “Cada ésser humà necessita tenir múltiples arrels” (S. Weil).....	81
2. “Cal tenir pàtria per a poder prescindir-ne” (J. Améry).....	85

3. “Perdido el primer puerto, ningún otro fue destino” (N. Strejilevich)..... 90
4. “Per a mi, Birkenau no mancava de certa lògica” (R. Klüger)..... 97
5. “La necessitat de contactes humans s’ha d’incloure entre les necessitats primordials” (P. Levi)..... 106

#### **IV. L’amistat com a acte de resistència..... 109**

1. “El més greu era que ni tan sols trobava amics” (J. Améry)..... 110
2. “Part de la nostra existència rau en les ànimes de qui se’ns acosta” (P. Levi).. 113
3. “Sempre vaig trobar éssers humans que em necessitaven, mai no em va faltar el regal de l’amistat i de les relacions humanes” (M. Buber-Neumann).....126
4. “L’amistat teixeix els seus fils fins i tot en situacions límit” (G. Tillion)..... 135

#### **V. Altres formes de relacionalitat: les xarxes de suport i la rearticulació de les formes de parentiu..... 137**

1. “The resignification of the family through these terms is not a vain or useless imitation, but the social and discursive building of community, a community that binds, cares, and teaches, that shelters and enables” (J. Butler)..... 139
2. “No hi ha res al món tan fort com la fraternitat dels qui lluiten junts” (M. Núñez)..... 145
3. “El que més pesa en la teua vida són certs éssers que has conegut” (J. Semprún)..... 152
4. “Cadascuna de nosaltres havia après per experiència pròpia que, aïllades, estàvem indefenses, que era impossible sobreviure sense les altres” (C. Delbo).. 161
5. “Són ells els que pesen més en la balança dels meus records” (O. Elina)..... 170

#### **VI. L’esperit als Lager..... 172**

1. “Tal vegada el sentiment hölderlinià, encapsulat en l’humus psíquic, hauria sobrevingut, si haguera estat allí un camarada amb un estat d’ànim afí al meu, a qui haguera pogut recitar l’estrofa” (J. Améry)..... 173
2. “Em va servir i potser em va salvar” (P. Levi)..... 177
3. “En el fons és cert: la literatura clàssica pot ajudar i donar forces” (N. Rost).. 182

4. “Pensar lúcidament, i amb tot detall, una situació, encara que siga desesperada, és una poderosa font de sang freda, de serenitat i de força de l’ànima” (G. Tillion).....	189
5. “Tenia un gran valor per a nosaltres, i aprofitàvem qualsevol oportunitat per submergir-nos en les nostres xerrades” (M. Buber-Neumann).....	196
<b>VII. Conclusió. Viure després.....</b>	<b>199</b>
<b>Conclusions. Living afterwards.....</b>	<b>210</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>216</b>

## AGRAÏMENTS

Estimar algú és ajudar-lo a viure.

Marceline Loridan-Ivens

A Josep Corbí li agraiïsc la seua presència, constant, propera, afectuosa, sempre atent per ajudar-me a créixer i a entendre per què havia triat aquesta temàtica, per què era tan central a la meua vida i com les preguntes que guien aquesta tesi han marcat i marcaran sempre la meua forma d'habitar el món. Tenir a prop algú que et done la mà per acompanyar-te en aquest tortuós camí de la investigació predoctoral és fonamental per no defallir en l'intent, i si he d'agrair a algú tenir sempre la mà estesa durant aquests cinc anys, aquesta persona és Josep. Des d'aquell dia que vaig anar al seu despatx per demanar-li que em guiara, sempre ha estat animant-me a ser crítica amb les meues lectures, a mirar-ho tot des de diferents perspectives, llegint amb una cura excepcional tots i cadascun dels textos que li feia arribar, des de la meua inseguretat: textos per a congressos, articles, ressenyes, i els esborranys de la tesi que li he enviat des que vaig començar a donar-li forma per escrit. Tantes hores i energies dedicades amb una estima i una proximitat intel·lectual que m'han fet sentir que tenia quelcom a dir, de manera que no puc sentir-me més agraïda per haver recorregut aquest camí al seu costat.

A Joan B. Llinares li agraiïsc haver-me transmés des del meu primer any a la facultat, i durant tots els cursos acadèmics en què vaig tenir l'oportunitat de tenir-lo com a professor, l'estima per l'antropologia filosòfica i la passió per la lectura i l'estudi d'aquells temes que ens interessen en tant que éssers humans. Li agraiïsc també la seua disponibilitat, el seu ampli coneixement bibliogràfic, que sempre fa per ficar a disposició de la resta i per haver-me animat a començar el programa de

doctorat. A més, va ser gràcies a Joan que vaig conèixer l'obra de Primo Levi a l'assignatura de Problemes de l'antropologia l'últim any de carrera i que em vaig aproximar per primera vegada a les profundes experiències del dany que m'han guiat durant aquests anys.

A Nicolás Sánchez Durá i Julián Marrades, als qui vaig tenir com a professors durant la llicenciatura i amb els qui he tingut el plaer de compartir seminaris sobre clàssics literaris durant diversos cursos acadèmics. Gràcies a les seues lectures d'aquestes obres literàries i a les seues investigacions filosòfiques al respecte, he pogut aprendre una forma d'aproximar-se a qüestions rellevants com són l'experiència del dany, la tortura i el dolor, que m'han ajudat a iniciar el camí d'aquesta investigació. Entre aquests seminaris voldria destacar les lectures compartides amb els companys de *Nomos Network for Applied Philosophy*, i agrair-los que m'acolliren com una més i que em facilitaren aproximar-me a com es fa filosofia de la literatura amb cura.

A Claudia Compte, qui va compartir l'assignatura de Problemes de l'antropologia amb Joan B. Llinares i em va deixar meravellada amb la seua capacitat per fer-nos entendre la complexitat dels conflictes de valors. Ella ha sigut durant anys un model, un punt de referència on mirar quan em sentia desmotivada o perduda. A Claudia li agraiïc profundament haver sigut aquesta figura, tan necessària, pels seus consells, i per haver sigut sempre tan generosa i propera.

A les meues companyes de la Unitat Docent de Metafísica, amb les qui he compartit gran part d'aquest procés, acompanyant-nos i animant-nos unes a altres quan defallíem: Carmen Martínez, Marta Cabrera, Javier Castellote, Teresa Cases i Stephanie West. I especialment, a Virginia Ballesteros, qui va començar al mateix temps que jo aquest camí, amb qui he compartit llargues discussions sobre Améry i qui sempre està a l'altre costat de les pantalles per escoltar-nos i fer-nos suport mútuament, fent que aquest camí no resulte tan solitari com podria ser.

A tots i cadascun dels membres del Valencia Philosophy Lab per crear aquest espai d'aprenentatge on intercanviar perspectives i referències que ens ajuden a créixer com a grup però també en l'àmbit personal: Tobies Grimaltos, Carlos Moya, Sergi Rosell, Pablo Rychter, Chon Tejedor, Jordi Valor, Marc Artiga,

Joan Gimeno i Saúl Pérez, a qui agraïsc també haver sigut un gran company a l'hora de resoldre qüestions administratives. Pels moments de germanor que hem compartit i per haver-me fet veure les virtuts i els defectes de les meues reflexions durant aquests anys.

A Diana Pérez, qui em va acollir afectuosament a l'altre costat de l'Atlàntic i va crear un espai habitable per a mi a Buenos Aires durant els tres mesos de la meua estada d'investigació. Vull agrair-li la seua disponibilitat, el seu interès pel meu treball, per crear un espai de discussió al voltant de la meua investigació i per recomanar-me els espais de memòria que calia visitar a la ciutat, puix em van resultar molt formatius i m'ajudaren a comprendre millor les lectures dels testimoniatges del Con Sud.

D'altra banda, escriure aquesta tesi no hauria sigut possible sense la concessió inicialment d'una beca d'investigació predoctoral ACIF per part de la Generalitat Valenciana i la posterior concessió d'una beca de Formació del Professorat Universitari per part del Ministeri d'Educació, Cultura i Esport. Els agraïsc aquesta oportunitat, així com la participació en el projecte Self-Knowledge, Moral Responsibility and Authenticity (FFI-2016-75323-P) i la generositat dels seus investigadors principals, Josep Corbí i Carlos Moya, en finançar les activitats formatives en què he participat durant aquests anys.

Per últim, no puc deixar de mencionar a tots aquells que estaven abans que iniciara aquest camí, que m'han fet suport en aquest projecte i que sempre han confiat en mi. Al meu company de vida, a qui vaig conèixer quan érem dos adolescents que volien estudiar filosofia a la universitat i ha estat des d'aleshores al meu costat, animant-me a continuar, aguantant les meues frustracions i llegint amb ull crític els textos que anava escrivint. Als meus pares, els qui han fet possible la meua dedicació exclusiva als estudis, a la meua formació i han apostat sempre pel meu futur i el del meu germà, qui va iniciar el seu camí per l'acadèmia abans que jo i m'ha fet suport sempre des de la perspectiva de qui ja ha passat per aquesta experiència. Finalment, voldria agrair als meus amics, a la família que tries, per estar sempre presents, preguntant-me com em va, alegrant-se amb mi pel que he anat aconseguint durant aquests anys i fent-me saber que hi són per fer-me suport



sempre que ho necessite. I especialment, a Sonia Rubert, qui ha traslladat al paper la idea que vaig tenir una nit sobre com podria ser la portada de la tesi. Per la seua disposició, estima i comprensió, gràcies.

## **THE VOICES OF TESTIMONY: HARM, RELATIONALITY AND GENDER**

In this doctoral thesis we approach the genre of testimony from a plural perspective, paying attention to different voices in order to analyse what the act of giving testimony responds to, what content it transmits and what form of expression it acquires. I will defend this plural methodology as a way of doing justice to the victims, but also as having a metaphysical and epistemic value. From the metaphysical point of view, the voice of testimony is always at the same time singular and collective, as it narrates the experience of particular harm while the silence of those who could not come back is always present, a silence that becomes a whisper at the heart of the testimony. Regarding the epistemic value, allowing room for the voice of different victims to be present in public opinion strengthens their total weight, as, given there are common elements to the different testimonies, they acquire an epistemic value that is much harder to deny than if all these voices were reduced to only one.

I will combine this methodological perspective with a reading of the new ontology of the body proposed by Judith Butler as a way of understanding the gender and relationality of human beings. Of special relevance will be concepts such as the recognition of the vulnerability of all human beings (*precariousness*), their injurability, the opening and the empathy of the body, which are what allows the transmission of the memory of suffering through attentive listening.

Thanks to the Butlerian understanding of the normative framework, we see how indifference to the pain and loss of others is possible and how the affects of individuals within the social and cultural norms that enable and condition interaction with others are regulated. Specifically, I will highlight the normative frameworks for gender, because these help to understand how such a

dehumanisation and depersonalisation as produced in the *Lager* came about, damaging the deportee's self-image using specific methods of violence based on the gender stereotypes prevailing in such a context.

Continuing with this reading, I will contest that the traditional image of Auschwitz is either distorted or incomplete, as it is androcentric in such a way that it disregards the relevance of questions such as gender ideals and how these can help us understand the existing differences between the testimonies and experiences of the day-to-day life of men and women in the camps. My thesis is that, within the context in which Auschwitz took place, society assigned the values of caring, helping and protection to the female stereotype in such a way that the recognition of the vulnerability common to all human beings and the relationality that characterises us is closer to women and allows for the creation of modes of action different to those carried out by men. Among these modes of action, the capacity to establish the interpersonal relationships essential to survival, both physically and as subject, stands out. Bearing witness to these social bonds established in extreme situations is one more way of resistance that reflects understanding of the active dimension of vulnerability as a source for the capacity of agency

It is from this perspective that we will approach the different voices that bear witness to the experience of harm the inmates of the concentration camp system lived through. This we will do starting from a fundamental concept that is intrinsically related to relationality: the loss of trust in the world. This is proposed by Jean Améry to account for the experience of the torture victim. As we will see in greater detail, Améry explains that the victim of torture loses his trust in the world from the first blow received where no help comes from any fellow being. Over the course of different chapters, I will endeavour to show that this loss does not necessarily follow from torture, but that there are other elements that lead him to assert this: expulsion from his homeland and mother-tongue, his inability to establish deep ties of friendship, to form part of a support network or to establish a relational bond, and the difficulties that arise from his self-image as an intellectual, given that the spiritual references he evoked in the *Lager* stopped having any deep resonance for him.

To perform this analysis, the first thing we'll look at in Chapter II is the relationship that is established between interpersonal bonds and the structure of harm, using the testimony of three survivors of the Nazi concentration and extermination camps: Marceline Loridan-Ivens, Jean Améry and Jorge Semprún. The chapter has two strands: 1) to analyse the concept of loss of trust in the world that Améry presents as a consequence of experiencing torture, and 2) to show, with Semprún, that this loss does not necessarily follow from torture and, with Loridan-Ivens, that neither does it follow from the radical experience of harm. In spite of the differences, I will advocate that Améry, Semprún and Loridan-Ivens all hold a shared metaphysical assumption that recognises the interdependence of individuals, the relevance of others in our relationship with the world and our own construction as subjects. These radical experiences of harm allow us to see more clearly how dependant we are on ties with others in order to inhabit this world as a home. Our relationship with the world is mediated by our relationships of solidarity and therefore we feel isolated if we do not form part of a moral community, we cannot feel the world as a home. And to feel that is a need of the soul, which is the central concept of the next chapter.

In chapter III, I will introduce friendship as a need of the soul (a concept I have taken from Simone Weil), given that a lack of this kind of bond to another turns a person into a living dead. The principal voices here will be those of Jean Améry, Nora Strejilevich and Ruth Klüger and we will use their experiences to study how deeply the soul is wounded when unable to cover some of its fundamental needs. We will see that trust in the world is easily shaken for a person who has lost their roots, who is in exile, without a homeland or mother-tongue, and how interpersonal bonds allow for the creation of a habitable space in spite of the indelible wound of the victims of harm. I will thus emphasise the relevance of friendship and interpersonal bonds for the human soul, a relevance that becomes particularly evident when we are hurt or in a situation of need.

On the other hand, though intimately related to the above, I will show that the essential element that leads Améry to assert the loss of trust in the world is that no-one fulfils the expectation of help that accompanies the experience of harm. For

this reason, I will defend the relevance of feeling part of an *us*, be this the fruit of a bond of deep friendship or belonging to a support network, as in this way the victim recognises their life is worth living as a consequence of it being held as valuable by someone other than the victim themselves. I will introduce these two kinds of rearticulation of the *us* with Strejilevich and Klüger and develop them in more detail in the following chapters. With Strejilevich we will see how a support network is created based on memory, political struggle and testimony, networks on which I will elaborate in chapter V, where I will also analyse the rearticulations of kinship that Klüger talks about. However, in chapter IV, I will look at the relevance of friendship as an act of resistance, the strength of the bond of friendship perceived by Klüger that enables the person to feel once again like a subject with a valuable life and as such worth fighting for.

In chapter IV, therefore, I argue in favour of the thesis that the interpersonal bonds such as friendship and caring are acts of resistance in two respects: 1) they allow for a vindication of the humanity of those comprising it, facilitating a rejection, or at least lessening, of the day-to-day relevance of the dehumanisation and depersonalisation explicitly aimed for by the perpetrators in the *Lager*, and 2) they help maintain an interest in the fight for survival.

To develop this thesis, I will introduce Butler's concept of relationality and Todorov's everyday virtue of caring, highlighting their relation with the idea of friendship and with the vindication of humanity. Following this, I will look at the testimony of two survivors that explicitly emphasises the importance of ties of friendship in survival in the *Lager*: Primo Levi and Margarete Buber-Neumann. I will conclude by stating that the rearticulation of friendship occurring between those finding themselves on the edge of the dominant normative framework can sometimes be more authentic, powerful and deep than those occurring at the heart of the framework itself.

In chapter V, I will look at the other forms of relationality highlighted by Strejilevich and Klüger: the support networks that have a political or affective origin and the rearticulation of the ties of kinship. To illustrate what these concepts refer to, I will begin the chapter looking at Butler's thoughts and then at the

experience of three survivors of the Nazi *Lagers*: Mercedes Núñez, Jorge Semprún and Charlotte Delbo. With Núñez, we will see how networks are created that have their origin in political ideology and in the common need to continue with the anti-fascist project. With Semprún we will study how the thing that directs all the interpersonal relationships he establishes comes above himself and his colleagues: The Communist Party. Lastly, with Delbo, we will see the creation of support networks based on the concept of friendship, rearticulating the bond of a group of friends which cares for the particularities of each individual colleague without it ceasing to be a group.

The origin of these networks lies in the recognition of common vulnerability, in the need for mutual support to escape from the situation in which they find themselves and in the relevance of the viewpoint of others that, especially in this situation, continues to interpellate. In an extreme situation, the interpellation of the other is stronger because, when everything around is created to dehumanise you, the search for a colleague's friendly gesture, a compassionate look, becomes an imperative for the deportee. Without this look and the help it makes possible, a person is condemned to being an abject, to falling into the depths of dehumanisation, which leads to them losing trust in the world, trust that seems necessary for survival and to continue living after liberation.

In the sixth chapter I will show the relevance of affective bonds in maintaining the value of the poetic and spiritual references for the inmate of the *Lagers*, keeping the memory of their roots, so as not to lose all connection with who they were before deportation. I will begin by analysing the isolation of Améry in Auschwitz and how it prevented him from enjoying the spiritual references that bombarded him every day and that had previously helped him understand the world. We can understand his isolation from his self-image as an intellectual and how this makes him feel different from the other deportees. I will then turn to the testimony of Primo Levi, Nico Rost and Germaine Tillion in order to understand the relevance of finding someone to share these references. Intellectual exchange, be it reciting poetry, literary conversations with colleagues or the creation of a theatrical comedy, helped these deportees to keep their mind active, create a strong bond with others

and to not lose their self-image - something that helped them re-establish the link with their identity, flee in some way from what they were immersed in every day and to come up with common projects for the future.

Finally, I will conclude with a reflection on the conditions of life of those who survived extreme experiences of harm in order to reject the stereotypic images of the calm after the storm, which do not take into account the experiences of these survivors. Their reincorporation into life after liberation was very difficult, given that the wound is indelible. But such a wound does not seem to be definitive for those who managed to establish interpersonal bonds, because they continued to be confident in the expectation of help, an essential element of trust in the world that allows the world to be seen as a habitable space in which to feel at home.

# I. INTRODUCCIÓ. EL GÈNERE DEL TESTIMONIATGE I TESTIMONIAR EL GÈNERE<sup>1</sup>

## 1. El gènere del testimoniatge

### 1.1. A què respon

La segona meitat del segle XX s'ha conegut com "l'era del testimoni" per part d'historiadors com Annette Wieviorka, ja que arran la Primera Guerra Mundial va haver-hi un creixement exponencial dels testimoniats de les víctimes que es negaven a continuar acceptant que la història fóra escrita pels vencedors. És amb la Segona Guerra Mundial i l'esdeveniment que canvia la visió de l'ésser humà a la societat occidental: Auschwitz,<sup>2</sup> que el testimoniatge va prendre una rellevància desconeguda fins al moment.<sup>3</sup> Els primers textos que tenim pertanyen a jueus que ja en el gueto, especialment en el de Varsòvia, es van adonar de la importància que tenia crear un arxiu on quedara palesa la seua forma de vida, les tradicions, la seua

---

<sup>1</sup> Una primera versió d'aquest text es troba publicada a *Quaderns de filosofia*, VII : I, p. 47-78.

<sup>2</sup> Tot seguint G. Agamben (2000) i J.F. Forges (2006), entre d'altres, utilitzaré el topònim Auschwitz per referir-me al sistema concentracionari nazi, que inclouria tant els camps de concentració com els camps d'extermini, i tractaré d'evitar els termes Holocaust o Shoá per les connotacions religioses que tenen. El que m'interessa veure als testimoniats és allò que afecta a qualsevol ésser humà, siga o no religiós. L'anàlisi que duré a terme és, per tant, antropològica i filosòfica, de manera que evitaré les interpretacions religioses dels esdeveniments que designem amb el mot 'Auschwitz'.

<sup>3</sup> "Els testimoniats eren ja innumerables als anys cinquanta. Ens trobem avui davant una massa de testimoniats –centenars de milers, pot ser–, dels quals no existeix cap bibliografia exhaustiva. Cap altre esdeveniment històric, ni la guerra del 14-18 que va marcar el començament del testimoniatge en massa, ha suscitat un moviment tan considerable i que s'estenga en una durada tal que cap investigador no pot presumir de controlar aquest conjunt" (Wieviorka, 2013: 12). La traducció del text de Wieviorka és meua.



llengua i la seua vida, atès que el nazisme tenia per objectiu acabar amb la seua comunitat, sense deixar rastre de la seua existència.<sup>4</sup>

Posteriorment, un gran nombre de supervivents dels guetos i dels camps de concentració i extermini nazis consideraren com un imperatiu o un deure moral testimoniar en nom d'aquells que ja no podien fer-ho i començaren a escriure el seu testimoni només tornar; Primo Levi, Charlotte Delbo o Robert Antelme són exemples d'aquestes primeres obres escrites.<sup>5</sup> A partir dels anys 1970 comença el projecte de recol·lectar de forma sistemàtica testimoniatges audiovisuals<sup>6</sup> que se sumaren a les obres escrites, donant pas així a una democratització dels actors de la història.

El projecte moral de donar testimoni per aquells als que se'ls ha arravatat la vida i, amb ella, la veu per donar compte de la seua tragèdia, és quelcom comú als supervivents dels diferents sistemes concentracionaris que es crearen al segle XX, d'entre els quals tindrem en compte fonamentalment el sistema nazi, però també, encara que en menor mesura, el soviètic i els dels països del Con Sud: Xile, Argentina i Uruguai.

El fet essencial que tindran en comú tots els textos concentracionaris és la condició de testimoni dels seus autors. D'aquesta condició dona compte Giorgio

---

<sup>4</sup> Els arxius dels guetos són essencials en aquest sentit, ja que se n'adonaren aviat que la massacre implicava l'abolició de la *yiddishkeit*: "Tot allò que permet a l'home arrelar-se: la seua llengua, la seua història, el seu territori, la seua xarxa de sociabilitat, i que constitueix habitualment els marcs de la memòria, ha estat esborrat" (Wieviorka, 2013: 46).

<sup>5</sup> Aquests testimoniatges, però, no trobaren un espai adequat per a ser escoltats, de manera que obres com les de Levi trobaren grans dificultats per ser publicades. Això confirmava inicialment la por que acompanyava molts deportats en forma de malson recurrent: somiaven que tornaven a casa i ningú no els escoltava, es giraven i se n'anaven de la sala en què es trobaven perquè no els interessava el que narraven els supervivents (Levi, 1989, 1: 103-104; Delbo, 2013, 1: 99). No va ser fins al procés d'Eichmann en 1961 i gràcies a una major distància temporal, que va emergir a les societats occidentals la figura del testimoni. A partir d'aquest moment, algunes obres testimonials van ser reeditades i van començar a rebre el reconeixement que tenen actualment.

<sup>6</sup> "És a finals dels anys setanta, després de l'emoció i les controvèrsies que seguiren als Estats Units, com a França i Alemanya, la difusió de la telenovel·la *Holocaust*, que apareix per primera vegada la idea que cal recollir sota la forma audiovisual el testimoni de qui els americans anomenaren a partir d'aquell moment com *survivors*, supervivents, que defineixen com tots els jueus que van viure sota el domini nazi, al Tercer Reich o als països que l'Alemanya nazi va ocupar, i que escaparen a la Solució Final" (Wieviorka, 2013: 129).

Agamben amb les dues paraules llatines que s'utilitzaven per referir-se a la figura del testimoni: *testis* "fa referència al testimoni quan intervé com a tercer en un litigi entre dos subjectes" (Agamben, 2000: 156\*) i *superstes* "és el que ha viscut fins al final una experiència i, en tant que ha sobreviscut, pot referir-li-la a uns altres" (ídem). Amb aquestes dues concepcions de la figura del 'testimoni' s'explica per què la veu dels supervivents està especialment autoritzada per la societat per reclamar justícia per a les víctimes i pel seu record, perquè han viscut l'experiència conjuntament fins al final dels seus dies. Els textos concentracionaris responen, doncs, a l'autoritat de qui ha viscut una experiència extrema i es compromet amb les víctimes que no van sobreviure. Aquests textos s'escriuen per donar veu als que ja no la tenen ni podran tenir-la, per tal que la seua experiència perdure en el temps:

El único que puede testimoniar es el testigo, que habla *con* los desaparecidos (en su memoria afectiva), *por* ellos (en su comunicación con los otros) y *de* ellos (sobre todo en el último tramo de sus vidas) (Strejilevich, 2019, 1: 35).

En els contextos en què la veu del botxí autoritari segueix tenint presència, es tracta de trencar el monòleg que aquest pretén imposar. Calia evitar que els SS tingueren raó amb allò que deien als presoners: podeu dir el que vulgueu perquè ningú fora del camp us creurà i, a més a més, eliminarem també les proves del que ha succeït.

Donar espai a una pluralitat de veus d'entre aquells que sobrevisqueren, com farem en aquesta tesi, respon en primer lloc, a un compromís amb les víctimes, d'apertura a l'escolta de les seues experiències personals, per tractar de fer justícia a la singularitat de cada experiència i donar compte en la mesura del possible de la seua heterogeneïtat. Aquesta pluralitat de veus fa palés el valor metafísic i epistèmic del testimoniatge. Des d'un punt de vista metafísic, la veu del testimoni és sempre singular i col·lectiva al mateix temps, pel fet que narra la seua experiència del dany particular però sempre tenint present el silenci d'aquells que no pogueren tornar, silenci que es converteix almenys en un fil de veu al si del testimoniatge. D'altra banda, deixar espai perquè la veu de diferents víctimes tinga presència en l'opinió pública reforça el pes del conjunt, perquè, en haver-hi elements comuns entre els

---

\* La traducció del text d'Agamben, seguint l'edició castellana citada, és meua.

diferents testimoniats, adquireixen un valor epistèmic que és molt més difícil de negar que si les diferents veus es reduïren a una sola.

La tasca que el supervivent pren sovint com un *deure moral* vers els desapareguts o els enfonsats, si utilitzem la terminologia de Levi,<sup>7</sup> té diversos vessants: (a) es tracta de *fer justícia* a les víctimes que han sofert la injustícia radical dels camps o altres experiències del dany com la tortura o l'exili forçat, però (b) el testimoniatge també té un *objectiu prospectiu*: conscienciar a la població per tal que aquests danys no es reproduïsquen, és a dir, que estiguen alerta davant d'actes d'odi, menyspreu i violència, per tractar d'impedir que es propaguen, per intentar aprendre de la història on duen aquests camins i com és de perillós recórrer-los.

La narració de l'experiència viscuda pels supervivents d'experiències límit del dany respon també (c) a una *necessitat de narrar* i de *donar forma per escrit* al que van viure personalment, com una forma d'exoneració interior, podríem dir. D'aquesta necessitat de narrar dona compte Levi quan afirma que se sentia mogut per un impuls immediat i violent (Levi, 2011: 25),<sup>8</sup> un impuls que el duia a explicar a tothom que trobava pel carrer i al transport públic que usava diàriament allò que havia viscut a Auschwitz.<sup>9</sup> Narrar l'experiència traumàtica que ha viscut té a veure amb la seua necessitat de donar-li un sentit a la història personal, de compartir-la amb altres, d'incorporar aquesta experiència al curs de la vida, i començar a donar-li forma per escrit, primer en forma poètica i després en la forma narrativa que va iniciar amb *Se questo è un uomo*.

La memòria, com a forma d'elaboració d'experiències passades, i especialment quan es tracta d'experiències traumàtiques, fica en joc la capacitat performativa del llenguatge que, amb el desafiament que implica dir, fa reviure i,

---

<sup>7</sup> Levi va defensar a la seua trilogia sobre Auschwitz que tots els homes del *Lager* es podien agrupar sota dos grups clarament diferenciats: els enfonsats i els salvats; distingia així entre aquells que havien seguit el pendent fins al fons, s'havien convertit en *Muselmänner* i tenien ben a prop la mort, i aquells que seguiren diferents i tortuosos camins fins a la salvació.

<sup>8</sup> "Un impulso immediato e violento" (Levi, 1998, 1: 9).

<sup>9</sup> La necessitat de Levi d'explicar a tothom el que havia viscut, la gestació de la seua obra escrita i la seua vocació com a educador de les generacions més joves l'he explicada detingudament a "Viure per testimoniar. L'exemple de Primo Levi" en *Mirades intersubjectives en la filosofia actual*, Calvo, P. i Medina-Vicent, M. (eds.), València, 2017.

d'alguna forma, dóna sentit a la història personal. Així, la narració com a treball de dol ens mostra la dimensió formativa i ètica de la memòria. Aquesta narrativa possibilita transitar des del jo al nosaltres, d'individual a col·lectiu, fet que ajuda al testimoni a sentir-se part d'un tot, i a recuperar el vincle social que el sistema concentracionari busca trencar.

El testimonio también es marcadamente relacional: no existe sin escucha, el «otro» atento es quien lo posibilita. Al sobreviviente que cuenta su historia le importa ser creído porque habla de un sufrimiento colectivo que se ignora o se evita enfrentar. Al contar su experiencia, insisto, busca reestablecer el vínculo con una sociedad de la que fue aislado y a la que aspira volver, por lo que le urge nombrar el daño. Le importa que lo que rememora sea admitido como real, aunque solo pueda ofrecer retazos de memorias olvidadizas (Strejilevich, 2019, 1: 39).

Així podem veure que el testimoniatge és també (d) un *acte de resistència* en dos sentits: en primer lloc, el fet de prendre la paraula és ja una forma de lluitar contra el silenci que imposaven els botxins als camps (especialment en el cas de la tortura, com veurem al capítol II) i, en segon lloc, una forma de recuperació de l'espai social del què l'individu va ser expulsat,<sup>10</sup> com diu Strejilevich: “Relatar desde la subjetividad deconstruye el idioma del horror, lo pone en evidencia, lo desafía, lo deshace” (Strejilevich, 2019, 1: 36). El subjecte reescriu la ferida que deixaren els camps a la seua vida, reelabora la seua relació amb aquesta ferida gràcies al llenguatge i al seu poder de comunicació, tant en l'àmbit informatiu com emocional i aconsegueix negar així, d'alguna manera, la cosificació que pretenien els botxins.

A més dels motius que ja hem vist: fer justícia a les víctimes, ser prospectiu, donar forma per escrit, ser un acte de resistència i de recuperació del vincle social, (e) *la creació d'una memòria que quede present per sempre* és fonamental per als testimonis. Aquesta atemporalitat del testimoniatge escrit és rellevant pel fet que molts dels supervivents tenien la mateixa por, especialment quan començaren a

---

<sup>10</sup> “Los testigos, en suma, procuramos volver a la sociedad de la que fuimos expulsados y marginados para cuestionar, desde el testimonio –razonamiento emocional o emoción pensada–, ese acontecimiento inaceptable que nos rebela y nos mueve a un accionar donde la palabra cumple una función esencial: nombrar (con pasión) lo que se quiso borrar (con frialdad)” (Strejilevich, 2019, 1: 52).

envellir: la por d'oblidar tot allò que els va succeir, l'angoixa d'oblidar als companys que moriren al camp, la incertesa de si el que recordaven era el que havia passat o si estaven enganyant-se i fallant en el seu deure de testimoniar en nom dels companys que no tornaren. Aquesta angoixa es fa palesa en molts dels testimoniatges que estudiarem i mostra la necessitat de crear una memòria escrita que dificulti l'oblit dels companys. Es tracta d'una memòria, doncs, que al mateix temps que serveix com a conscienciació social per donar a conèixer els fets i com es podia viure i sobreviure al sistema concentracionari, serveix a les víctimes mateixes per mantenir viu el record, com una forma de lluitar contra l'angoixa de l'oblit.<sup>11</sup>

Una forma de mantenir viu el record que destaca als testimoniatges de dones supervivents és la de dedicar capítols sencers dels seus escrits a rememorar l'experiència d'algunes companyes, com va fer Charlotte Delbo a la seua trilogia *Auschwitz et après*, o escrivint un llibre de memòries de la seua companya més íntima, com Margarete Buber-Neumann: *Milena, Kafka's Freundin*. Per la seua banda, Liana Millu va escriure un testimoniatge titulat *Il fumo di Birkenau* en el que cadascun dels sis capítols està dedicat íntegrament a una de les seues companyes que va morir al camp.

## 1.2. El contingut i la forma d'expressió

Donar compte de la vida quotidiana en les circumstàncies que imposava el camp és essencial per veure un vessant d'Auschwitz que ha quedat sovint marginat. Tal com deien Marceline Loridan-Ivens i Imre Kertész,<sup>12</sup> el que ells volen és transmetre com

---

<sup>11</sup> La relació de tot testimoniatge amb l'oblit i el record dels camps és molt problemàtica, pel fet que aquests records són traumàtics, els angoixen i torturen fins i tot dècades després, però oblidar seria per a molts d'ells més angoixós encara, pel fet que el deure ètic de recordar els companys i evitar que quelcom similar es done en el futur prima per sobre la suposada tranquil·litat d'esperit que podria acompanyar l'oblit, en el cas que el pogueren aconseguir.

<sup>12</sup> “Com Imre Kertész, jo vull dir: “Voleu sentir l'horror? Això us agrada? Eh bé, us contaré una altra cosa”. Perquè la gent no ens demanen com hem viscut durant tot aquest temps allà. Ens demanen: “Conta'm els horrors. Et pegaven? Com? Què et feien?”. L'única pregunta de la meua mare era: “Has estat violada?”. L'única cosa que us interessa és l'horror. Però ja és suficient. No

era la quotidianitat dels camps, com es podia viure allí amb els companys, convivència que tenia moments que fins i tot podrien qualificar-se de feliços.

El testimoniatge dels matisos de l'experiència de la quotidianitat als *Lager* pot considerar-se un acte de resistència perquè es nega a establir com a únic element narratiu l'horror i la deshumanització a què van ser sotmesos. És clar que als camps de concentració són presents tota mena de mecanismes de deshumanització i despersonalització, i en el cas del sistema nazi, l'exterminació genocida és quelcom del que cal donar compte als testimoniats, però també es revela com a crucial deixar espai per als elements de la quotidianitat que permetien defugir els mecanismes que tenien per objectiu cancel·lar totalment la identitat dels deportats: "Aunque los testigos describan el campo como el enclave de crueldad y de muerte que fue, también los detenidos crearon espacios de cobijo" (Strejilevich, 2019, 1: 64). I són aquests espais de refugi i protecció els que analitzaré als diferents

---

compreneu res, no voleu comprendre, no feu l'esforç. I l'horror que us descriu, no és l'horror, per a vosaltres, perquè això us obsequia. Millor parlar-vos de la felicitat als camps.

Com va dir també Kertész: "Allà també, entre les xemeneies, en els intervals del sofriment, hi havia alguna cosa que s'assemblava a la felicitat". La traducció del text de Loridan-Ivens és meua: « *Comme Imre Kertész, j'ai envie de dire : « Vous voulez entendre l'horreur, ça vous plaît ? Eh bien, je vais vous raconter autre chose. » Parce que les gens ne nous demandent pas comment nous avons vécu pendant tout ce temps-là. Ils nous demandent : « Raconte-moi les horreurs. Ils te battaient ? Et comment ? Et qu'est-ce qu'ils te faisaient ? » La seule question de ma mère, c'était : « Est-ce que tu as été violée ? » La seule chose qui vous intéresse, c'est l'horreur. Mais ça suffit. Vous ne comprendrez rien, vous ne voulez pas comprendre, vous ne faites pas l'effort. Et l'horreur que je vous décris, ce n'est pas l'horreur, pour vous, puisque ça vous régale. Autant vous parler du bonheur des camps.*

*Comme dit aussi Kertész : « Là-bas aussi, parmi les cheminées, dans les intervalles de la souffrance, il y avait quelque chose qui ressemblait au bonheur ». »* (Loridan-Ivens, 2008 : 110).

El text de Kertész al que feia referència Loridan-Ivens el podem llegir al final de *Sin destino*: "La meua mare m'estaria esperant i segurament es posaria molt contenta de veure'm, pobra. Em vaig recordar que ella volia que jo fóra arquitecte, metge o quelcom així. Segurament així seria, com ella desitjara, ja que no existia cap cosa insensata que no poguérem viure de manera natural, i en el meu camí, ja ho sabia, m'estaria esperant, com un inevitable parany, la felicitat. Fins i tot allà, al costat de les xemeneies hi havia hagut, entre les tortures, en els intervals de les tortures, alguna cosa que s'assemblava a la felicitat. Tots em preguntaven per les calamitats, pels «horror», quan per a mi aquesta havia sigut l'experiència que més recordava. Clar, d'això, de la felicitat en els camps de concentració hauria de parlar-los la pròxima vegada que em pregunten. Si em pregunten. I si encara em recorde" (Kertész, 2006: 262-263). La traducció del text de Kertész, a partir de l'edició castellana citada, és meua.

testimoniatsges, espais on la solidaritat amb els companys prenia moltes formes diferents, des de la creació de xarxes de suport interpersonals, a l'humor o l'amistat.

Per altra banda, la qüestió de quin recurs narratiu és més adient per a transmetre l'experiència de situacions límit com les dels *Lager* nazis no admet una resposta uniforme. Mentre que alguns supervivents utilitzaren el llenguatge cinematogràfic per donar compte de què implicava sobreviure, com va fer Loidan-Ivens a *La petite prairie aux bouleaux* (2003), altres han seguit el camí de l'escriptura poètica, com Paul Celan, i d'altres el de la narrativa, siga aquesta una descripció dels fets tan fidel com fos possible, com va fer Mercedes Núñez, o una narració més vinculada a la ficció literària, com Imre Kertész, qui va dir a *Diario de la galera* que el camp de concentració sols es imaginable com a literatura, però no com a realitat. Cada supervivent va tractar de transmetre l'experiència traumàtica de la forma que més se li adeia personalment, de manera que un estudi que pretenga donar compte de la complexitat de l'experiència del dany als *Lager* ha de deixar espai perquè un diàleg entre els supervivents siga possible, evitant donar per tancada cap de les preguntes que ens podem fer al respecte, ja que sempre ha de quedar espai per a noves veus, noves experiències que poden fer trontollar allò que consideràvem conclòs. Aquesta tesi respon a aquest esperit coral,<sup>13</sup> és a dir, al reconeixement de les virtuts ètiques, metafísiques i epistèmiques d'atendre a

---

<sup>13</sup> Un exemple paradigmàtic d'escrit coral és *Una sola muerte numerosa* de Strejilevich. Aquesta decisió estètica tenia un gran significat ètic i social per a l'autora: "Era, éramos, huérfanos culturales y existenciales y nos buscábamos entre las páginas de nuestros libros en primera persona del plural. Había perdido compañeros, familia, geografía, lengua, pertenencias, fotos, parientes, amigos, significación. Habíamos perdido. El tejido social se había resquebrajado, había sido procesado por un engranaje sangriento y flotábamos como átomos disparados de su órbita. Los más afortunados éramos refugiados; los nada afortunados eran cuerpos en tumbas NN, o en el Río de la Plata, o más allá. Por eso me urgía escuchar a otros: quería recuperar una comunidad, aunque fuera de damnificados. En 1987 busqué a mis pares (otros testigos de la época) y les pedí que me contaran cómo habían sobrevivido, qué recuerdos los atrapaban. De sus palabras brotaba la intensidad que tiene la primera rememoración en voz alta. El renacer de un tramo casi espectral de la vida tiene un extraño brillo. Es un alivio contar y ser escuchado. En este recorrido que llevé a cabo por las evocaciones de otros, cada historia iluminaba más pliegues de la catástrofe y me revelaba que nuestras voces eran ecos de una sola muerte numerosa. La lucha por un mundo mejor, como se decía entonces, había sido arrojada al mar. Éramos un coro que, al susurrar la pesadilla, revelaba la devastación de un universo. En nuestra memoria navegaban cuerpos, ausencias, lágrimas, risas, derrota, resistencia" (Strejilevich, 2019, 1: 283-284).

veus i estils narratius diversos, tot defugint en una mesura raonable el cànon preestablert i facilitant la irrupció d'altres veus: tant l'experiència d'homes com de dones de diferents nacionalitats, creences i cosmovisions, formació i edats, amb distintes llengües maternes<sup>14</sup> i amb diferents relacions amb el seu origen nacional.

L'apertura a l'escolta de diferents veus és una necessitat epistèmica, perquè limitar l'estudi a supervivents d'un sol gènere o escrits en una mateixa llengua redueix molt la visió que es transmet. Existeixen moltes investigacions sobre autors concrets, per exemple, només sobre Levi podem trobar tesis doctorals com *La inextinguible memoria de las cenizas*, de Secundina Roscales o *Narración, escritura y memoria: en torno a Primo Levi y la experiencia concentracionaria*, de Inés Valle; llibres que tracten conceptes fonamentals com *La pregunta por el hombre. Primo Levi y la zona gris* de David Galcerà i *Ulises en Auschwitz* de François Rastier; milers d'articles acadèmics i un llarg etcètera. Sense menystenir l'esforç i la rellevància d'aquestes obres per comprendre en profunditat determinades experiències, una perspectiva que ens ajude a comprendre la complexitat de l'experiència del dany als camps sols és possible tot tenint en compte una pluralitat de veus tan àmplia com siga possible. No és el mateix, per exemple, llegir a Ruth Klüger, qui era una adolescent quan va ser deportada a Theresienstadt, que a Jean Améry, qui era ja un home adult amb una gran formació acadèmica.

És clar que aquesta metodologia de treball té les seues limitacions. No permet, entre altres coses, un estudi comparatiu de totes les obres publicades per cada supervivent que analitzaré al llarg dels diferents capítols, ni tampoc profunditzar en totes les qüestions rellevants de les seues obres. Molts autors diferents donen compte de més d'un dels aspectes que analitzaré a la tesi, però en cada cas: l'experiència del dany, la tortura, la pèrdua de la llengua, l'amistat, etc.,

---

<sup>14</sup> La qüestió de les diferents llengües maternes és fonamental, perquè la relació d'un supervivent amb la seua pàtria i la seua llengua marcarà el seu testimoniatge. És per això que he considerat valuós fer una àmplia recerca de fonts testimonials amb l'objectiu de ser el més fidel possible als textos originals dels autors, citant-los a peu de pàgina, sempre que coneixia la llengua en què estava escrit. És per això que he traduït els textos al valencià al cos del text però he incorporat els originals escrits en italià, alemany i francès a peu de pàgina. Els textos que originalment foren publicats en castellà i anglés els he deixat en la llengua original per accedir directament a les paraules dels autors.



he seleccionat aquells que semblaven més representatius. Entenc, però, que atendre a una pluralitat de veus i estils no sols respon a una actitud ètica de respecte a les víctimes, sinó que també té una virtut epistèmica: donar veu a diferents víctimes reforça el pes conjunt d'aquestes en l'opinió pública pel pes normatiu que tenen les seues experiències comunes.

## 2. Una metodologia butleriana

La nova ontologia del cos de Judith Butler té per element fonamental o punt de partida la vulnerabilitat<sup>15</sup> del cos de tot ésser humà. A partir d'aquest concepte de la vulnerabilitat del cos, que es manifesta obertament per a la societat nord-americana a partir dels esdeveniments de l'11 de setembre de 2001, Butler introdueix el concepte de 'vida' i es planteja la distinció entre vides valuoses i intel·ligibles, que mereixen dol i ser plorades quan es perden, i vides precàries que no mereixen dol. És a dir, Butler revela la separació que la mentalitat pròpia de la maquinària de guerra fa entre les vides que considera valuoses i dignes de ser viscudes i aquelles que, en tant que es consideren sense valor i que la seua pèrdua no mereix ser plorada, es pot afirmar que mai no es van arribar a considerar com a vertaderes vides. És així com podríem començar a pensar l'ontologia de la vulnerabilitat a partir de l'experiència de pèrdua i de dolor, i al mateix temps, estudiar com es regulen les disposicions afectives en contextos socials no bèl·lics mitjançant la distribució desigual del dol.

Cal destacar, per a evitar malentesos, que la vulnerabilitat no l'hem d'associar exclusivament a la possibilitat de ser ferits, de ser víctimes del dany. Està relacionada amb la nostra apertura als altres, amb la receptivitat cap a tot allò que ens envolta: els altres individus i el món, el medi. Partint d'aquesta concepció, Butler proposa una ontologia de la vulnerabilitat que deixa entreveure, a partir de la distribució desigual del dol respecte de les víctimes en contextos bèl·lics, com tota comunitat política reconeix certes vides com valuoses i d'altres com si no

---

<sup>15</sup> Amb el terme vulnerabilitat s'està traduint ací *precariousness*, concepte que més endavant introduiré detingudament.

valgueren la pena de ser viscudes. És així com la categoria de cossos políticament exclosos o abjectes pren rellevància. L'abjecte és aquell individu el cos del qual està fora d'allò que reconeix com legítim una societat, de manera que és intel·ligible per als subjectes. Aquests estan constituïts a força d'exclusió. Però l'exclusió és essencial perquè pugui emergir el subjecte i, amb aquest, establir l'àmbit d'allò normatiu. Els abjectes formen part de tota societat perquè són necessaris per a la constitució dels subjectes. Sense els uns, no existirien els altres. Així, els cossos abjectes, al mateix temps que han de ser exclosos, representen l'exterior a partir del qual la normativitat i la subjectivitat dels cossos normatius és possible. L'exterioritat dels abjectes és necessària, aleshores, com a constitutiva de la normativitat a la qual no poden pertànyer i com una amenaça constant a aquesta.

Convé remarcar que els cossos abjectes ho són des de dues perspectives diferents però íntimament relacionades. D'una banda, són cossos intel·ligibles des d'un punt de vista epistemològic, no es poden reconèixer des de dintre del marc en què està instal·lada la societat, mentre que al mateix temps són cossos il·legítims o inadmissibles des del punt de vista normatiu. Ara bé, no es pot negar que, de fet, existeixen i s'aprehenen com a tenint una vida que ha estat negada. És aquesta distinció entre aprehendre i reconèixer una vida la que marca la diferència fonamental entre uns i altres en *Frames of war*. Mentre que el reconeixement seria quelcom conceptual, que segueix unes normes imposades pels esquemes d'intel·ligibilitat disponibles en una societat, l'aprehensió mostra que la vida sempre excedeix aquestes normes. L'aprehensió d'una vida implicaria

marking, registering, acknowledging without full cognition. If it is a form of knowing, it is bound up with sensing and perceiving, but in ways that are not always -or not yet- conceptual forms of knowledge. What we are able to apprehend is surely facilitated by norms of recognition, but it would be a mistake to say that we are utterly limited by existing norms of recognition when we apprehend a life. We can apprehend, for instance, that something is not recognized by recognition. Indeed, that apprehension can become the basis for a critique of norms of recognition (Butler, 2009: 5).

És gràcies a l'aprehensió, doncs, com podem percebre que hi ha vides que no s'estan considerant valuoses, que l'exclusió crea cossos abjectes les vides dels quals són negades tot i que són necessàries per a la formació de la normativitat i, per tant, per a la creació dels subjectes. Aquests últims són recognoscibles, mentre que els abjectes només es poden aprehendre, però és precisament l'aprehensió la que possibilita –i fa gairebé inevitable– una crítica de la normativitat del reconeixement per ampliar l'àmbit d'aquesta. És mitjançant l'aprehensió com els subjectes podrien fer-se conscients del seu menyspreu per la vida dels abjectes, aprehendre les seues vides també com a dignes de ser viscudes i, gràcies a l'ontologia de la vulnerabilitat i l'apertura que és fonamental en aquesta, entendre que hi ha uns altres fora dels quals depén la meua vida: “there are others out there on whom my life depends, people I do not know and may never know. This fundamental dependency on anonymous others is not a condition that I can will away” (Butler, 2003: xii).

La nova ontologia del cos que proposa Butler es basa, com estem veient, en el fet que tota societat exclou de l'esfera política certs cossos, i s'explica a partir de la distinció que introdueix en *Frames of war* entre *precariousness* i *precarity*.<sup>16</sup> La primera és una noció existencial que afecta a tot ésser humà en tant que el seu cos és vulnerable i necessita certes condicions materials i socials per a sobreviure, mentre que la noció de *precarity* és política i denota la distribució desigual dels recursos disponibles i necessaris per a la vida. El que reivindica Butler amb aquesta distinció és que, mentre que la *precariousness* és comú a tots, constitutiva de què significa ésser humà i per tant inevitable, la *precarity* és una qüestió de responsabilitat social i política, de manera que la distribució desigual dels recursos fa que hi haja una part de la població empobrida mentre l'altra viu privilegiadament i considera que la vida dels altres no mereix ser viscuda. Aquesta desigualtat en la distribució de la *precarity* no és necessària, sinó contingent i tot individu se n'ha de fer responsable des d'una comprensió de la *precariousness* que és comuna a tots. És per això que Butler considera que reconèixer la *precariousness* i la responsabilitat que du associada, “should take form as concrete social policy

---

<sup>16</sup> Aquests dos conceptes anglesos tindrien la mateixa traducció a la nostra llengua, de manera que utilitzaré els originals en anglés per tractar d'evitar confusions.

regarding such issues as shelter, work, food, medical care, and legal status” (Butler, 2009: 13).

Davant la *precarity* de l'individu que tinc al davant, hi ha dues opcions: 1) mantenir-se dintre del marc normatiu i arribar a veure com 'naturals' aquestes diferències i desequilibris socials, de manera que els justifique com si foren inevitables, perpetuant així les distincions establertes entre els subjectes polítics i aquells la vida dels quals està situada en zones inhabitables o invivibles de la comunitat política, és a dir, els cossos abjectes, o 2) aprehendre la contingència del desequilibri en el repartiment dels recursos i aprehendre el fet que és força arbitrari que hom forme part dels subjectes, i que aquesta pot ser una situació temporal, ja que es pot passar d'una condició a l'altra si es donen certs esdeveniments o gestos que poden excloure a qualsevol. Tots som susceptibles d'ambdues condicions, ja que la frontera entre els subjectes i els abjectes es troba en qüestió en tot moment, és permeable. Sols mitjançant l'aprehensió com a dinàmica de subversió del marc normatiu es podria tractar d'eixir del marc particular en què s'està immers i que du a reconèixer només algunes vides com valuoses. Cal remarcar, però, que l'aprehensió permet subvertir el marc però no fer la revolució, és a dir, permet subvertir allò que és exclòs però acaba creant noves formes d'exclusió, ja que són condició de possibilitat de la formació dels subjectes.

Els marcs normatius són essencials per comprendre el moviment entre inclusió i exclusió, entre el reconeixement i l'aprehensió. Aquests marcs de reconeixement donen compte del fet que dos individus no es troben mai en un espai neutre, sinó que l'espai està definit per les normes socials que possibiliten i al mateix temps condicionen l'encontre. Les normes que formen els marcs són culturals i socials, i per tant variables, però existeixen a tota societat i són les que dicten els contextos dintre dels quals som capaços de reconèixer o no a certs individus com subjectes i les seues vides com valuoses. En contextos bèl·lics, que és explícitament sobre el que reflexiona Butler en *Frames of war*, aquests marcs són els que operen com a subtext de les imatges o informacions que ens arriben dels conflictes i que ens faciliten percebre la precarietat de les vides perdudes, però ens impedeixen veure les vides dels enemics com a vertaderes vides, és a dir, com a

dignes de dol. De forma que, amb l'assassinat de qui era l'enemic, no som capaços de veure una pèrdua, en la mesura en què no hi ha una vida recognoscible que ha sigut extirpada: “specific lives cannot be apprehended as injured or lost if they are not first apprehended as living” (Butler, 2009: 1).

És en aquest sentit que l'ontologia de la vulnerabilitat assenta les seues bases en el fet que tothom té una vida, siga considerada més o menys valuosa dintre dels marcs de reconeixement en què es troba, i que per tant tota mort és digna de dol. Aquesta ontologia ha d'incloure una revisió dels marcs que usem per reconèixer unes vides i excloure'n d'altres, i que possibiliten que ens tornem indiferents respecte del dolor i la pèrdua de certes vides. De manera que cal posar en dubte el marc epistemològic i moral en què estem immersos, ja que tot marc està políticament saturat, mai no és neutre, sempre és sospitós:

If we are to make broader social and political claims about rights of protection and entitlements to persistence and flourishing, we will first have to be supported by a new bodily ontology, one that implies the rethinking of precariousness, vulnerability, injurability, interdependency, exposure, bodily persistence, desire, work and the claims of language and social belonging (Butler, 2009: 2).

Aquesta nova ontologia corporal és la que ens possibilita reconèixer la vulnerabilitat dels cossos, com estem veient, la *precariousness* comuna i la distribució desigual de la *precarity*, i així donar compte de la interdependència que ens constitueix en tant que individus que poden ser ferits i la supervivència dels quals està sempre en mans dels altres.<sup>17</sup> L'individu és dependent dels altres, d'allò que la resta vulguen fer d'ell, ja que vivim socialment i això implica estar íntimament vinculat al medi i a qualsevol altre individu. Som dependents i la nostra vida és precària, és a dir, es recolza “on social and political conditions, and not only on a postulated internal drive to live” (Butler, 2009: 21). Com anirem veient als següents capítols, Butler dóna compte de la interdependència de l'individu a partir

---

<sup>17</sup> L'afirmació de la interdependència dels individus i de la necessitat dels altres per sobreviure la podem veure a les paraules de G. Tillion, supervivent de Ravensbrück: “[Els] no han sobreviscut –sent justos– sinó gràcies a unes mans esteses”. La traducció del text de Tillion és meua: “[Ils] n'ont survécu –de justesse– que grâce à quelques mains tendues” (Tillion, 2015: 213).

dels conceptes de *precariousness* i de relacionalitat. Aquest últim al·ludeix a la necessitat dels altres per a la formació de la subjectivitat, pel fet que només podem donar compte de qui som a partir de la interpel·lació d'altres individus. És per això que la confiança en els altres amb qui estem necessàriament vinculats és fonamental per poder experimentar el món com un espai habitable, com analitzarem a partir del concepte de confiança en el món que prenc de Jean Améry.

Ara bé, la precarietat no pot ser pròpiament reconeguda, sinó que només es pot aprehendre o captar. I aquesta aprehensió, que està situada fora del marc de reconeixement, és la que ens facilita veure que els marcs mai no determinen completament allò que podem pensar o captar, de manera que sempre hi ha un afora, alguna cosa que excedeix al marc i que ens permet posar en dubte la forma en què comprenem les coses, eixir d'aquesta comprensió ampliant-la i incloent així elements que prèviament estaven exclosos.

Un marc sols es constitueix com a hegemònic si circula, això és, si es reitera per l'espai i el temps, es desplaça i trenca el context que li va donar origen. Però aquesta reproducció és la que evidencia la seua inestabilitat, el seu estar sempre obert a desviacions i rearticulacions. És l'estructura mateixa dels marcs, doncs, la que fa que sempre hi haja una possibilitat d'eixir-ne, que es puga anar més enllà del marc que limita allò que és recognoscible.

Frames are subject to an iterable structure –they can only circulate by virtue of their reproducibility, and that very reproducibility introduces a structural risk for the identity of the frame itself. The frame breaks with itself in order to reproduce itself, and its reproduction becomes the site where a politically consequential break is possible. Thus, the frame functions normatively, but it can, depending on the specific mode of circulation, call certain fields of normativity into question (Butler, 2009: 24).

L'aprehensió possibilita anar més enllà i posar en dubte la normativitat del *frame* que pretén delimitar l'àmbit de l'intel·ligible i del que és valuós, evidenciant quins són els límits propis del marc a causa de la seua necessitat de reiteració. D'alguna forma, ací podríem veure una certa concepció socràtica per part de Butler, ja que considera que si som capaços de veure l'error conceptual que provoca el marc, el

rebutjarem. De manera que la feina principal de la filosofia crítica seria desvelar el marc, ficar-lo en evidència perquè es faça vulnerable, i trencar així amb el que pretén el marc, que és mantenir-se ocult i fer-se passar per ‘allò natural’ o ‘allò necessari’.

Els marcs normatius, a banda de determinar quines vides són valuoses i per tant mereixen ser protegides, regulen els afectes dels individus particulars, limitant així allò que podem sentir respecte dels individus amb els quals entrem en contacte i quin ha de ser el model d’individu que hem de seguir per continuar sent considerats subjectes dintre d’aquest marc. Açò dóna lloc a diferents exigències ideals que els individus han de perseguir per ser considerats subjectes dintre del marc normatiu, per no ser-ne exclosos. Aquestes exigències, pel fet de ser ideals, són inassolibles, i això crea frustracions als individus que tracten d’assolir-les. Les exigències que introdueix tot marc normatiu són de molts tipus, però les que ens interessa destacar en aquest context són les de gènere, l’ideal que marca el que cal fer per a ser considerat una dona o un home ‘com cal’ en el marc en què estem immersos.<sup>18</sup>

En *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (2007) Butler argumenta que els enunciats de gènere són els més clarament existencials, és a dir, són aquells que atorguen més existència a l’individu en tant que faciliten el reconeixement per part del marc en què estem immersos. Aquests enunciats de gènere es construeixen en una xarxa de discursos de manera performativa, es van construint per mitjà del poder reiteratiu del discurs per regular i imposar la materialització dels cossos dintre de normes instituïdes socialment, dintre de marcs normatius que determinen com es pot actuar i ser. Els individus, però, no només són passius respecte de les relacions i forces que els conformen, sinó que també poden ser actius i subvertir la reiteració de les normes quan les repeteixen o citen en els seus actes. És així com es poden anar introduint matisos en la materialització del gènere en cada cos particular, però això sempre implica una subversió de la norma que se’n surt de l’aspiració a complir les exigències ideals del marc normatiu. Aquesta aspiració, com hem dit, no es pot satisfer mai, però és el que permet que la

---

<sup>18</sup> Aquestes exigències del marc normatiu les ha anomenat Butler ‘ideal regulador’ en l’obra *Bodies that matter* (2011) que analitzaré més endavant, al capítol V.

resta et reconeguen com subjecte, de manera que sempre es tendeix a assolir aquest ideal per evitar l'exclusió. Les exigències ideals de gènere van canviant en cada societat i context concret, ja que les esclertes que es produeixen en cada repetició de la norma provoquen la seua variabilitat.

Aquestes normes s'expressen com a estereotips de gènere: sistemes de valors a partir dels quals els individus es caracteritzen a ells mateixos i als altres i que determinen els conjunts de qualitats i característiques psicològiques i físiques que una societat determinada assigna a homes i dones.<sup>19</sup> Els estereotips estableixen quins són els models d'home i dona validats socialment i són els esquemes que s'apliquen a la interacció social. Els rols estandarditzats culturalment es basen habitualment en característiques psicofísiques, de manera que haver nascut amb uns òrgans genitals distints fa que la societat espere de nosaltres una forma de ser i actuar distinta. Açò confirma la importància del cos i de la materialització d'aquest.

### **3. El gènere als *Lager***

Els estereotips de gènere, o exigències ideals del marc normatiu en terminologia butleriana, varien al llarg del temps i de la societat que prenguem com a referència. De manera que se'ns imposa remuntar-nos als anys trenta i quaranta del passat segle per veure quins eren els estereotips de gènere dominants; estereotips que ens ajuden a comprendre alguns elements diferencials de com van ser tractats homes i dones als camps de concentració i extermini i de com van viure (i, posteriorment, van narrar) el seu internament de forma distinta. Aquesta diferència en la manera de viure la deportació als camps és explícita en el testimoniatge d'alguns supervivents que van tenir contacte amb l'altre gènere dintre del camp:

Experimentaven, més agut que cap altre, el sentiment de ser minorats en la seua força i el seu deure d'homes, perquè no podien fer res per les dones. Si nosaltres sofríem de veure'ls desgraciats, famolencs, deseparats, ells sofrien encara més per no estar en condicions de protegir-nos, defensar-nos, per no seguir assumint sols el destí. No

---

<sup>19</sup> Seguisc en aquesta caracterització a Bernárdez, García y González (2008: 123).



obstant això, les dones els havien descarregat de la seua responsabilitat des del primer moment. Els havien alliberat de seguida de la seua preocupació d'homes per les dones. Volien convèncer-los que, per ser dones, no corrien cap risc. La seua feminitat era la seua salvaguarda, creien encara. Ells sí que havien de témer qualsevol cosa, però podien estar tranquils pel que fa a elles. Els caldria només tenir paciència i coratge, dues virtuts de les quals se sentien molt segures perquè són les de cada dia. [...]

[...] Ells se les enginyaven per ser-nos útils, buscaven tasques amb les quals ajudar-nos. Pobres! En la misèria material en què es trobaven, no hi havia res que pogueren demanar-los les dones. Aquestes, en una misèria tan gran, tenien encara recursos, els recursos que tenen sempre les dones. Podien llavar-los la roba, arreglar-los la camisa en esquinçalls que portaven el dia de la seua detenció, tallar les mantes per confeccionar-los sabatilles. Es privaven d'una part del seu pa per donar-se-la a ells. Un home ha de menjar més. Cada diumenge organitzaven una diversió que tenia lloc al pati i a la que assistien els homes, dempeus darrere dels filats espinosos que separaven els dos sectors. Tota la setmana les dones treballaven: cosien, assajaven per al diumenge. Quan la preparació de la festa corria el risc de ser compromesa per la falta d'entusiasme o el mal humor, sempre hi havia alguna dona que deia: "Sí, cal fer-ho, per als homes". Per als homes cantaven i ballaven; per als homes aparentaven despreocupació i alegria. Era una interpretació esquinçadora. Però l'animació que suscitava aconseguia fer creure, fins i tot a les que sabien com era d'irrisori tot.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> « Ils éprouvaient, plus aigu que tout autre, le sentiment d'être diminués dans leur force et dans leur devoir d'hommes, parce qu'ils ne pouvaient rien pour les femmes. Si nous souffrions de les voir malheureux, affamés, dénués, ils souffraient davantage encore de ne plus être en mesure de nous protéger, de nous défendre, de ne plus assumer seuls le destin. Pourtant, les femmes les avaient, dès le premier moment, déchargés de leur responsabilité. Elles les avaient tout de suite dégagés de leur souci d'hommes pour les femmes. Elles voulaient les persuader qu'elles, les femmes, ne risquaient rien. Leur féminité était leur sauvegarde, croyait-on encore. Et s'ils avaient tout à redouter, eux, elles se rassuraient quant à elles. Il leur faudrait seulement avoir patience et courage, deux vertus dont elles étaient très sûres parce qu'elles sont de tous les jours [...]

[...] Ils s'ingéniaient à nous être utiles, cherchaient quels services ils pourraient nous rendre. Hélas ! Dans la détresse matérielle où ils étaient, il n'y avait rien que pussent leur demander les femmes. Celles-ci, dans une détresse tout aussi grande, avaient encore des ressources, les ressources qu'ont toujours les femmes. Elles pouvaient laver le linge, raccommoder l'unique chemise maintenant en loques qu'ils portaient le jour de leur arrestation, couper dans les couvertures pour leur confectionner des chaussons. Elles se privaient d'une partie de leur pain pour la leur donner. Un homme doit manger davantage. Chaque dimanche, elles organisaient un divertissement qui avait lieu dans la

Cal tenir en compte, però, que aquests estereotips de gènere no afectaven només a les víctimes, que són les que tindrem més en compte en l'anàlisi que duré a terme, sinó que afectava també als guardians SS i les guardianes, auxiliars SS, que hi havia als camps específics de dones.<sup>21</sup>

Cal destacar el fet que el sistema concentracionari nazi no hauria sigut possible sense els milers de dones provinents de l'Associació de dones del Partit Nazi que reberen formació per ser guardianes dels camps. La majoria es presentaren voluntàriament; procedien dels estrats més baixos de la societat i buscaven un bon treball i l'oportunitat d'un ascens social, perquè com a guardianes tenien uniforme, un bon sou i podien aspirar a ostentar poder, fet que en un altre context hauria sigut impensable. Altres acceptaren el treball com a forma de rehabilitar-se davant del sistema nazi perquè eren preses comuns del Reich i tenien antecedents criminals. Aquesta era una de les tres formes possibles en què les dones involucrades amb el nacionalsocialisme podien participar personalment, segons la classificació de K. Von Kellenbach (2004). Les altres dues opcions que tenien a l'abast eren: ser informants, denunciant les futures víctimes, o sent metgesses i infermeres del programa d'eutanàsia, juntament amb algunes acadèmiques que investigaren sobre la raça. Aquestes dones, però, no deixaven de formar part de la societat tradicional patriarcal que caracteritzava el nazisme, de manera que estigueren sempre subordinades als homes. En particular, les guardianes dels camps eren auxiliars dels

---

cour, auquel les hommes assistaient, debout derrière les barbelés dressés entre les deux quartiers. Toute la semaine les femmes travaillaient ; elles cousaient, elles répétaient pour le dimanche. Lorsque la préparation de la fête risquait d'être compromise par le manque d'entrain ou la mauvaise humeur, il se trouvait toujours une femme pour dire : « Si, il faut le faire, pour les hommes. » Pour les hommes, elles chantaient et dansaient ; pour les hommes, elles jouaient l'insouciance et la gaîté. C'était un jeu déchirant. Mais l'animation qu'il suscitait parvenait quelquefois à faire croire, même à celles qui savaient le mieux combien tout cela était dérisoire » (Delbo, 2013, 2 : 6-9). La traducció del text de Delbo és meua.

<sup>21</sup> Hi ha molts estudis sobre la formació que rebien i els mecanismes de deshumanització que incorporaven per dur endavant el seu dia a dia. En particular, tres obres destaquen per la profunditat de la seua anàlisi: G. Sereny, *Into that darkness*, C. Browning, *Ordinary Men* i J. Glover, *Humanity*. Aquestes anàlisis tracten de donar compte de mecanismes com la desinhibició i el distanciament moral, el desdoblament de la identitat, l'eliminació de la pietat mitjançant la reivindicació de la virilitat i la força bruta, la deshumanització i l'embrutiment de l'enemic mitjançant insults, bromes, l'humor negre, i un llarg etcètera.

SS, de manera que ells sempre tenien l'última paraula i el poder de decisió. Les guardianes eren considerades, en general, com extremadament violentes i cruels, fins i tot més que els homes perquè coneixien de primera mà el que s'esperava de les dones dintre del marc normatiu en què es trobaven i atacaven a aquells elements de l'autoimatge de les deportades que els podien ferir més profundament.

### **3.1. L'estereotip femení als *Lager***

La deshumanització i la despersonalització que els botxins van dur a terme als *Lager* tenia elements diferenciadors de gènere. Quan arribaven els trens als camps, la primera selecció es feia entre homes d'una banda i dones i xiquets de l'altra, i després entre aquells que eren valuosos per al treball i els que no. Eren les dones les que es quedaven amb els fills i havien de prendre l'esgarrifosa decisió de situar-se a la fila de les que podien treballar i veure com les separaven dels fills o continuar al seu costat i recórrer junts un camí incert i amenaçant que ara sabem que conduïa a les cambres de gas. Només les dones havien d'afrontar aquesta dramàtica decisió, ja que seguint amb els estereotips tradicionals de gènere, les dones són les cuidadores i per tant les úniques susceptibles d'acompanyar els seus fills fins les últimes conseqüències. És així com les dones es veuen exposades a un tipus de violència psicològica específica que no han de sofrir els pares dels xiquets.

La separació violenta de les dones respecte dels fills quan prenen la decisió de salvar la seua vida malgrat el que implicava per al menut tenia també un altre vessant: la violenta negació de la seua funció com a mares, que era la funció que el discurs nacionalsocialista havia destacat com a primordial per a les dones alemanyes. L'ideal de dona nazi destacava el seu paper com a cuidadores i creadores de la llar, i especialment el seu rol com a mares i educadores de les futures generacions alemanyes. Dintre l'organicisme nazi, en què l'individu sols té sentit en tant que peça d'un engranatge, la dona ària té assignat el rol ancestral de guardiana de la llar, havia de ser mare i companya de vida, però mai protagonista en l'àmbit del treball o la lluita. La seua esfera d'acció és l'àmbit privat (la propaganda identificava el seu espai amb les tres K: *Kinder, Küche, Kirche*, xiquets,

cuina, església) i havien de deixar el seu cos al servei de l'Estat per elevar com més millor l'índex de natalitat.<sup>22</sup> L'ideal de dona nazi no fa, doncs, més que exacerbar els estereotips de gènere, i mostra de manera més evident el dany específic que involucrava la decisió a què es veien obligades les dones deportades amb la selecció només arribar al camp i la separació forçosa dels seus fills, ja que des del punt de vista dels nazis es feia palés que se'ls estava negant la seua condició de dones i danyant així la seua autoimatge com a portadores de vida.

Aquest dany específic és també evident amb els experiments mèdics d'esterilització que es duïen a terme als *Lager* amb les dones jueves. L'esterilització forçada sense anestèsia es va cobrar moltes vides, ja que no moltes aconseguïen sobreviure a la intervenció.<sup>23</sup> A més, els avortaments forçosos van ser habituals en

---

<sup>22</sup> L'obsessió del nazisme per incrementar l'índex de natalitat els va dur a crear en 1936 el programa *Lebensborn*, que prescrivia que cada membre de les SS havia de tindre quatre fills, dintre o fora del matrimoni. Amb l'objectiu de preservar la raça ària com fóra, crearen llars que donaven refugi als fills il·legítims i a les seues mares, que tenien així protecció, seguretat i suport econòmic. A més, les dones que tenien quatre o més fills eren condecorades amb la Creu de la Maternitat. Elles es consideraven agents de la revolució conservadora que anava a preservar la raça ària. I per això els anticonceptius i els avortaments eren il·legals per a les dones àries, mentre que els avortaments eren afavorits si eren fruit d'una relació mixta, amb el consegüent càstig pels qui havien comés aquesta deshonrosa unió.

La lliga de les joves alemanyes (BDM, *Bund Deutscher Mädchen*) va satisfer el desig (polític o no) de moltes joves de formar part d'una comunitat i tenir amistats duradores. Al mateix temps, la BDM va significar per a algunes el primer escaló per a la filiació al Partit Nazi i per fer carrera dintre del moviment, però sobretot era una forma d'adquirir les habilitats apropiades per a una dona ària. Allí aprenien a ser dones 'com cal': feien exercicis de campanya i pràctiques de tir, eren educades com patriòtiques cuidadores i combatents, i se'ls inculcava un estil de vida saludable i atlètic, evitant floritures com el maquillatge o les sabates de tacó. Eren considerades especialment belles quan estaven embarassades.

<sup>23</sup> L'esterilització forçada no va afectar només les dones, sinó que també es va aplicar als homes, fent-los perdre així part fonamental de la seua autoimatge. Charlotte Delbo dóna compte d'açò al primer llibre de la seua trilogia *Auschwitz et après*:

“Esperen davant el barracó. Silenciosos. Als seus ulls combaten la resignació i la revolta. Cal que guanye la resignació.

Un SS els vigila. Els empenta. Sense que se sàpiga per què, de cop es tira sobre ells, cridant i colpejant. Els homes es mantenen silenciosos, rectifiquen les files, posen les mans a prop del cos. No presten atenció a l'SS ni els uns als altres. Cadascú està sol amb si mateix.

[...] Han convertit el barracó en una sala de radiografies, diatèrmia, raigs X.

Per primera vegada els homes són atesos al nostre camp. El camp dels homes és a baix. Tenen un *revir*, que és millor que el nostre, diuen. Tal vegada sols menys horrible. Per què els envien ací? És que ara atenen ací a la gent?

Els homes continuen esperant. Silenciosos. La mirada llunyana i sense color.

determinat moment històric dintre dels camps i es van practicar experiments mèdics sobre els òrgans genitals femenins amb raigs X. Aquestes pràctiques tenien atemorides a les deportades, que pensaven que estaven ingerint productes químics altament tòxics diluïts en les racions alimentàries. No hi ha proves de què les enverinaren, però el rumor va recórrer els camps, motiu pel qual moltes dones tingueren por de menjar per si l'aliment contenia productes químics, de manera que els processos de malnutrició s'acceleraren, augmentant així la debilitat física de les deportades i els casos d'amenorrea.

La menstruació de les dones al camp és un altre element problemàtic relacionat amb la seua capacitat reproductiva. D'una banda, l'amenorrea que duia aparellada la desnutrició i les condicions de vida angoixants i estressants del camp els feia qüestionar-se si encara serien capaces de tenir fills si alguna vegada aconseguien eixir del camp, això és, posava en dubte la possibilitat d'acomplir un dels requisits per ser una dona 'com cal' dintre dels estereotips tradicionals de gènere. Al mateix temps, però, continuar menstruando dintre del camp podia arribar a ser humiliant, ja que tenir a disposició tovalles íntimes era impensable, de manera que el sagnat es feia evident per a tothom i eren atacades per part dels *Kapos* per tenir bruta la roba.

---

Un a un, els primers comencen a eixir. Es tornen a vestir en el llindar. La seua mirada defuig la d'aquells que esperen. I quan es pot veure el seu rostre, es comprén.

Com dir l'angoixa dels seus gestos. La humiliació als seus ulls.

Les dones són esterilitzades amb cirurgia". La traducció del text de Delbo és meua:

*« Ils attendent devant la baraque. Silencieux. Dans leurs yeux combattent la résignation et la révolte. Il faut que la résignation l'emporte.*

*Un SS les garde. Il les bouscule. Sans qu'on sache pourquoi, tout à coup il se jette sur eux, crie et frappe. Les hommes restent silencieux, rectifient le rang, mettent les mains au corps. Ils ne prêtent pas attention au SS ni les uns aux autres. Chacun est seul en soi-même.*

*[...] On a fait de la baraque une salle de radiographie, diathermie, rayons X.*

*La première fois que des hommes sont soignés à notre camp. Le camp des hommes est en bas. Il possède un revir, qui est mieux que le nôtre, dit-on. Seulement moins affreux, peut-être. Pourquoi les envoie-t-on ici ? Soigne-t-on les gens ici maintenant ?*

*Les hommes continuent d'attendre. Silencieux. Le regard lointain et sans couleur.*

*Un à un, les premiers commencent à sortir. Ils se rhabillent sur le seuil. Leur regard fuit celui des autres qui attendent. Et quand on peut voir leur visage, on comprend.*

*Comment dire la détresse dans leurs gestes. L'humiliation dans leurs yeux.*

*Les femmes, c'est à la chirurgie qu'on les stérilise » (Delbo, 2013, 1: 169-170).*

De manera íntimament relacionada amb aquesta qüestió es troba la dels embarassos als camps. Les dones que arribaven ja embarassades i eren descobertes a la primera selecció, eren condemnades a les cambres de gas. Les que aconseguien passar desapercebudes o es quedaven embarassades durant el temps que estigueren al camp, a causa de violacions o d'algun trobament casual, havien d'ocultar com fóra aquesta condició per sobreviure elles i el bebé, perquè quan eren descobertes, eren condemnades a mort o obligades a avortar, depenent del moment històric i del camp en què es trobaren. La maternitat, doncs, havia de ser ocultada i algunes la consideraren com un mètode de resistència demostrant-se a elles mateixes i a les companyes que els seus cossos encara eren vàlids per engendrar vida i continuar mantenint la comunitat a la qual pertanyen i que es vol exterminar.<sup>24</sup> Això va fer que alguns embarassos continuaren endavant i que tinguem narracions dels mateixos en testimoniatges de supervivents com Millu, qui narra en *Il fumo di Birkenau* com la seua companya Maria va dur un fill al món.<sup>25</sup> El moment del part és compartit de manera quasi mística per les companyes del barracó, una espera vibrant i misteriosa que les unia a totes en el fill que Maria anava a tindre, en l'amor i la delicadesa que inspirava a la resta de dones del barracó aquest nadó que, desgraciadament, moriria amb la seua mare hores després del part, quan s'adonaren que faltava una dona al recompte per a la feina.

El dany específic per a l'autoimatge de les deportades en tant que dones és palés, com estem veient, tant amb la frustració violenta de la maternitat com amb l'esterilització forçada i l'ambivalència de la menstruació i l'embaràs, però també té a veure amb la rellevància que tingueren els mecanismes de despersonalització

---

<sup>24</sup> Tal com explica Alicia Ramos: “Los relatos y las memorias de las mujeres también muestran cómo muchas de ellas entendieron que su cuerpo, capaz de engendrar nuevas vidas, era un arma eficaz para hacer fracasar los intentos nazis de exterminio racial. Y así ellas, inermes, se transformaron de víctimas en conspiradoras, poniendo sus cuerpos al servicio de una cruel batalla contra el enemigo: la lucha por la supervivencia de los judíos” (Ramos, 2010: 267).

<sup>25</sup> L'ambivalència pròpia de tenir un fill a unes condicions com les de Birkenau és explícita en l'obra de Millu, qui comença considerant a Maria com una egoista que només pensa en ella, ja que la criatura estava condemnada a mort abans fins i tot de nàixer (Millu, 2019: 46), però més endavant acaba acceptant que ella probablement hauria fet el mateix, perquè hauria pensat que la guerra ja hauria acabat dintre de nou mesos i tindrien un lloc segur on viure (Millu, 2019: 48).

que duia aparellada la incorporació al camp, com el fet que els raparen el cabell,<sup>26</sup> la vergonya o el pudor d'estar nues davant d'homes i els registres íntims als quals eren sotmeses. Però, per damunt de tots aquests danys específicament femenins, cal destacar els abusos i les violacions sexuals tant per part dels homes com per part de les auxiliars SS o *Kapos* lesbianes i la creació de bordells als *Lager*, que tingueren conseqüències a molts nivells per a les víctimes: no només físiques i psicològiques, sinó també polítiques, simbòliques i morals.

El cos femení sempre s'ha tractat com un espai simbòlic de conquesta i dominació, de manera que la violència específica que pateixen les dones pel simple fet de ser-ho té una doble significació: política i simbòlica. És per això que les violacions en contextos bèl·lics han estat sempre presents, pel fet que la dominació sobre el cos femení i la projecció d'aquestes com a possessió masculina possibilita veure la violació com una deslegitimació i humiliació dels enemics, que no estarien complint amb el seu deure com a homes de defensar a les seues dones, que són més vulnerables i els cossos de les quals els pertanyen. Aquest tipus de violència també va estar present als *Lager*, i fins i tot la van institucionalitzar amb la creació de bordells (*Sonderbauten*) a partir de 1942. El primer es va crear a Mauthausen i la seua creació es va justificar dient que així fomentaven la productivitat dels treballadors oferint-los relacions sexuals a aquells que compliren els objectius. L'explotació sexual sistemàtica de les dones es va convertir en un incentiu i un privilegi per a alguns presoners. Generalment, se seleccionaven per als bordells dones joves i sanes, preferiblement d'origen alemany, amb la falsa promesa que així els permetrien abandonar el *Lager* en sis mesos. Però aquestes promeses es

---

<sup>26</sup> El tall del cabell equivalia a la mutilació de la feminitat per a moltes deportades, un dany profund a la pròpia autoimatge, ja que ara totes són iguals, indistingibles unes d'altres. Aquest acte genera inseguretat i vergonya a les víctimes, que interpreten el tall del cabell com una violació de la seua integritat corporal i una negació de la seua identitat individual. Com explica Morrison, per a algunes dones va ser tan traumàtic que arribaren fins i tot a suïcidar-se: "Monica Jene, a French prisoner, admitted that the horror of having her head shaved "was greater than all the physical and psychological horrors which still awaited her". [...] For some women the humiliation was simply too profound. Erika Buchmann, a perceptive observer of her surroundings, noted that one of the main reason women committed suicide by throwing themselves on the electrically charged barbed wire was because they had just had their heads shaved" (Morrison, 2000: 33).

revelaren falses, ja que transcorreguts els mesos, i perquè els homes no s'avorriren de l'incentiu que els oferien, les canviaven per altres dones i les tornaven al seu grup de treball anterior. A la vergonya que sentien per haver acceptat prostituir-se s'unia a la culpa i la humiliació d'haver-ho fet tot confiant en la paraula dels SS, que va resultar falsa. És així com podem aproximar-nos a la profunditat del dany que patien aquestes dones.

Every rape is a grave violation of physical and mental integrity. Every rape has the potential to profoundly debilitate, to render the woman homeless in her own body and destroy her sense of security in the world. Every rape is an expression of male domination and misogyny, a vehicle of terrorizing and subordinating women. Like torture, rape takes many forms, occurs in many contexts, and has different repercussions for different victims. Every rape is multidimensional, but not incomparable (Copelon, 1994: 265).

Cada violació fa trontollar la confiança en el món de la víctima, en la terminologia d'Améry que desenvoluparé al capítol II. La violació destrueix la seguretat del món, el torna un espai inhabitable, fa sentir a la víctima que està completament dominada per l'altre, sotmesa físicament i psicològicament, i això fa que dintre del context dels *Lager*, la situació de les dones fóra més vulnerable. Aquesta tràgica experiència la podem llegir també al testimoniatge de Millu, on dona compte dels bordells a Birkenau, de com se sentien les dones que hi pertanyien i per què eren menyspreades per la resta de companyes que es resistiren a participar-hi. En el cas que testimonia Millu, una companya anomenada Gustine diu que la seua germana Lotti ha mort quan el que ha passat és que ha acceptat formar part del *Puffkomando* (així s'anomenava al bordell d'Auschwitz). El seu rebuig cap a la decisió de la seua germana era tan intens que es negava a acceptar l'ajuda material que li feia arribar per mitjà de les companyes i no li va tornar a dirigir la paraula ni la mirada mai més.

És per això que, a la vergonya i la humiliació d'acceptar aquests intercanvis, s'ha d'afegir la condemna externa i la por que es feren públics. Es comprén així les dures conseqüències psíquiques i emocionals que sofrien si aconseguien



sobreviure.<sup>27</sup> La vergonya i la culpabilitat per haver acceptat formar part dels bordells, juntament amb la xacra simbòlica i política que implica des d'una perspectiva social, les va acompanyar després de l'alliberament i va condicionar el seu silenci durant dècades. La invisibilització del dany específic femení als *Lager* a escala historiogràfica i social ha fet que l'explotació sexual que sofriren fóra silenciada i menyspreada durant molt de temps, ja que fins a la dècada dels 70-80 del passat segle no començaren a estudiar-se aquests danys<sup>28</sup> arran de la publicació de *Ravensbrück* de G. Tillion en 1975 i de *Hitler's death camps* de K. Freig en el 1981. No va ser fins aleshores que es començaren a tenir en compte les dones com a subjectes històrics i objectes legítims d'estudi les experiències de les quals tenen molt a dir si ens interessen les condicions de la vida humana a Auschwitz. Fins aleshores, els estudis més tradicionals sobre els camps nazis només tenien en compte els testimoniatges d'homes supervivents, aquells que van ser reimpresos i revisats i que ocuparen l'espai de pensament, creant així un cànon de referència:<sup>29</sup> Primo Levi, Viktor Frankl, Élie Wiesel, etc.

---

<sup>27</sup> Al respecte, diu Klüger: "Those who have been tortured and those who have been raped have this in common, that time doesn't eradicate what they have suffered, as it does with illness and accidents" (Klüger, 2009: 232).

<sup>28</sup> L'estudi historiogràfic del rol de les dones com a subjectes i agents del canvi social és un procés que es va dur a terme en quatre moments: "Gerda Lerner [in (1981) *The Majority Finds Its Past: Placing Women In History*. Oxford: Oxford University Press] refers to the first phase as compensatory history, entailing a random survey of the landscape for any and all women who might have done something 'noteworthy' during a particular period. The second step centers on contribution history, investigating women-specific contributions to established practices, policies or events already deemed 'significant' by mainstream (read: malestream) scholars. The third stage yields to a rewriting of the dominant historical narrative, by raising questions as to what we really 'know/knew', based on the discovery of new sources, new contexts, and a reconfiguration of old plus new variables. The final meta-stage reassesses the broader parameters of history as socially constructed through gender, race and class, along with new forms of female agency" (Mushaben, 2004: 149).

<sup>29</sup> En paraules de la filòloga Marina Sanfilippo: "la imagen de la Shoah que tenemos se basa sobre todo en las memorias de los hombres; el 'cànon' de la literatura del Lager ha sido durante mucho tiempo totalmente masculino. [...] Para el lector no especializado, los nombres obligados eran y siguen siendo Primo Levi, Elie Wiesel, Robert Antelme, Jean Améry, Jorge Semprún, Imre Kertész, a los que se añade, como mucho, Anna Frank. Y esta situación se repite no solo en el ámbito literario, sino también en la historiografía" (Sanfilippo, 2011: 310).

Aquesta historiografia androcèntrica<sup>30</sup> ha invisibilitzat el dany femení i ha fet que la imatge tradicional d'Auschwitz es trobe distorsionada, ja que només ha tingut en compte l'experiència dels homes i l'ha extrapolada a l'ésser humà en general. Així, la comprensió que tenim d'Auschwitz és incompleta i sembla menys complexa del que seria possible amb una perspectiva que tinga en compte l'especificitat del dany infligit als individus en funció dels estereotips de gènere. Aquesta nova perspectiva, iniciada fa unes dècades, té en compte el context social i històric concret, els ideals de gènere que estaven presents, i com això determina els tipus de danys específics pensats per ferir l'autoimatge que homes i dones tenien d'ells mateixos.

Una lectura d'aquest tipus ens facilita comprendre l'ambivalència que tenen els ideals de gènere. Al mateix temps que provoquen que les ferides siguin més profundes perquè afecten directament a allò que ens possibilita ser subjectes en una societat i reconeguts per la resta, també obri la porta a moviments de resistència que en altres contextos serien impensables. Per exemple, poc després de l'ascens nazi, les dones suposaren que a elles no les danyarien perquè no estaria ben vist socialment que atacaren 'dones indefenses', i per això van ser elles les que acudiren enfront de la policia, els SS i els ajuntaments per protestar pels actes arbitraris que estaven duent a terme contra els seus fills i famílies. Per altra banda, a l'inici del segle XX,<sup>31</sup> i amb el pas del temps, les dones van compaginar l'estereotip

---

<sup>30</sup> Com explica Mushaben, la historiografia clàssica tendeix a donar més rellevància als grans gestos, de manera que ha ocultat els mètodes de resistència femenins: "Memory is 'gendered' not only in terms of content but also with regard to processing mechanisms. For women victimized by the Nazis, 'memory' served as a source of identity preservation as well as a basic survival skill; concrete examples include the many reports of 'recipe exchanges', birthday celebrations and other simple rituals upheld in the women's concentration camps. Women's memories appear to take shape, first and foremost, in the private rather than in the public sphere. Their memories are sooner rooted in the social minutiae of everyday life than in historical 'grand designs'. Yet the allegedly 'great debates' of history repeatedly focus on the latter" (Mushaben, 2004: 170).

<sup>31</sup> Cal recordar que a principis del segle XX va tenir força el sorgiment d'un nou tipus de dona a causa de la Primera Guerra Mundial i de la mobilització total de les societats, ja que aquestes hagueren d'incorporar-se al treball (fonamentalment en la indústria, el comerç i els serveis) i van participar en la guerra de forma activa, com a voluntàries en el cas de les dones russes, o a feines d'avituallament de les tropes, els dipòsits de municions, a les fàbriques d'armament, etc. Això va implicar la incorporació de les dones a l'espai públic i a la resistència activa, en la que tingueren un gran paper durant la Segona Guerra Mundial.

tradicional de protectores de la llar, de qui dóna la vida i la nodreix, amb el nou concepte de dona treballadora que surt de casa per aconseguir els recursos materials necessaris per a sobreviure ella i la seua família, i que durant el nazisme s'implica activament amb la resistència clandestina portant missatges, instant a altres jueus perquè no pujaren als trens, construint búnquers per als més vulnerables, aconseguint documents falsos per rescatar jueus dels guetos, transportant pólvora, participant del boicot armamentista, etcètera.

Tots aquests modes de resistència clandestina podien dur-los a terme, com estem veient, perquè els estereotips tradicionals dificultaven que els SS sospitaren de les dones jueves com a elements actius de la resistència. Eren actes que es podien esperar només dels homes, que van ser els primers en ser deportats de forma massiva als camps i els qui estaven més vigilats. Algunes dones, però, aprofitaren els estereotips de gènere per participar activament en la lluita contra el nazisme. Altres mètodes de resistència que van utilitzar eren més propers a les exigències ideals del marc normatiu i també van tenir gran rellevància per a la supervivència de les dones tant als guetos com als camps, i després de l'alliberament, com anirem veient. Aquests mètodes serien la creació d'escoles, el sosteniment afectiu de la família i les amistats, la cura dels altres, la generació de xarxes de suport social i l'establiment de vincles afectius interpersonals sòlids, entre d'altres.

Aquests vincles, que analitzaré detingudament als capítols IV i V, responen en certa manera a l'estereotip de gènere que estableix que les dones han d'estar més a prop dels seus sentiments i emocions, de manera que són capaces de reconèixer la vulnerabilitat comuna a tots els éssers humans de la qual parla Butler, la *precariousness*, i com d'interrelacionats estem: necessitem els altres per sobreviure, i més en contextos en què les condicions materials estan creades per impedir o dificultar greument la supervivència. Les dones van ser capaces de reconèixer aquesta vulnerabilitat i crearen xarxes de suport que els ajudaren a sobreviure dintre del camp, mentre que per als homes va ser més difícil crear-ne, ja que les relacions que tendeixen a establir són més fredes o distanciades; per això, visqueren el seu

pas pels camps d'una forma més individualista i solitària.<sup>32</sup> Arribem així a com els estereotips de gènere afectaren també la violència específica contra els homes.

### 3.2. L'estereotip masculí als *Lager*

De la mateixa manera que els ideals reguladors de gènere que caracteritzaven la societat dels anys trenta i quaranta van ser tinguts en compte per dur a terme danys específics contra l'autoimatge de les dones, també es buscava danyar l'autoimatge dels homes al *Lager*. L'atomització de l'individu, l'aïllament social, la sostracció de tot objecte personal, la rutina del barracó i l'obligació de treballar fins a l'esgotament eren comuns, però prenién formes diferents. Per exemple, només els homes eren seleccionats per formar part dels *Sonderkommando* que, en paraules de Levi, va ser el pitjor que dugueren a terme els nazis.<sup>33</sup> Només ells eren sotmesos a aquest tipus de violència específica, a causa de la seua força física, que com a conseqüència dels estereotips s'associa amb la virilitat, el coratge i la duresa psicològica. Són els homes els que han d'enganyar als qui arriben als *Lager*, els que els duen fins a les cambres de gas i també els qui han de traure els cossos i dur-los als crematoris. Són ells també els que han de tallar el pèl a les nouvingudes i els que es troben amb familiars o veïns, dels que saben quin serà el seu destí, però als que no ho poden dir. Són també els que saben que seran seleccionats, quan hagen

---

<sup>32</sup> L'estereotip de gènere masculí fa que els homes no es permeten tenir certs gestos de cura amb els altres perquè això trencaria la seua autoimatge i posaria en dubte que puguen ser reconeguts com a subjectes, podrien ser exclosos del marc normatiu i córrer el perill de ser associats amb l'abjecció. Veure com l'ideal regulador ens situa respecte de cert tipus d'actes ens permet comprendre els obstacles o les facilitats que cada gènere té per sentir-se còmode realitzant-los. Així, d'una dona s'espera o pràcticament s'exigeix que siga atenta, tinga cura dels altres, mentre que un home resulta sospitos fent els mateixos gestos. D'aquesta manera, podem veure com l'estereotip femení està més a prop del reconeixement de la *precariousness*, tot i que també hi ha moltes formes femenines de negar-la, com preocupar-se només per la pròpia família, d'aquells que ens són pròxims, excloent-hi els altres.

<sup>33</sup> "Haver concebut i organitzat els Escamots va ser el delictes més demoníac del nacionalsocialisme" (Levi, 2011: 428). En l'original italià: "Aver concepito ed organizzato le Squadre è stato il delitto più demoniaco del nazionalsocialismo" (Levi, 1991: 37).

estat mig any al *Sonderkommando*, per seguir el mateix camí que recorren diàriament, aquesta vegada per ser ells els qui perdran la vida a les cambres de gas.<sup>34</sup>

A banda d'aquest cas extrem de dany específic contra els homes, hi ha d'altres que no per ser més subtils són menys dolorosos. Aquesta mena de dany està ja present en la promulgació de les lleis de Nuremberg, que deixaven a molts homes sense feina amb la qual sustentar econòmicament a la família. L'home perdia així la possibilitat de complir amb el seu rol familiar segons l'ideal tradicional: el de ser qui sosté econòmicament als seus. A més, amb el pas del temps, l'enduriment de les condicions socials per als jueus i la creació dels guetos, semblava que els homes eren els únics que corrien el risc de ser deportats per fer treballs forçats, ja que van ser els primers a ser deportats, motiu pel qual molts es mantingueren amagats als guetos o fins i tot fugiren. Les dones hagueren de ser les sustentadores econòmiques i afectives de la família, ferint així definitivament l'autoimatge dels homes, que es veien obligats a fugir deixant desemparada a la seua família.

---

<sup>34</sup> L'obra de Chil Rajchmann, *Treblinka*, dóna compte del tipus de vida al que estaven sotmesos els *Sonderkommando* d'aquest camp d'extermini on va estar deportat durant deu mesos. Quan arriba, l'assignen per classificar la roba dels que morien a la cambra de gas, roba entre la qual troba la de la seua germana, de qui va ser separat en la primera selecció només arribar al camp. Més endavant, el seleccionaren per tallar el cabell a les dones abans d'assassinar-les amb el gas, centenars de dones cada dia:

“Així passen centenars de dones entre plors i crits i jo em transforme en un autòmat demoníac que els talla el pèl.

[...] Els assassins ens obliguen a tallar el pèl de les nostres germanes uns minuts abans de morir, i nosaltres, que tampoc ens queda molt de temps de vida, ho fem sota l'esclafir del fuet. Ens han llevat tot raciocini i no som més que instruments dels criminals” (Rachjman, 2014: 47-48).\*

La tragèdia de veure's sotmés al sistema concentracionari es veu reflectida al llarg de tota l'obra, ja que parla constantment de la seua necessitat, i la dels companys, de plorar, del perill de deixar-se perdre a causa de la tristesa, de la incertesa de saber quan seran aniquilats ells també, amb la culpa de saber que, per sobreviure un poc més de temps, estan participant d'aquella maquinària exterminadora, veient com afusellen els companys i d'altres se suïciden. Tot i les condicions en què es trobava, Rajchmann va participar de l'alçament de Treblinka, va aconseguir fugir del camp recorrent un accidentat camí fins a Varsòvia, on es va amagar en un búnquer durant l'alçament general, d'on va ser alliberat l'any 1945. A l'últim paràgraf de la seua obra es qüestiona per què va sobreviure i l'única resposta que troba és: per donar testimoniatge de l'horror que es va viure a Treblinka i de què va succeir amb totes aquelles persones que perderen la vida a aquell camp.

\* La traducció del text de Rachjman, a partir de l'edició castellana citada, és meua.

A aquest dany inicial, cal afegir el que implica per als homes d'una societat patriarcal les agressions sexuals i les violacions a les seues dones i familiars per part d'altres homes que tenen el poder. Com hem vist abans, el poder simbòlic que tenen associats aquests actes és molt gran, ja que s'entenen com una ofensa personal cap a ells mateixos, perquè a més de ser incapaços de defensar a les seues dones, que és una de les principals funcions de l'home tradicional, elles han quedat deshonrades per sempre. Una resposta possible davant d'aquestes humiliacions és tornar el colp, tal com afirma haver fet Améry, tot i que en altres circumstàncies; colp que diu haver-li permès recuperar part de la seua dignitat.<sup>35</sup> La fortalesa física, les reaccions violentes, la manca de compassió... tots aquests elements que socialment s'han considerat associats a la virilitat masculina i a la condició d'home 'com cal', són els que aprofitaren els SS per a danyar l'autoimatge dels deportats, per ferir-los en la seua concepció com a éssers humans la vida dels quals paga la pena de ser viscuda.

---

<sup>35</sup> “En aquell moment, ho vaig sentir amb una lucidesa aguda, em tocava avançar un pas en el meu llarg procés d'apel·lació contra la societat. Rebel·lant-me obertament, li vaig retornar el colp en el rostre: la meua dignitat es va estampar en forma de trompada sobre la seua mandíbula –i el fet que, al final, fóra jo, corporalment molt més dèbil, qui sucumbira i rebera una bona pallissa, no va tindre ja gens d'importància. Apallissat i adolorit, estava però satisfet amb mi mateix. Però no pel coratge i l'honor, sinó perquè havia comprés bé que en la vida hi ha situacions en què el cos és tot el nostre jo i tot el nostre destí. Jo era el meu cos i res més: en la fam, en el colp que vaig rebre i en el colp que va retornar. El meu cos, depauperat i ple de crostes de brutícia, era la meua misèria. El meu cos, quan s'estenia per assestar una punyada, era la meua dignitat física i metafísica. La violència física, en situacions com la meua, és l'únic mitjà per a restablir una personalitat dislocada. [...] Vaig corroborar la meua dignitat socialment assestant una punyada contra el rostre d'un ésser humà”. La traducció del text d'Améry, seguint l'edició castellana de 2013 (València: Pre-textos), és meua: “*In diesem Augenblick, ich fühlte es mit durchdringender Schärfe, war es an mir, einen Schritt weiterzugehen in meinem langandauernden Berufsprozeß gegen die Gesellschaft. Ich schlug in offener Revolte den Vorarbeiter Juszek meinerseits ins Gesicht: meine Würde saß als Faustschlag an seinem Kiefer - und daß dann am Ende ich, der körperlich viel Schwächere, es war, der unterlag und heillose Prügel bekam, hatte keine Bedeutung mehr. Ich war, schmerzhaft verprügelt, mit mir zufrieden. Aber nicht etwa wegen des Mutes und der Ehre, nur weil ich gut begriffen hatte, daß es Lebenslagen gibt, in denen der Körper unser ganzes Ich und unser ganzes Schicksal ist. Ich war mein Körper und nichts sonst: im Hunger, im Schlag, den ich erlitt, im Schlag, den ich zufügte. Mein Körper, ausgemergelt und schmutzverkrustet, war meine Misere. Mein Körper, wenn er sich zum Hieb anspannte, war meine physisch-metaphysische Würde. Die körperliche Gewalttätigkeit ist in Situationen wie der meinigen das einzige Mittel zur Wiederherstellung einer dislozierten Persönlichkeit. [...] nahm ich damals vorweg, als ich meine Würde sozial durch einen Faustschlag in ein Menschenantlitz verwirklichte*” (Améry, 1966: 143-144).

#### 4. Testimoniari el gènere

A partir del que hem analitzat fins ara, podem imaginar com seran de diferents els testimoniatges dels supervivents dels *Lager* depenent de quina és la relació que mantenen amb les exigències ideals de gènere que determina la norma reguladora de la societat en què es troben. Aquesta és una de les tesis fonamentals que vull defensar, de manera que estarà present al llarg dels diferents capítols, on aniré subratllant diversos aspectes i testimoniatges que la fan plausible. De vegades, aspectes merament formals d'una narració apunten a una manera d'estar al camp de les dones que es mostra diferent de la de molts homes. Un cas clar és l'obra de Millu, *Il fumo di Birkenau* que consta de sis capítols, cadascun dels quals està dedicat a una companya que va perdre la vida al camp. És un llibre que dóna testimoniatge del dany particular que sofriren persones properes a ella i de com la seua experiència al camp és inseparable de la vida (i la mort) de les seues companyes. Quelcom semblant fa Delbo al tercer llibre de la seua trilogia *Auschwitz et après*, que du per títol *Mesure de nos jours*, on en cada capítol pren la veu una de les seues companyes supervivents del camp per donar compte de com van fer per continuar endavant després de l'alliberament.

De tota manera, és en el detall dels seus testimoniatges on podem copsar realment la rellevància que les altres tingueren per a la supervivència als camps. Aquestes supervivents no poden narrar sense donar compte dels vincles que establiren, de la protecció mútua, la cura i el suport físic i emocional que reberen de les companyes, de com aquests contactes els donaven força per continuar endavant, per no donar-se per vençudes i continuar veient amb certa esperança el futur. És així com es crearen vincles com els de 'germanes de camp' que rearticulen els vincles de parentiu (Butler, 2011), com veurem al capítol V, i com crearen també xarxes de suport que permetien una petita sensació de benestar tot i les condicions en què es trobaven: podien parlar de la seua vida passada, intercanviar receptes culinàries quan estaven famolenques, cantar cançons juntes, riure, i fins i tot compondre un obra de teatre (com veurem al capítol VI amb G. Tillion). Tots aquests gestos promovien la supervivència psicològica i social de les víctimes, de

manera que les feia preservar la consciència de la seua humanitat i un sentit d'identitat personal tot i els mecanismes de deshumanització que hem estat veient.

Donar testimoniatge del vincle social establert en un *Lager* és un mètode més de resistència; una resistència, la d'aquestes dones, que va partir de la comprensió de la dimensió activa de la vulnerabilitat com a generadora de capacitat d'agència. Això és: en tant que reconegueren la condició pròpia d'apertura al món i l'existència humana com intrínsecament relacional, entengueren que sols podrien sobreviure establint aquests vincles de suport mutu. En un context d'exclusió radical com són els camps de concentració i extermini, on es persegueix amb tota mena de mecanismes l'atomització de les víctimes, la despersonalització i el dany a l'autoimatge, la reivindicació que implica reprendre amb les companyes una vida en comú, on l'ajuda i el suport mutu, les relacions properes i afectives, continuen tenint espai, és una mena de resistència que inicialment podria semblar inesperada i que en molts dels estudis tradicionals sobre Auschwitz ha passat desapercibuda, però de la que donen compte pràcticament totes les supervivents dels camps.

Sembla, però, que aquestes xarxes de suport mutu que tenen per origen gestos de proximitat (i no altres elements més polítics o de partit, com veurem amb Mercedes Núñez i Jorge Semprún) només es donaren en els camps de dones. El que he tractat d'esbossar, i és la tesi fonamental en favor de la qual argumentaré al llarg del text, és una explicació d'aquest fet: *en el context en què Auschwitz es va donar com un esdeveniment que canviaria la història de l'ésser humà, la societat heteronormativa i patriarcal assignava els valors de cura, suport mutu i ajuda a l'estereotip de gènere femení, de manera que el reconeixement de la precarietats és més propera a les dones i facilita la creació de modes d'acció diferents dels que duen a terme els homes. Entre aquests modes d'acció destaca la capacitat d'establir relacions interpersonals que eren essencials per tal de sobreviure, físicament i com a subjecte.*

La relació entre el reconeixement de la vulnerabilitat i els modes feministes d'acció va ser tractada explícitament per Butler en "Corporeal vulnerability, coalition and street policy", on analitza l'exemple paradigmàtic de les mares de Plaza de Mayo en Buenos Aires. En aquest text, Butler subratlla la importància del



fet que “preserve the memory of the vulnerability of bodies requires a form of memorialization that must be repeated, and re-established over time and space” (Butler, 2012: 178).<sup>36</sup>

Les mares<sup>37</sup> es reuneixen des de fa més de quaranta anys tots els dijous davant de la Casa Rosada del govern argentí per protestar públicament per la desaparició dels seus fills durant l'última dictadura.<sup>38</sup> Van decidir unir-se i reclamar totes juntes, perquè saben que cadascuna per separat no tindria ressò: “Juntas podemos llegar a hacer algo, separadas nada” (Madres..., 2014: 54). Van entendre que el seu objectiu ja no era trobar el seu propi fill, sinó els de totes. No es tractava d'una lluita individual o personal, sinó que era i havia de ser col·lectiva. Aquesta lluita va atorgar sentit de comunitat i esperança a les dones que participaven, les feia sentir que no estaven soles i cada vegada que es reunien retrobaven l'alegria i el benestar de sentir-se part d'una reivindicació que les superava personalment però que les incloïa a totes en el seu dany:

Por eso siento tanto orgullo de haber estado con esas mujeres, te juro por Dios que lo más grande que me pasó en la vida después de haber parido a mis dos hijos fue estar con esas madres. Por el valor, por el coraje que tuvieron, por la dignidad, por la limpieza, por la pureza que tuvieron (Madres..., 2014: 63).

Aquestes manifestacions, que sempre van ser i segueixen sent pacífiques,<sup>39</sup> van començar sent il·legals i la seua organització era clandestina, però el que volien era recuperar l'espai públic perquè es coneguera la seua situació i els donaren alguna explicació de què havia succeït amb els seus fills. Van desafiar el règim dictatorial,

---

<sup>36</sup> Butler replega així la idea de Walter Benjamin de lliurar una batalla per la història dels oprimits per evitar que desaparega en l'oblit. Aquesta batalla cal lliurar-la socialment mantenint i transmetent la veu dels oprimits, dels emmudits, i això és el que vull fer donant veu a les víctimes de situacions extremes de dany, i també el que feren i fan les Mares de Plaza de Mayo des de 1977.

<sup>37</sup> “Fuimos las mujeres porque los maridos... es peligroso” (Madres de Plaza de Mayo, 2014: 53).

<sup>38</sup> Actualment, a causa de la crisi sanitària, la protesta pública es continua duent a terme tots els dijous però per via telemàtica.

<sup>39</sup> “Siempre dentro de los cánones no violentos, nunca se nos pasó por la cabeza enfrentar al enemigo con las mismas armas que usaba, siempre dentro de parámetros pacíficos. El riesgo era el mismo, el enemigo era el mismo. Pero dio otro resultado que no se esperaba, será porque se usó otro método que no era el usual en luchas sociales y políticas, otra forma de enfrentar el problema. Pero costoso era” (Madres..., 2014: 84).

no sense conseqüències ni por, pel fet que moltes d'elles també van ser segrestades i amenaçades per la policia. La seua era una protesta contra la brutalitat i per tal que es fera justícia, i actualment continua sent un reclam de fer justícia contra tots els que participaren d'aquestes tortures i assassinats, i contra l'oblit.

Suffering, memorialisation and political resistance mark that ongoing and periodic public demonstration, and yet, it is also a demonstration that claimed public space when it was forbidden, and claims it still, maintaining it as a political right (Butler, 2012: 179).

La receptivitat a la narració del que ha succeït és també funció i efecte de la vulnerabilitat, diu Butler. Implica ser receptius a una història que un altre cos ha sofert o està sofrint en l'actualitat, de manera que es tractaria d'una empatia que es deriva d'una apertura a altres cossos, d'una apertura als altres, estiguen presents o només narrats, sent així una empatia a través del temps. Aquesta és una altra forma d'entendre que els cossos no són unitats tancades o estanques en un espai i un temps, sinó que mitjançant la receptivitat podem entendre el cos com un espai on es poden transmetre els records dels altres, convertint-se així en “a point of transfer (and transitivity) in which your history becomes mine, or where your history passes through mine” (Butler, 2012: 181).

És gràcies a la interconnexió entre els diferents individus com es pot transmetre la memòria mitjançant la transivitat del record. És aquesta la forma que tenim aquells que no fórem testimonis directes de donar compte dels fets que ocorregueren en el passat i que corren el perill de perdre's en l'oblit. És clar que aquest tipus de transmissió mai no podrà ser del mateix tipus que el testimoniatge de les víctimes, però la interdependència que ens constitueix en tant que éssers humans permet que el nostre cos, la nostra veu, siga vehicle dels records que ens constitueixen com el que som actualment.

L'escolta atenta de l'altre,<sup>40</sup> doncs, és essencial perquè la interpel·lació afectiva que busca dur a terme el relat del que va viure la víctima siga efectiva. La

---

<sup>40</sup> “I el testimoniatge, quan l'antic deportat sap que, si no és comprés, almenys sí veritablement escoltat, li ret la seua dignitat, en la mateixa mesura en què la seua identitat ha estat humiliada: aquella d'antic deportat o del que ha fugit dels guetos” (Wieviorka, 2013: 161).

intervenció ètica i política del relat del supervivent només és possible si la societat en què es realitza tal acte de parla es fa càrrec de la història que està ficant al seu abast des del dolor més íntim. És per això que, de vegades, s'ha interpretat el testimoniatge com una 'donació'; una donació, però, que necessita ser acollida per a poder funcionar com a tal. Aquesta escolta atenta del que ens vol transmetre la víctima requereix fer atenció no només a què diu sinó a com es diu, a la tensió que habita el seu cos mentre rememora els fets i, sobretot, involucra una disposició d'apertura afectiva cap a la víctima. Sols mitjançant l'apertura podrem copsar les distintes maneres de dir i de mirar dels diferents supervivents i atendre a la singularitat de les seues experiències personals.

## **5. El camí que farem**

Una vegada introduïdes algunes de les qüestions que planteja el testimoniatge i la relació que guarden amb els estereotips de gènere i amb els marcs normatius dominants, ens aproparem a diferents veus que testimonien l'experiència del dany que van viure als sistemes concentracionaris. I ho farem inicialment a partir d'un concepte fonamental, íntimament vinculat al de relacionalitat que hem vist: la pèrdua de confiança en el món. Aquest és proposat per Jean Améry per donar compte de l'experiència de la víctima de la tortura. Com anirem veient amb més detall, Améry explica que la víctima de la tortura perd la confiança en el món des del primer colp que rep i que no és auxiliat per cap pròxim. Al llarg dels diferents capítols tractaré de mostrar que aquesta pèrdua no se segueix necessàriament de la tortura, sinó que hi ha molts altres elements que el duen a afirmar-la: l'expulsió de la pàtria i la llengua materna, la seua dificultat per a establir vincles d'amistat profunds o per formar part d'una xarxa de suport, i la seua autoimatge com a intel·lectual, que va impedir que les referències espirituals que evocava al camp continuaren tenint ressonàncies profundes per a ell.

Per a dur a terme aquesta anàlisi, el primer que veurem al capítol II és la relació que s'estableix entre els vincles interpersonals i l'estructura del dany arran del testimoniatge de tres supervivents dels camps de concentració i extermini nazi:

Marceline Loridan-Ivens, Jean Améry i Jorge Semprún. Aquest capítol té dos vessants: 1) analitzar el concepte de pèrdua de confiança en el món que Améry presenta com una conseqüència de la tortura, i 2) mostrar, amb Semprún, que aquesta pèrdua no se segueix necessàriament de la tortura, i amb Loridan-Ivens que tampoc se segueix de l'experiència radical del dany. Malgrat les diferències, defensaré que tant Améry com Semprún i Loridan-Ivens mantenen un supòsit metafísic compartit que reconeix la interdependència dels individus, la rellevància dels altres en la nostra relació amb el món i en la nostra pròpia construcció com a subjectes. Aquestes experiències radicals del dany ens possibiliten veure més clarament com som de dependents dels vincles amb els altres per poder habitar el món com una llar. La nostra relació amb el món està mediatitzada per les nostres relacions de solidaritat i fraternitat, de manera que si no formem part d'una comunitat moral, ens trobem aïllats o desvinculats de la resta, no podem sentir el món com una llar. I sentir-lo d'aquesta manera és una necessitat de l'ànima, concepte central del capítol següent.

En el capítol III presentaré l'amistat com una necessitat de l'ànima (concepte que prenc de Simone Weil) pel fet que no tenir aquest tipus de vincle amb un altre converteix a l'individu en un mort en vida. Les veus que prendran protagonisme ací seran les de Jean Améry, Nora Strejilevich i Ruth Klüger, per estudiar, arran les seues experiències, com és de profunda la ferida que deixa en l'ànima no poder cobrir algunes de les seues necessitats fonamentals. Veurem així que és senzill que trontolle la confiança en el món d'un individu que ha perdut les seues arrels i es veu exiliat, sense pàtria i sense llengua materna, i com els vincles interpersonals possibiliten crear un espai habitable tot i que la ferida roman indeleble a les víctimes del dany. Subratllaré així la rellevància de l'amistat i els vincles interpersonals per a l'ànima humana, rellevància que es fa especialment palesa quan estem ferits o en una situació de necessitat.

D'altra banda, tot i que íntimament relacionat amb l'anterior, tractaré de mostrar que l'element essencial que du a Améry a afirmar la pèrdua de confiança en el món és que ningú l'auxiliara, que ningú complira amb l'expectativa d'ajuda que acompanya l'experiència del dany. És per això que defensaré la rellevància de

sentir-se part d'un nosaltres, siga aquest fruit d'un vincle d'amistat fort o de pertànyer a una xarxa de suport, perquè això fa que la víctima reconega la seua vida com digna de ser viscuda, pel fet que és considerada valuosa per a algú més enllà de l'individu mateix. Introduiré aquestes dues formes de rearticulació del nosaltres de la mà de Strejilevich i Klüger per desenvolupar-les amb més deteniment als capítols següents. Amb Strejilevich veurem com crea una xarxa de suport basada en la memòria, la lluita política i el testimoniatge, xarxes que elaboraré en el capítol V, on analitzaré també la rearticulació dels vincles de parentiu dels que parla Klüger. En el capítol IV, en canvi, estudiaré la rellevància de l'amistat com a acte de resistència, la força que té el vincle amistós del qual va donar compte Klüger perquè l'individu torne a sentir-se com un subjecte que té una vida valuosa per viure i per la qual paga la pena lluitar.

La tesi a favor de la qual argumentaré al capítol IV és, doncs, que els vincles interpersonals com són l'amistat i la cura dels companys són actes de resistència en dos sentits: 1) permeten una reivindicació de la humanitat dels individus que en formen part i això els facilita rebutjar, o almenys minvar la rellevància que té en el seu dia a dia la deshumanització i despersonalització que buscaven explícitament els victimaris dels *Lager*, i 2) faciliten sostenir-se en l'interés de lluitar per sobreviure.

Per elaborar aquesta tesi, introduiré el concepte de relacionalitat de Judith Butler i el de virtut quotidiana de la cura de Tzvetan Todorov, tot subratllant la seua relació amb la idea d'amistat i amb la reivindicació de la pròpia humanitat. A continuació, estudiaré el testimoniatge de dos supervivents que destaquen explícitament el fet que els vincles amistosos els van facilitar la supervivència al *Lager*: Primo Levi i Margarete Buber-Neumann. Conclouré afirmant que la rearticulació de l'amistat que es dóna entre els qui es troben en el límit del marc normatiu dominant pot ser de vegades més autèntica, més poderosa i profunda que la que es dóna al si del propi marc.

Al capítol V estudiaré els altres modes de relacionalitat que destaquen Strejilevich i Klüger: les xarxes de suport que tenen un origen polític o afectiu i la rearticulació dels vincles de parentiu. Per il·luminar a què fan referència aquests

conceptes, iniciaré el capítol amb una aproximació al pensament de Butler i després veurem l'experiència de tres supervivents dels *Lager* nazis: Mercedes Núñez Targa, Jorge Semprún i Charlotte Delbo. Amb Núñez veurem com es creen xarxes que tenen el seu origen en la ideologia política i en la necessitat comuna de continuar amb el projecte antifeixista. Amb Semprún estudiarem el fet que allò que guia totes les relacions interpersonals que estableix està per damunt d'ell mateix i dels companys: el Partit Comunista. Per últim, amb Delbo veurem la creació de xarxes de suport basades en el concepte d'amistat, rearticulant el vincle de colla d'amics, que atén a la particularitat de cada companya concreta, sense deixar de ser un grup.

Aquestes xarxes tenen el seu origen en el reconeixement de la vulnerabilitat comuna, en la necessitat del suport mutu per sortir-se'n de la situació en què es troben i en la rellevància que té la mirada de l'altre que, especialment en aquest context, ens segueix interpel·lant. En un context límit, la interpel·lació de l'altre és més forta perquè, quan tot al teu voltant està creat per deshumanitzar-te, la cerca del gest amistós d'un company, d'una mirada compassiva, es torna un imperatiu per al deportat. Sense aquesta mirada i el suport que possibilita, l'individu es troba condemnat a ser un objecte, cau pel pendent al fons de la deshumanització i això li fa perdre la confiança en el món, confiança que sembla necessària per a poder sobreviure i per a poder viure després de l'alliberament.

Les consideracions dels capítols II-V em duran a concloure que *el concepte de pèrdua de confiança en el món que proposa Améry per donar compte de què succeeix a les víctimes del dany no respon només a la tortura, sinó que es comprén millor si es tenen en compte altres elements de la seua vida com són la pèrdua de la llengua i la pàtria, que defensaré com a necessitats fonamentals de l'ànima, l'amistat o la creació de vincles afectius interpersonals, relacions que analitzaré com essencials per a la supervivència i la reivindicació de la humanitat pròpia i de l'altre que tenim davant.*

En el sisé capítol tractaré de mostrar la rellevància dels vincles afectius per tal que les referències poètiques i espirituals continuen sent valuoses per a l'individu dintre dels *Lager* i perquè recorde les seues arrels, no perdent així tot vincle amb qui era abans de la deportació. Començaré analitzant l'aïllament

d'Améry a Auschwitz i com aquest li impedeix gaudir de les referències espirituals que l'assalten quotidianament i que abans l'ajudaven a entendre el món. Podem entendre el seu aïllament a partir de la seua autoimatge d'intel·lectual i de com el fa sentir-se diferent de la resta de deportats, motiu pel qual és incapaç de trobar cap company afí per compartir aquestes referències espirituals que són fonamentals per a la seua concepció del món. Per veure com és de rellevant trobar algun company amb qui compartir aquestes referències recorrerem al testimoni de Primo Levi, Nico Rost i Germaine Tillion. L'intercanvi intel·lectual, ja fóra recitant poesia, amb conversacions literàries amb els companys o creant una obra còmica de teatre, va ajudar a aquests deportats a mantenir activa la ment, crear un vincle fort amb altres i no perdre la seua autoimatge, quelcom que els ajudava a restablir el vincle amb la seua identitat, fugir d'alguna manera del dia a dia en què es trobaven immersos i idear projectes comuns per al futur.

Finalment, conclouré reflexionant sobre les condicions de vida dels qui sobrevisqueren a experiències límit del dany per negar la imatge estereotipada de la calma després de la tempesta, perquè no dóna compte de l'experiència d'aquests supervivents. La seua reincorporació a la vida després de l'alliberament va ser molt difícil, pel fet que la seua ferida és indeleble. Però tal ferida pareix que no va ser definitiva per a aquells que aconseguiren establir vincles interpersonals perquè continuaren confiant en l'expectativa d'ajuda, element essencial de la confiança en el món que permet veure el món com un espai habitable en què sentir-se com a casa.

## II. L'EXPERIÈNCIA DEL DANY I L'AMISTAT

No ens era possible, ni tampoc ho vam voler, ser illes; els justos que hi havia entre nosaltres, ni més ni menys nombrosos que en qualsevol altre grup humà, van sentir remordiments, vergonya, dolor, per la culpa que altres i no ells havien comés, i en què es van sentir implicats, perquè sentien que tot allò que havia passat al seu voltant, i en presència seua, i en ells, era irrevocable.<sup>41</sup>

Primo Levi, *I sommersi e i salvati*

En aquest capítol analitzaré la relació entre els vincles interpersonals i l'estructura del dany arran del testimoni de tres supervivents dels camps de concentració i extermini nazi: Marceline Loridan-Ivens, Jean Améry i Jorge Semprún. Primerament, mostraré la importància que va tindre per a Loridan-Ivens la creació de forts vincles d'amistat i estima amb les seues companyes per poder afrontar les situacions quotidianes de dany que tenien lloc a Birkenau i després de l'alliberament. A continuació, analitzaré l'experiència de la tortura soferta i descrita per Améry, tortura que va provocar en ell una pèrdua de confiança en el món que el va fer incapaç de tornar a habitar-lo com una llar; pèrdua que ell presenta no com a quelcom personal, sinó com una conseqüència inevitable per a la víctima de la tortura. Per veure si aquesta pèrdua de confiança en el món és inevitable, veurem l'anàlisi que fa Elaine Scarry de l'estructura de la tortura, que pren com a cas paradigmàtic de l'experiència del dany.

---

<sup>41</sup> “Non ci era possibile, né abbiamo voluto, essere isole; i giusti fra noi, non più né meno numerosi che in qualsiasi altro gruppo umano, hanno provato rimorso, vergogna, dolore insomma, per la colpa che altri e non loro avevano commessa, ed in cui si sono sentiti coinvolti, perché sentivano che quanto era avvenuto intorno a loro, ed in loro presenza, e in loro, era irrevocabile” (Levi, 1991: 63).



Així veurem que la pèrdua de confiança en el món d'Améry no és només una conseqüència de la tortura, sinó que té a veure amb la pèrdua de la pàtria, la llengua materna i la seua dificultat per establir vincles dintre del *Lager*. Per veure una resposta diferent davant l'experiència de la tortura, estudiarem com i des d'on narra Semprún la seua vivència de la tortura i com va ser d'important per a ell la fraternitat, els vincles amb els seus companys de lluita, en els intersticis d'aquesta.

Finalment, defensaré que, tot i la discrepància de la resposta davant de l'experiència del dany que es pot trobar en els seus testimoniatges, els tres supervivents reconeixen l'íntima relació que s'estableix entre els vincles interpersonals i la confiança necessària per a sentir-se com a casa al món. Aquest reconeixement està relacionat amb el concepte d'interdependència de Butler que hem vist a la introducció. Som interdependents, els altres són fonamentals en la nostra relació amb el món, i les experiències radicals del dany ens donen l'oportunitat de veure amb més claredat com són de rellevants aquests vincles i com som de dependents d'ells per poder habitar el món com una llar.

### **1. “Ara sé que eren família meua, més que la meua pròpia família” (M. Loridan-Ivens)**

Marceline Loridan-Ivens va ser deportada a Birkenau amb el seu pare quan tenia només quinze anys. El seu testimoniatge es va fer públic per primera vegada en *Chronique d'un été* (Rouch, J. i Morin, E., 1961), obra documental en què els directors volien recollir el dia a dia de París. En aquesta pel·lícula, Loridan-Ivens es lleva la cuirassa que la protegia del passat; conta a la càmera part de la seua història i té un monòleg on reviu els primers moments de la seua deportació i la mort del seu pare als *Lager*. Després d'aquesta intervenció hi ha un llarg silenci testimonial fins a 2003, any en què dirigeix una pel·lícula narrant el seu retorn a Birkenau quasi seixanta anys després de l'alliberament.<sup>42</sup> És aleshores quan

---

<sup>42</sup> Va ser en 1991 quan va retornar a Birkenau en ocasió d'un festival de cinema a Varsòvia al que va ser convidada. Va tardar més de deu anys en dur a terme aquest projecte, que es va fer públic en 2003.

decideix fer públics els seus records de manera sistemàtica i escriu tres llibres autobiogràfics: *Ma vie balagan* (2008), *Et tu n'es pas revenu* (2014) i *L'amour après* (2018).

En aquests textos, Loridan-Ivens no està interessada en repetir els cops, el terror constant, els sofriments, els càstigs que rebien ni com eren tractades per aquells que tenien per objectiu deshumanitzar-les abans de desfer-se d'aquelles que no eren útils per al treball. Ella vol parlar també al seu lector «du bonheur des camps» (Loridan-Ivens, 2008: 110). Potser aquest canvi de terç sorprén el receptor de l'obra. Tot seguint l'exemple de Kertész (2006: 262-263), Loridan-Ivens vol parlar al lector de la possibilitat de moments puntuals de felicitat fins i tot dintre d'aquest context extrem de dany, d'aquest infern a la terra:

Quan no érem colpejades, quan podíem descansar, quan parlàvem amb una companya, quan un dia la sopa estava millor... La felicitat de retrobar a mon pare, de veure'l viu. O de furtar un *kübel* de sopa davant mateix de l'SS, quina felicitat, que et foten. Les rajoles apilades per les meues companyes per evitar-me de ser a primera fila a causa de la meua estatura [...] Una dona que no conec de res, que em deixa una jaqueta perquè estava tremolant de fred. Una altra que em dóna la mà. [...] Tots aquests instants hom pot dir que són de felicitat.<sup>43</sup>

És en aquests actes on Loridan-Ivens troba allò que vol destacar respecte dels camps d'extermini, allò que també cal contar: els gestos de cura, d'amistat, de proximitat, de revolta enfront dels SS per aconseguir alguna cosa que compartir amb les companyes, donar la mà per ajudar a sobreviure a qui tens a prop, etc. És sobre aquest rerefons que Loridan-Ivens destaca la rearticulació de les relacions de parentiu<sup>44</sup> a Birkenau, relacions que tracten de recrear la seguretat i l'ajuda mútua

---

<sup>43</sup> « Quand nous n'étions pas battues, quand nous pouvions nous reposer, quand nous parlions avec une copine, quand un jour la soupe était meilleure... Le bonheur de rencontrer mon père, de le voir vivant. Ou de voler un *kübel* de soupe à la barbe des SS, quel bonheur, je t'emmerde. Les briques empilées par mes copines pour m'éviter d'être au premier rang à cause de ma taille. [...] Une femme que je ne connais pas, qui m'apporte une veste parce que je tremblais de froid... Une autre qui me tend la main [...] Tous ces instants, on peut dire que c'est du bonheur » (Loridan-Ivens, 2008 : 110-111).

<sup>44</sup> Aquest concepte de rearticulació de les relacions de parentiu el proposa Butler en *Bodies that matter* (2011: 81-99). L'analitzaré més detingudament al capítol V.

que implica la llar, arribant a dir que les seues companyes eren “més que la meua pròpia família” (Loridan-Ivens, 2014: 39). La forma en què les deportades decideixen oposar-se a aquells que volen deshumanitzar-les és fent el contrari: humanitzant les relacions que s'estableixen entre elles, tractant-se com germanes que han d'oferir sempre la mà a les altres per poder sobreviure totes juntes.

Així, la imatge que Loridan-Ivens ens vol fer arribar dels camps és ben diferent de la que ha transmés la lectura tradicional fruit de la historiografia androcèntrica que he esmentat anteriorment. Els camps de concentració i d'extermini nazis mostren que l'home és un llop per a l'home, avisen des d'aquest punt de vista, i serien, per tant, una constatació de què cada individu faria el que fóra necessari per a sobreviure, posant en joc la vida dels altres. Aquesta imatge que mostra uns individus deshumanitzats per complet, on tothom està sol a la seua lluita per la supervivència i és capaç de qualsevol cosa per un tros de pa, entra en conflicte amb part d'allò que llegim en Loridan-Ivens:

Jo dic que és allí on vaig ser més estimada. O que jo vaig tindre el sentiment de ser-ho. Ser estimada per les companyes, entre aquella violència terrorífica que expressàvem totes, que manifestàvem de diferents formes, empenyent les altres a sobreviure... Hi havia malgrat tot, per moments, enmig de tantes crueltats, gestos d'humanitat d'una potència tal que s'imprimien a l'interior mateix del nostre cos. Era la situació extrema que vivíem, sense dubte, la que conferia una força tal a l'amor.<sup>45</sup>

Ara bé, aquests instants de felicitat que podien arribar a tenir lloc en un context així no neguen l'horror, sinó que són més aviat dues cares de la mateixa moneda i mostren la complexitat de l'ànima humana. No devem oblidar el que va expressar Levi: “pietat i brutalitat poden coexistir, en el mateix individu i en el mateix

---

<sup>45</sup> « Je dis que c'est là-bas que j'ai été le plus aimée. Ou que j'ai eu le sentiment de l'être. Être aimée par des copines, dans cette violence terrifiante que nous exprimions toutes, que nous manifestations de différentes façons, en poussant les autres pour survivre... Il y avait malgré tout, par moments, au milieu de tant de cruautés, des gestes d'humanité d'une telle puissance qu'ils s'imprimaient à l'intérieur de notre corps même. C'est la situation extrême que nous vivions, sans doute, qui leur conférait une telle force d'amour » (Loridan-Ivens, 2008 : 111-112).

moment, contra tota lògica” (Levi, 2011: 430).<sup>46</sup> Però allò que voldria destacar per veure com es relacionen l’experiència radical del dany i l’amistat en Loridan-Ivens és la importància que tingueren tant dintre del camp com per a la vida després de sobreviure els vincles que establiren al *Lager*, és a dir, l’amistat profunda i l’ajuda que, en moments determinats, feien aflorar sentiments propis de la llar, com són la felicitat o l’alegria. Aquests vincles afavoriren, d’alguna manera, la supervivència dintre dels camps i, podríem dir que també després de l’alliberament. En aquest darrer sentit, són d’especial rellevància els reencontres posteriors, les cridades telefòniques i les cartes intercanviades entre els supervivents, tal com es pot constatar, per exemple, al llibre *Il m’appelait Pikolo*, on Jean Samuel fa un repàs de la seua amistat amb Levi, que va durar fins a la mort d’aquest.

De la mateixa manera que els gestos propers possibilitaven un instant de felicitat fins i tot als camps, els gestos que no es van produir, aquells que no tingueren lloc i que d’alguna manera negaven la solidaritat entre companyes, obriren ferides que acompanyaren a les supervivents fins als seus últims dies. Un cas concret d’açò el podem veure en la negativa de Loridan-Ivens a dir que Françoise era la seua germana quan una superior li va demanar el seu número de sèrie i Françoise li va pregar que diguera que eren família per poder acompanyar-la si la traslladaven a un *Kommando* de treball millor. Loridan-Ivens no ho va dir, i això la va dur a tindre malsons amb Françoise al llarg de tota la seua vida perquè ella no va sobreviure. Aquesta ferida és tan profunda per a la supervivent que no pot deixar de sentir-se culpable, tot i que les altres supervivents tractaren de fer-li entendre que s’havia culpabilitzat per la tristesa de la seua mort, però que la seua negativa a dir que eren germanes i la mort de Françoise no tenen cap mena de vinculació.

Aquestes relacions interpersonals que van nàixer dintre dels camps es van mantenir després de l’alliberament, i van ser molt importants des del moment de l’alliberament mateix de Birkenau, que no va ser com les internes havien imaginat. La incomprensió i el rebuig al qual es va veure sotmesa Loridan-Ivens per part de

---

<sup>46</sup> “Pietà e brutalità possono coesistere, nello stesso individuo e nello stesso momento, contro ogni logica” (Levi, 1991: 40).

la seua família i de la societat en tornar a la llar la portaren a preguntar-se si havia pagat la pena sobreviure. Al seu retorn, sent un aïllament absolut perquè ha sigut separada de les seues companyes, a les que estava completament unida al *Lager*:

El que jo hauria volgut al meu retorn era que em tractaren com a les òrfenes que estaven al sanatori, encara juntes. Pensava en elles. En les meues companyes, tant en les mortes com en les que havien retornat, érem una banda, estàvem unides enfront del sofriment, mai m'he sentit tan volguda com en aquell lloc. Ara sé que eren família meua, més que la meua pròpia família.<sup>47</sup>

En aquest retorn a la llar on l'absència del seu pare va ser crucial per al desmembrament de la família, Loridan-Ivens desitjava tornar amb les seues companyes amb les quals havia aconseguit crear una llar, una família nova, dintre d'un context protagonitzat principalment pel dany i la crueltat en les seues formes més variades. El seu retorn no va resultar gens fàcil i menys en un context en què el pare no havia tornat a la llar, i ella sentia que havia usurpat el seu lloc, que l'havia suplantat, i a més d'una forma condemnable, atès que per a la família el pare era més valuós que no pas ella.

La llar es va convertir per a Loridan-Ivens en una vida d'absències i silencis on mancava l'únic que podria haver-la comprés perquè ell també havia passat pel camp. El pare desaparegut era l'únic a casa amb qui vertaderament podria haver parlat i compartit, i així junts donar forma a les seues experiències passades de forma narrativa, tractant d'incorporar-les a la vida futura. Però en la situació en què es va trobar Loridan-Ivens, sense aquesta figura que hauria sigut essencial, es trobava sola, incompresa i exclosa d'una societat que li demanava silenciar els seus records i oblidar. Va arribar a sentir-se presonera d'ella mateixa, dels seus propis records i pensaments, perquè no podia donar-los forma davant de ningú, no podia comunicar-se vertaderament amb els altres. Se sentia fora de lloc, allunyada de les seues companyes i sense un pare amb qui compartir els records.

---

<sup>47</sup> « Ce que j'aurais voulu à mon retour, c'est qu'on me traite comme les orphelines. Elles étaient en sanatorium, elles étaient ensemble encore et je pensais à elles. A mes copines, à celles qui étaient mortes comme à celles qui étaient revenues, nous étions une bande, unies face à la souffrance, jamais je ne me suis sentie autant aimée que là-bas. Je sais maintenant qu'elles étaient ma famille, plus que ma famille » (Loridan-Ivens, 2014 : 39). La traducció del text de Loridan-Ivens és meua.

A més, la seua condició de dona va agreujar la situació amb imposicions socials pròpies de l'època. Sa mare sols estava interessada a saber si havia sigut violada per veure si encara estava en condicions de casar-la. Després de la guerra hi va haver un gran interès per part dels jueus per reconstruir la seua comunitat amb casaments que tingueren descendència. Volien omplir el buit que la tragèdia d'Auschwitz havia creat passant pàgina i eixamplant de nou la comunitat:

Mamà no va tardar a preguntar-me en veu baixa si m'havien violat. Encara era pura? Apta per al matrimoni? Eixa era la qüestió. En aquell moment la vaig detestar. No havia comprés res. No érem dones ni homes en aquell lloc. Érem la maleïda raça jueva, *Stücke*, bèsties pestilents. Sols ens despullaven per determinar el moment d'entregar-nos a la mort.<sup>48</sup>

Açò no es corresponia amb el que Loridan-Ivens esperava de la seua vida després de passar tretze mesos als *Lager*. L'horror de la maternitat a Birkenau va quedar gravada per sempre al seu cos i es va negar a tenir fills. A més, aquesta incomprensió radical del que succeïa als camps nazis i la negativa de pràcticament tota la seua família a escoltar-la (només la seua germana menuda es va interessar pel que li havia ocorregut durant aquell temps), la pressió perquè es recuperara ràpidament i tornara a la 'normalitat', la van dur a realitzar dos intents de suïcidi. Va estar internada en un sanatori, però van ser de nou les relacions interpersonals les que li van ajudar a continuar endavant. A *L'amour après* explica que va ser entre els supervivents on va començar a buscar l'amor i entre noies perdudes com ella (Loridan-Ivens, 2018: 59) on va buscar l'amistat, la protecció o, almenys, l'escolta

---

<sup>48</sup> « Très vite, Maman m'a demandé à voix basse si j'avais été violée. Étais-je encore pure ? Bonne à marier ? C'était ça sa question. Cette fois je lui en ai voulu. Elle n'avait rien compris. Nous n'étions plus des femmes, plus des hommes, là-bas. Nous étions la sale race juive, des *Stücke*, des bêtes puantes. Ils ne nous mettaient nues que pour déterminer le moment de notre mise à mort » (Loridan-Ivens, 2014 : 41).

En aquest text, l'autora dóna a entendre que no hi havia violacions als camps. Ja hem vist al capítol introductor que això no és cert, tot i que les violacions d'SS cap a dones jueves que semblaria ser allò del que parla Loridan-Ivens no era comú, perquè estaven penades per la legislació nazi. Val a dir, però, que la pròpia Loridan-Ivens va ser víctima d'un intent de violació per part d'un militar francès el dia en què l'arrestaren a la seua pròpia casa (Loridan-Ivens, 2008: 79), esdeveniment pel qual va haver de testimoniar anys després davant d'un tribunal que va condemnar a mort a aquest militar francès.

dels altres, tan necessària després d'haver viscut aquestes experiències. Però dites relacions interpersonals sembla que no tenien la força d'aquelles viscudes a les condicions extremes de Birkenau, de les que diu guardar per sempre una certa nostàlgia (Loridan-Ivens, 2018: 226), sinó que es tractava més bé d'unir les seues solituds, de sentir-se acompanyat però d'una manera menys profunda, menys radical, sabent que cadascuna ha de fer front com li siga possible a la seua pròpia ferida.

Durant els primers anys després de l'alliberament, Loridan-Ivens va tractar d'allunyar-se de Birkenau. No va parlar sobre els camps i les dificultats del retorn, excepte a la pel·lícula documental que hem comentat: *Chronique d'un été*, on preguntant a la gent si eren feliços, es va fer la pregunta a ella mateixa i es va llevar davant la càmera la cuirassa que s'havia construït als camps. Però, amb el temps, va canviar d'actitud i va començar un camí que la va dur a desfer-se de la cuirassa que la protegia de si mateixa i de la resta, del passat i de tot allò que la turmentava: les xemeneies, els trens, les dutxes...

Quan hom ha sofert molt, hom esdevé dur. Dur com la pedra. Per tornar a començar a viure, cal prendre consciència d'aquesta duresa, combatre-la. Però la duresa és més fàcil. Pot durar molt de temps i ser terrorífica. Per als altres i per a hom mateix. És un camí. Recorrent el camí, hom adquireix més lucidesa sobre ell mateix, sobre el món, i més generositat. Hom aprén a donar i a rebre.<sup>49</sup>

Aquest dur camí d'autoconeixement el va emprendre Loridan-Ivens amb el seu segon marit, el cineasta Joris Ivens. Gràcies a ell va sentir que havia trobat el seu lloc al món mitjançant la lluita política a partir de la gravació de pel·lícules documentals amb les quals pretenien denunciar els horrors contemporanis, ficant-se del costat de la població més castigada per les injustícies socials i econòmiques. Així, Loridan-Ivens va començar el seu camí d'autoconeixement, que trobaria el seu punt àlgid amb la gravació en 2003 de la pel·lícula sobre Birkenau: *La petite*

---

<sup>49</sup> « Quand on a beaucoup souffert, on devient dur. Dur comme de la pierre. Pour recommencer à vivre, il faut prendre conscience de cette dureté, la combattre. Mais la dureté est plus facile. Elle peut durer longtemps et être terrifiante. Pour les autres et pour soi-même. C'est un chemin. En parcourant le chemin, on acquiert plus de lucidité sur soi, sur le monde, et plus de générosité. On apprend à donner et à recevoir » (Loridan-Ivens, 2014 :15).

*prairie aux bouleaux*, nom que tradueix al francès el que significa la paraula Birkenau en polonès: la petita pradera dels bedolls. Aquesta és l'única pel·lícula, fins on sé, dirigida per una supervivent narrant la seua pròpia experiència de retorn al lloc de la tragèdia dècades després. És d'una complexitat i sensibilitat exquisides, que duu a l'espectador a sentir-se molt proper a la protagonista, a la que desitjaria poder acompanyar durant aquest dur camí que està recurrent de nou.

L'esforç de Loridan-Ivens per autoconèixer-se i guanyar en lucidesa i generositat cap als altres, la va dur a comprendre que la ferida que va provocar en ella el seu pas pels camps de concentració i extermini nazis (camps que formaren part de la seua educació;<sup>50</sup> al cap i a la fi, només tenia quinze anys quan va ser deportada) era incurable, l'acompanyaria fins al final dels seus dies. El fet essencial és, aleshores, aprendre a viure amb ella i a veure el món des d'aquesta ferida. Aquest aprenentatge vital la va dur a entendre el món des del reconeixement de la pròpia vulnerabilitat, la importància dels afectes i les relacions de proximitat, i a incorporar en la seua mirada la sensibilitat cap als altres i cap a les ferides que també la resta poden tenir.

## **2. “Qui ha sofert la tortura, ja no pot sentir el món com la seua llar” (J. Améry)**

En aquest segon apartat, analitzaré com l'experiència de la tortura va dur a Améry a afirmar la impossibilitat de tornar a sentir el món com una llar. Per a això, recurriré a l'assaig titulat “La tortura”, recollit a *Jenseits von Schuld und Sühne*. En aquest, Améry afirma que la tortura “és l'esdeveniment més atroç que un ésser humà pot conservar en el seu interior”.<sup>51</sup> No és trivial que utilitze el verb ‘conservar’ (*bewahren*), ja que Améry entén que la tortura i la condició de víctima que du emparellada és indeleble: acompanyarà per sempre a l'individu que aconseguisca sobreviure a ella. És en aquest context que Améry introdueix el concepte de

---

<sup>50</sup> “Allà jo estava famolenta, abatuda, morta de sed, prima. Però és allà on m'he educat”. « *Là-bas, j'étais affamée, battue, assoiffée, maigre. Mais c'est là-bas que je me suis éduquée* » (Loridan-Ivens, 2014 : 12).

<sup>51</sup> “Die Tortur ist das fürchterlichste Ereignis, das ein Mensch in sich bewahren kann“ (Améry, 1966: 42).



confiança en el món per donar compte de què succeeix a l'individu que és víctima de la tortura i per què no pot tornar a sentir-se com a casa en el món.

Aquesta confiança inclou alguns dels elements que formen part de la nostra forma d'habitar el món i que quotidianament no fiquem en dubte. Per exemple, la creença en el principi de causalitat o en la validesa de les inferències inductives. Però allò que interessa destacar a Améry, i també a nosaltres en aquest text, és que habitem el món des de la certesa que aquells amb els que convisc, els meus pròxims, els qui comparteixen una pàtria i una llengua,<sup>52</sup> cuidaran de mi o almenys em respectaran i no sobrepassaran les fronteres del meu cos; fronteres que, amb l'experiència del dany, es revelen com equivalents a les fronteres del meu jo. Tot el jo, mentre està sofrint dolor, es redueix al cos, com veurem amb més deteniment amb Scarry i la seua anàlisi de la tortura. De manera que qualsevol agressió física posa en qüestió aquesta confiança, la fa trontollar: “si he de conservar la confiança, sols puc sentir sobre la pell allò que *vull* sentir”.<sup>53</sup>

La confiança en el món té un segon component, a més: l'expectativa d'ajuda. Aquesta expectativa s'experimenta al mateix temps que el dany físic, pel fet que tracta de compensar-lo: quan hom ens agradeix, des de menuts confiem en què hi haurà alguna altra persona que ens ajudarà, ens consolarà en el nostre dany, i això d'alguna manera minimitza la seua profunditat. Però “quan no és possible esperar cap ajuda, la violació corporal perpetrada per l'altre es torna una forma consumada d'aniquilació total de l'existència”.<sup>54</sup>

Durant la tortura, Améry va sentir com es trencava també aquesta segona expectativa i, a conseqüència d'aquesta constatació, afirma haver perdut la confiança en el pròxim. La víctima sent que ja no hi ha ningú amb qui poder establir vincles afectius interpersonals, vincles fraterns, perquè aquells que eren els seus pròxims, aquells en qui confiava, s'han convertit en enemics. El món social queda així invertit per a la víctima: l'expectativa d'ajuda ja no forma part de la seua forma

---

<sup>52</sup> Ambdós elements són fonamentals per a Améry, com veurem més endavant.

<sup>53</sup> “[...] auf ihr darf ich, wenn ich Vertrauen haben soll, nur zu spüren bekommen, was ich spüren will” (Améry, 1966: 52).

<sup>54</sup> “Es wird schließlich die körperliche Überwältigung durch den anderen dann vollends ein existentieller Vernichtungsvollzug, wenn keine Hilfe zu erwarten ist” (Améry, 1966: 52).

d'habitar el món perquè ha resultat inoperant en el dany més profund que ha sofert, i amb ella s'ha esfondrat també la possibilitat de la creació d'un vincle posterior a l'ofensa que possibilitaria continuar tenint certa esperança en què encara és viable habitar el món confiadament. Arran aquesta experiència de dolor intens que ningú auxilia, Améry deixa de sentir-se com a casa en el món:

En quasi totes les situacions de la vida, el dany físic s'experimenta al mateix temps que l'expectativa d'auxili: la segona compensa la primera. Amb el primer colp, però, el puny del policia, que exclou tota defensa i al que no allunya cap mà auxiliadora, acaba amb una part de la nostra vida que mai torna a despertar.<sup>55</sup>

Per a Améry, doncs, es tracta d'un colp definitiu, d'una seguretat irrecuperable: la confiança en el món sembla tornar-se impossible de manera definitiva després de la tortura.<sup>56</sup> L'horror i l'angoixa d'haver experimentat al pròxim com enemic eliminen tota possibilitat de tornar a veure el món des de l'esperança.

La ferida que obre la tortura, diran tant Améry com la gran majoria dels supervivents d'experiències del dany, té un caràcter indeleble, acompanya per sempre a la víctima. Ja hem vist que per a Loricand-Ivens la ferida és incurable, de manera que el que cal fer és aprendre a viure amb ella, relacionar-se amb ella d'una forma que permeta viure d'altra manera en el món. Per la seua banda, Klüger, supervivent també de Birkenau, va escriure: "For the sensation of torture doesn't leave its victim alone—never, not to the end of life" (Klüger, 2009: 29), i va recalcar la importància de l'origen del sofriment. No és un sofriment qualsevol el que pot fer-nos perdre la confiança en el món, sinó que depèn de quin siga l'origen o el punt de partida. Per exemple, un part implica un sofriment molt intens per a la mare, però

---

<sup>55</sup> "In nahezu allen Lebenslagen wird die körperliche Verletzung zusammen mit der Hilfserwartung empfunden: jene erfährt Ausgleich durch diese. Mit dem ersten Schlag der Polizeifaust aber, gegen den es keine Wehr geben kann und den keine helfende Hand prieren wird, endigt ein Teil unseres Lebens und ist niemals wieder zu erwecken" (Améry, 1966: 52).

<sup>56</sup> La qüestió de la immediatesa de la pèrdua de confiança en el món a conseqüència de la tortura és rellevant pel fet que, si no és una conseqüència immediata, deixa espai per a la reacció de la societat respecte del dany i per veure com es pot relacionar la víctima amb aquesta resposta social. L'opinió de la societat (les terceres persones) respecte dels botxins situa a la víctima en una posició totalment diferent, i és per això que la confiança en el món per part de la víctima pot anar canviant en el temps a causa del context, com veurem. No és quelcom donat d'una vegada i per sempre.

no pareix que hom pugui deixar de sentir-se com a casa en el món per aquesta causa. És per això que prenc la tortura com a cas paradigmàtic del dany, atès que és un sofriment infligit intencionadament per un altre ésser humà amb unes característiques molt particulars que veurem detingudament en la secció següent.

Segons Améry, resulta impossible per a la víctima de la tortura tornar a sentir el món com una llar. Això només seria possible si tinguera lloc una reversió moral del temps que ell jutja com impossible en el context concret al qual retorna, fet que dóna lloc al seu ressentiment i a la seua defensa de la legitimitat d'aquest. El ressentiment d'Améry té per objectiu obligar el botxí a reconèixer el dany moral que tenen aparellats els seus actes. La integritat personal del botxí havia quedat intacta a canvi de negar la profunditat moral dels seus actes. És per això que la conservació del ressentiment per part d'Améry, tot i que dolorosa per a ell en tant que víctima, té la intenció d'exigir al botxí que afronte la realitat moral del seu crim de manera que comence a desconfiar d'ell mateix. Sols d'aquesta forma el botxí podria convertir-se de nou en pròxim, tornant a ser possible així l'amistat o la fraternitat entre ambdós, fet que possibilitaria el restabliment d'una comunitat moral:

El criminal que no se sent vinculat a la seua acció per la seua consciència la veu sols com objectivació de la seua voluntat, no com fenomen moral. [...] Solament jo estava, iestic en possessió de la veritat moral dels cops que encara avui em ressonen en el crani i, per tant, em sent més legitimitat a jutjar, no sols respecte als executors, sinó també a la societat que sols pensa en la seua supervivència. [...] Els meus ressentiments existeixen amb l'objectiu que el delicte adquireixi realitat moral per al criminal, amb l'objectiu que es veja obligat a afrontar la veritat del seu crim.

[...] Wajs, l'home de les SS, quan es va situar enfront de l'escamot d'execució, va experimentar la veritat moral dels seus crims. En aquell instant estava *amb mi* –i jo ja no em trobava sol amb el mànec de la pala–. Vull creure que en el moment de la seua execució va desitjar, exactament com jo, revertir el temps. Cancel·lar els fets.

Quan se'l va conduir al patíbul va deixar de ser enemic per convertir-se de nou en pròxim.<sup>57</sup>

El tipus de reversió del temps a la qual es refereix Améry és una reversió moral. És clar que una reversió real del temps és impossible, però Améry defensa la seua capacitat de resistència moral front al pas natural del temps, ja que aquest és hostil a la moral. Amb açò fa referència a afirmacions quotidianes que sentencien que això ja forma part del passat, que cal deixar de fer atenció al passat i mirar al futur, etc. Aquestes sentències neguen la moral i la seua possible protesta contra el que és real. Améry va defensar sempre la importància de la seua rebel·lió moral, que es tradueix en ressentiment, per tal de fer possible un retrobament entre la víctima i el botxí una vegada aquest haja reconegut el valor moral del seu crim. És així com podem veure en el text d'Améry una possible eixida a la seua pèrdua de confiança en el món: una recuperació de l'esperança en el renaixement de la comunitat, la fraternitat o la creació de vincles interpersonals de nou, fet que pareixia impensable en el capítol sobre la tortura.

Podem veure també un raig d'esperança en les últimes paraules del pròleg del llibre, que tenen per objectiu dir a qui va dirigit:

En aquest llibre no em dirigisc als meus companys d'infortuni. Ells ja saben. Cadascú deu suportar a la seua manera el pes d'aquesta experiència. Als alemanys, en canvi, que en la seua aclaparadora majoria no se senten, o han deixat de sentir-se, responsables dels actes al mateix temps més ombrius i més característics del Tercer Reich, m'agradaria narrar-los alguns fets que tal vegada no els han sigut encara revelats. En definitiva, encara mantinc l'esperança que aquest treball servisca a una

---

<sup>57</sup> „Der Untäter, der nicht durch sein Gewissen an seine Handlung gekettet ist, kennt sie von sich selbst, nicht als moralisches Ereignis. [...] Die moralische Wahrheit der mir noch heute im Schädel dröhnenden Hiebe besaß und besitze ich nur selber und bin darum in höherem Maße urteilsbefugt, nicht nur als der Täter, sondern auch als die nur an ihren Bestand denkende Gesellschaft. [...] Meine Ressentiments aber sind da, damit das Verbrechen moralische Realität werde für den Verbrecher, damit er hineingerissen sei in die Wahrheit seiner Untat.

[...] SS-Mann Wajs, als er vor dem Exekutionsspeieton stand, erfuhr die moralische Wahrheit seiner Untaten. Er war in diesem Augenblick mit mir- und ich war nicht mehr mit dem Schaufelstiel allein. Er hat, so möchte ich glauben, im Augenblick seiner Hinrichtung die Zeit genau so umdrehen, das Geschehen genau so ungeschehen machen wollen wie ich. Als man ihn zur Richtstätte führte, war er aus dem Gegen-Menschen wieder zum Mitmenschen geworden“ (Améry, 1966: 112-113).

bona causa: aleshores podria concernir a tots aquells que no renunciïn a la seua condició de pròxims.<sup>58</sup>

Arran aquest text podem preguntar-nos: seria possible realment per a la víctima tornar a sentir-se com a casa al món? Améry mostra una petita esperança al respecte. Aquesta el mou a donar testimoniatge, a reclamar la reversió moral del temps i a mantenir viu el seu ressentiment amb l'objectiu de fer possible el restabliment de la comunitat moral, la creació de nous vincles interpersonals.

Però el restabliment de la comunitat moral i la consegüent recuperació de la confiança en el món sembla ser més una il·lusió que una possibilitat real (Corbí, 2012: 47). Les expectatives de seguretat i protecció en que es basa la confiança en el món afegixen un tercer element als actes de tortura que està implícit en la reflexió d'Améry però que ell no fa palés: les terceres persones. El segon element d'aquesta confiança, el que estableix l'expectativa d'ajuda en cas de perill, requereix una tercera persona que ha d'intervenir i auxiliar-nos. Seguint a Scarry, Corbí destaca que, mitjançant l'interrogatori, les terceres persones acaben creient que el botxí està actuant legítimament i que la víctima és culpable, tot i que no tenen cap evidència a favor d'aquesta interpretació. Llegeixen la pregunta del botxí com el motiu que justifica els seus actes i la resposta de la víctima com una traïció. Aquest moviment és autocomplaent, perquè si no cregueren un discurs semblant, es veurien obligats a reconèixer que el botxí actua arbitràriament, i això implicaria que ells també són víctimes potencials i perdrien així les seues respectives expectatives de seguretat i protecció, és a dir, perdrien la seua confiança en el món. Aquest posicionament de les terceres persones mostra com és de necessària la confiança en el món per poder habitar-lo: necessitem crear-nos aquesta il·lusió per poder seguir vivint confiadament.

---

<sup>58</sup> "Ich wende mich in diesem Buch nicht an meine Schicksalsgefährten. Sie wissen Bescheid. Jeder von ihnen muß auf seine Weise die Erlebnislust mit sich tragen. Den Deutschen freilich, die in ihrer überwältigenden Mehrheit sich nicht oder nicht mehr betroffen fühlen von den zugleich finstersten und kennzeichnendsten Taten des Dritten Reiches, würde ich gern hier manches erzählen, was ihnen vordem vielleicht noch nicht eröffnet wurde. Schließlich hoffe ich manchmal, es sei diese Arbeit zu einem guten Ende gebracht worden: dann könnte sie alle angehen, die einander Mitmenschen sein wollen" (Améry, 1966: 9).

Les terceres persones tendeixen a traïr la víctima durant la tortura per poder continuar habitant el món com una llar. És per això que, contràriament al que pareixia assenyalar Améry, per recuperar la confiança en el món no és suficient que un botxí concret reconega la realitat moral dels seus crims ni que es faça justícia en un cas particular, sinó que cal poder tenir l'expectativa que les terceres persones no permetran que torne a succeir (Corbí, 2012: 72). Amb la tortura, però, es trenca aquesta expectativa: la necessitat que tenen les terceres persones de seguir confiant en el món és la que impedeix que la víctima pugui tornar a confiar. La víctima se sent exiliada del món humà pel fet que la seua vida ha estat modelada per una veritat inquietant, per la impossibilitat d'un món en el qual aquestes expectatives profundes poden complir-se (Corbí, 2012: 47):

The illusion involved in our capacity to preserve (or even recover) our confidence in the world enhances the victim's isolation, her exile from the human world. For the unredeemed victim is alone in the world with quite a poignant truth, namely, the impossibility of a world where the primary expectation is satisfied or, at least, the secondary expectation whenever the primary one might fail (Corbí, 2012: 72).

### **3. “Crisis of world collapse” (E. Scarry)**

Scarry analitza a la seua obra *The body in pain* quins són els elements fonamentals de la tortura i la pèrdua de món que aquesta comporta per a la víctima. Generalment, s'entén que torturar a una persona és infligir-li un sofriment continuat i intens ja siga per a castigar-la, intimidar-la o obtenir informació. Aquest tracte degradant és exercit per un altre ésser humà, un individu que mitjançant l'acte d'infligir dolor realitza una negació completa de la víctima. El dolor físic té una característica particular que li és essencial: sols és real per a qui l'experimenta. De manera que, per a qui sent el dolor, és una certesa fonamental que aquest existeix i és present irremeiablement, mentre que si una altra persona ens diu que sent dolor, podem dubtar de la seua realitat. I aquest dubte, com no pot ser d'altra manera, amplifica encara més el sofriment de qui està patint.

La tortura consisteix fonamentalment en dos actes bàsics: infligir dolor i interrogar a la víctima, i això fa que la connexió entre el cos i la veu siga fonamental, perquè víctima i botxí l'experimenten de forma oposada. Per al botxí, el dolor i l'angoixa de la víctima són invisibles i el fet moral d'infligir tal angoixa es manté neutral per la urgència i la significació que dona a l'interrogatori. Per a la víctima, en canvi, l'angoixa és total, ho envolta tot i això fa neutral i invisible l'interrogatori i el món al qual les preguntes fan referència:

*Intense pain is world-destroying. In compelling confession, the torturers compel the prisoner to record and objectify the fact that intense pain is world-destroying. It is for this reason that while the content of the prisoner's answer is only sometimes important to the regime, the form of the answer, the fact of his answering, is always crucial. [...] the created world of thought and feeling, all the psychological and mental content that constitutes both one's self and one's world, and that gives rise to and is in turn made possible by language, ceases to exist (Scarry, 1987: 29-30).*

La tortura és un procés que converteix qualsevol cosa que envolta a la víctima en un agent del dolor, fent-li així inhabitable el món. Scarry defensa que l'estat de consciència de qui està sent torturat té en el seu centre l'aclaparadora discrepància entre un cos cada vegada més palpable i present (com veurem també amb Semprún i Améry) i un món que cada vegada té menys substància, menys rellevància. Aquest fenomen l'ha anomenat «crisis of world collapse», una crisi en la que el món col·lapsa, en la que el món i hom mateix perden la seua rellevància. Quan sofreix aquest col·lapse, l'objecte d'atenció de l'individu es redueix exclusivament al seu cos, usurpant així l'espai per a la resta d'objectes o fins i tot per a la identitat mateixa de la víctima. És així, doncs, com el torturat se sent aïllat i abandonat, tal com hem vist amb Améry: el món es converteix en enemic, en causant del dolor, i així es fa impossible continuar habitant-lo confiadament.

L'experiència radical del cos que té la víctima de la tortura situa en primer pla el dolor i l'aversion que aquest implica: «Pain is a pure physical experience of negation, an immediate sensory rendering of "against", of something being against one, and of something one must be against» (Scarry, 1987: 52). El dolor intens redueix l'ésser humà a mer cos. «To acknowledge the radical subjectivity of pain is

to acknowledge the simple and absolute incompatibility of pain and the world» (Scarry, 1987: 50).

Aquesta crisi del col·lapse del món pot ajudar a entendre què va viure Améry amb el primer colp que va rebre durant la tortura, però sols està vinculada amb la pèrdua de la segona expectativa de manera indirecta. Veurem seguidament amb Semprún com la crisi del col·lapse del món no és una conseqüència necessària de la tortura. L'actitud que la víctima pren durant l'interrogatori és, per a Semprún, una part rellevant d'aquesta experiència. A més, tota tortura té intervals, intersticis o moments de treva en què la víctima pot recuperar els vincles amb el món i amb els altres, amb els companys pels quals està guardant silenci tot i el dolor que li estan infligint. Aquests intervals en l'experiència del dany, en què Kertész va arribar a sentir-se feliç, possibiliten que Semprún no perda la confiança en el món gràcies a la fraternitat que reivindica amb el seu silenci.

#### **4. *Mit-Sein-zum-Tode* (J. Semprún)**

Hem vist a l'inici del capítol com per a Loidan-Ivens l'experiència del dany està íntimament relacionada amb l'amistat, els vincles interpersonals i els afectes, i com açò la va dur a habitar el món des de la sensibilitat envers hom mateix i els altres, el reconeixement de la pròpia vulnerabilitat i l'apertura cap a les ferides de la resta. Analitzaré a continuació com va viure Semprún l'experiència de la tortura i com li va ajudar la fraternitat en aquesta situació. Acudiré, amb aquest propòsit, al seu últim llibre, conclòs abruptament: *Exercices de survie*, obra en què debat explícitament amb la comprensió que té Améry de la tortura.

Semprún formava part de la Resistència francesa a l'ocupació nazi i, com a tal, vivia en constant perill de què la seua organització fos descoberta per la Gestapo, ja fóra la francesa o l'alemanya. És per això que, des del principi del text, està present la possibilitat de ser torturat i com els companys més experimentats en la lluita tracten de fer-li comprendre en què consisteixen els tipus de tortures més habituals. Però com ell diu, “era un discurs abstracte; bastant aterridor però



abstracte”.<sup>59</sup> En aquest punt, coincideix amb el que va dir Améry al respecte, qui estava familiaritzat amb la literatura sobre els *Lager* abans d’entrar-hi:

Ho sabia realment? Només a mitges. « Rien n’arrive ni comme on l’espère, ni comme on le craint », diu Proust en algun passatge de la seua obra. Res, en efecte, succeeix com ho esperem ni com ho temem. Però no perquè, com se sol dir, l’esdeveniment “supera tota imaginació” (no es tracta d’una qüestió quantitativa), sinó perquè és realitat i no imaginació.<sup>60</sup>

Cap dels dos vol negar amb això que siga d’interés per a la possible futura víctima saber a què es pot haver d’enfrontar, però aquestes informacions no resolen el fet essencial: el cos no és capaç de saber de forma teòrica (Semprún, 2012, 1: 13). Aquestes experiències que podem descriure amb tot detall, minuciosament, no es poden transformar en experiència corporal mitjançant la paraula. Això és: per més saber teòric que puguem tenir respecte de l’experiència del dany, mai no podrem tenir un coneixement pràctic o corporal del que implica per a la víctima, per més acurada que siga la seua descripció i més sincer el nostre esforç per comprendre:

El cos no pot tenir l’experiència anticipada, a priori, de la tortura. Ni el cos que ha conegut la fam, la misèria, ha tingut aquesta experiència, no pot anticipar carnalment aquesta experiència: la tortura és imprevisible, impredecible, en els seus efectes, els seus estralls, les seues conseqüències sobre la identitat corporal.<sup>61</sup>

L’experiència de la tortura per a Semprún no és només, ni tan sols principalment, la del sofriment i la soledat, sinó que és, principalment, l’experiència de la fraternitat, perquè mitjançant el seu silenci, la víctima està protegint els companys,

---

<sup>59</sup> « C’était un discours abstrait ; assez terrifiant, mais abstrait » (Semprún, 2012, 1 : 13). La traducció del text de Semprún és meua.

<sup>60</sup> “Weiß man aber denn auch wirklich? Nur so halb und halb. „Rien n'arrive ni comme on l'espère, ni comme on le craint", heißt es an einer Stelle bei Proust. Nichts ereignet sich in der Tat so, wie wir es erhoffen, noch so, wie wir es befürchten. Aber nicht darum, weil etwa, wie man so sagt, das Geschehnis „die Vorstellungskraft überstiege" (es ist keine quantitative Frage), sondern weil es Wirklichkeit ist und nicht Imagination” (Améry, 1966: 46).

<sup>61</sup> “Le corps ne peut pas avoir l’expérience anticipée, a priori, de la torture. Même le corps qui a connu la faim, la misère, n’a pas cette expérience, ne peut pas anticiper charnellement cette expérience : la torture est imprévisible, imprédictible, dans ses effets, ses ravages, ses conséquences sur l’identité corporelle” (Semprún, 2012, 1 : 13).

està evitant delatar-los i està així salvant-los en la mesura del possible de passar per aquesta experiència, per aquesta vivència.

I sens dubte l'ésser del resistent torturat es converteix en un ésser-per-a-la-mort, però és també un ésser obert al món, projectat cap els altres: un ésser-amb, la mort individual del qual, eventual, probable, alimenta la vida.<sup>62</sup>

Per a Semprún, doncs, l'experiència del torturat no és només la d'un individu que sofreix en la soledat més radical, sinó que el fa obrir-se al món, el fa entendre a aquest individu com un *Mit-Sein-zum-Tode*, entrant així en disputa amb el que Heidegger va defensar. El torturat és un ésser per a la mort, sí, però està fraternalment unit als seus companys als quals està salvant la vida amb el seu silenci.

Aquesta concepció del que viu la víctima de la tortura el fa entrar en diàleg amb Améry. D'una banda, està totalment d'acord amb ell pel que fa a la discrepància entre el saber teòric i el pràctic, i en el fet que el cos es revela amb la tortura; mai abans l'havia sentit en la seua radicalitat. Va ser durant la tortura on "vaig rebre vertaderament consciència de la realitat del meu cos".<sup>63</sup> Aquest es va revelar com un element hostil, com un enemic que s'oposa a hom mateix, com hem vist també a l'anàlisi de Scarry.

Però, d'altra banda, Semprún es declara incapaç d'entendre com és possible que Améry perdera la seua confiança en el món arran del primer colp que va rebre per part de la Gestapo. No entén com un home de mitjana edat (tenia trenta anys quan va ser torturat en la fortalesa Breendonk), que ha triat lliurement lluitar en la Resistència belga després d'exiliar-se, pugua perdre la confiança en el món en ser torturat. Per a Semprún, aquesta afirmació deixa entreveure més bé que Améry tenia una ferida personal,<sup>64</sup> que hi ha un element de desesperació que va esclatar de sobte,

---

<sup>62</sup> "Et sans doute l'être du résistant torturé devient-il un être-pour-la-mort, mais c'est aussi un être ouvert au monde, projeté vers les autres : un être-avec, dont la mort individuelle, éventuelle, probable, nourrit la vie" (Semprún, 2012, 1 : 20).

<sup>63</sup> "J'ai vraiment pris conscience de la réalité de mon corps" (Semprún, 2012, 1 : 22-23).

<sup>64</sup> La ferida personal de què parla Semprún faria referència a la pèrdua de la pàtria i la llengua materna, la seua relació ambivalent amb el judaisme, etc., que analitzaré al següent capítol i que

i que va més enllà de l'experiència de la tortura. Semprún confessa no poder desxifrar a què es refereix Améry:

O bé això no vol dir res, no és més que una frase, o bé aquesta confiança que s'esfondra de colp era cega a les realitats del món, sorda als clamors d'eixa realitat. No era més que una confiança ingènua, angelical, infantil en definitiva, que no concordava en absolut amb el comportament adult, combatiu, d'Améry.<sup>65</sup>

Arran d'aquest judici de Semprún podríem preguntar-nos on rau vertaderament la ingenuïtat: en viure d'acord amb les dues expectatives de la confiança en el món o en creure que podem viure sense aquestes? D'alguna manera tots entenem que hi ha quelcom de valuós en poder habitar el món a partir de les expectatives de què dóna compte Améry. Si pensem en països on regna la inseguretad ciutadana, veiem com una pèrdua la impossibilitat de confiar en el món que ens envolta. És clar que això deixa veure les limitacions del concepte que proposa Améry: no tothom és susceptible de perdre la confiança, puix que en determinats contextos aquestes expectatives no formen part del mode de vida dels individus, com veurem més detingudament amb Klüger al capítol III. Però la impossibilitat de viure d'acord amb aquestes la considerem com una pèrdua, un valor inassolible, quelcom desitjable per a tot ésser humà encara que no es puga assolir en determinat context.

És per això que considerar ingènua la confiança en el món resulta qüestionable. En alguna mesura respon al que considerem una vida valuosa per a l'ésser humà. Sembla que aquesta confiança és necessària per a poder habitar el món com una llar. El que sí que podem dir és que la confiança és una il·lusió necessària o indispensable: les terceres persones poden arribar a creure tot el que siga necessari per a mantenir aquesta il·lusió, per no deixar de sentir el món com un espai habitable.

---

anteriorment he considerat elements que tenen a veure amb la seua pèrdua de confiança en el món i que mostren la complexitat d'aquesta.

<sup>65</sup> “Ou bien ça ne veut rien dire, ce n'est qu'une phrase, ou bien cette confiance qui s'effondre d'un coup était aveugle aux réalités du monde, sourde aux clameurs de cette réalité. Ce n'était qu'une confiance ingénue, angélique, infantile en somme, ne correspondant pas du tout au comportement adulte, combatif, d'Améry” (Semprún, 2012, 1: 23).

Per a Semprún, la víctima de la tortura no deixa de sentir el món com una llar, sinó que ben al contrari, reforça en els intersticis entre un colp i el següent els seus llaços amb la comunitat a què pertany. La víctima:

I no sols si sobreviu a la tortura, fins i tot durant aquesta, en tots els intersticis de treva benvinguda, tot i que efímera, la víctima aferrada al seu silenci veu multiplicar-se els seus vincles amb el món, veu arrelar, ramificar-se, proliferar, les raons de sentir-se a casa en el món.

En Auxerre, en la ciutat en el jardí de la qual embalsamaven les roses de tardor, cada hora de silenci guanyada als esbirros del Dr. Haas, el cap local de la Gestapo, em reconfortava en la certesa de sentir-me, precisament, en ma casa en el món.<sup>66</sup>

En aquesta diferència en la resposta davant la tortura, podem veure una diferència essencial en el vincle que sembla unir ambdós supervivents amb els companys de lluita i amb els ideals que els guien: mentre que Semprún sent la fraternitat en el fet que el seu silenci significa que prefereix salvaguardar la vida dels companys abans que la seua pròpia, Améry va seguir l'altra via possible: dir allò que sabia, tot i que era poc.<sup>67</sup> Semprún tenia una cosmovisió ben assegurada en el comunisme que dotava de sentit el dany que estava sofrint i el feia sentir-se fins i tot més digne de pertànyer al món perquè està actuant des de la fidelitat a uns ideals i la fraternitat als

---

<sup>66</sup> “Et non seulement si elle survit à la torture, même au cours de celle-ci, dans tous les interstices de répit bienvenu, quoique éphémère, la victime arc-boutée sur son silence voit se multiplier ses liens au monde, voit s’enraciner, se ramifier, proliférer, les raisons de son être-chez dans le monde.

À Auxerre, dans la villa dont le jardin embaumait les roses de l’automne, chaque heure de silence gagnée aux sbires du Dr Haas, le chef local de la Gestapo, m’a conforté dans la certitude d’être, précisément, chez moi dans le monde” (Semprún, 2012, 1: 24).

<sup>67</sup> “Si en lloc dels noms de batalla haguera conegut els noms vertaders, tal vegada hauria succeït una desgràcia, i ara passaria pel covard que sens dubte sóc, i pel traïdor que ja era potencialment. Però en aquell moment no vaig aconseguir oposar l’heroic silenci que en tals situacions s’espera d’un home cabal i sobre el que tant s’escriu (dit siga de pas: quasi sempre en diaris de gent que no ha sofert l’experiència). Vaig acabar parlant. M’acusava de fantàstics crims d’Estat tots inventats”. “*Hätte ich statt der Decknamen die wirklichen nennen können, es wäre vielleicht, wahrscheinlich, ein Unglück geschehen, und da stünde ich nun als der Schwächling, der ich wohl bin, und als der Verräter, der ich potentiell schon war. Dabei aber war es durchaus nicht so, daß ich ihnen das heldenhaft verpreßte Schweigen entgegengesetzt hätte, das dem Manne in solcher Lage zukommt und von dem man liest (beiläufig: fast immer in Aufzeichnungen von Leuten, die nicht selbst dabei waren). Ich sprach. Ich bezichtigte mich erfundener phantastischer Staatsverbrechen*” (Améry, 1966: 63).

companys. La construcció ideològica que l'havia dut fins allí li permetia reafirmar la seua confiança en el món: per a ell, el botxí no és un pròxim que s'ha convertit en enemic, com era el cas d'Améry, sinó que es tracta d'un fort enemic ideològic a qui cal combatre activament. És per això que el silenci durant la tortura reafirma la seua confiança en el món, la fraternitat amb els companys, reforça el seu ideal polític i com és de necessària la lluita que estan duent a terme contra el feixisme.

Veiem així que un altre element essencial de la tortura i de la significació que té per a la víctima és la identitat d'aquell que t'està torturant. Mentre que per a Semprún la tortura per part dels feixistes, enemics ideològics, no altera la seua cosmovisió, sinó que de fet la confirma, per a Améry tot compatriota s'ha convertit en possible enemic, atès que són els seus propis veïns els que l'han rebutjat en revelar-se que era jueu. Sembla, doncs, que la pèrdua de confiança en el món per part d'Améry respon a quelcom més ampli que l'experiència de la tortura. Té a veure amb molts altres elements, com ara la seua expulsió de la pàtria i la seua llengua materna, la seua relació ambivalent amb el judaisme, etc.

##### **5. “No ens era possible, i tampoc ho vam voler, ser illes” (P. Levi)**

La pèrdua de confiança en el món, tal com hem vist amb Semprún, no se segueix necessàriament de la tortura. I tampoc de l'experiència radical del dany, com hem vist amb Loridan-Ivens. Per a Semprún la tortura està vinculada amb la fraternitat, i açò es pot explicar pel fet que ell dóna rellevància no als moments de crisi de col·lapse del món, per dir-ho en els termes de Scarry, sinó als moments de treva dintre de l'experiència del dany. És en el temps que transcorre entre un acte de tortura i el següent on Semprún sent eixamplar-se els seus vincles amb el món i amb els companys de lluita.

Aquesta reflexió ens portaria a preguntar-nos com va viure Améry els intersticis entre les tortures que va patir durant els tres mesos que va estar incomunicat a la fortalesa Breendonk. Améry no va escriure res al respecte, però en altres assajos que s'inclouen en *Jenseits von Schuld und Sühne* trobem reflexions

que ens permeten dubtar de la immediatesa de la seua pèrdua de confiança en el món a conseqüència de la tortura:

Durant bastant temps es van donar unes circumstàncies que em deixaven en una posició social i moral totalment insòlita i embriagant: em trobava –com a partisa supervivent i jueu perseguit per un règim odiat pels pobles– en relació d’enteniment recíproc amb el món. Aquells que –com els poders inquietants que transformen el protagonista de la *Metamorfosi* de Kafka– m’havien torturat i degradat a vil insecte, causaven ells mateixos repugnància als vencedors. No sols el nacionalsocialisme, sinó *Alemanya* mateixa va ser objecte d’un sentiment universal que començant per l’odi va quallar davant dels nostres ulls en menyspreu [...].

No hi havia motius perquè s’incubaren ressentiments. [...] Per primera vegada en la meua vida compartia l’estat d’ànim de l’opinió pública que ressonava al meu voltant. Em sentia molt a gust en el paper absolutament insòlit de conformista.<sup>68</sup>

És clar que durant la tortura se sofreix un dolor intens que destrueix el món, el que no és tan clar és si aquesta destrucció del món és definitiva o si en els intersticis que tenen lloc abans i després de l’afligiment d’un dolor tan intens es podria recuperar el món. Siga quina siga la resposta que cadascun dels supervivents que hem vist fins ara donen a aquesta pregunta, el que queda clar és que tots reconeixen la relació que s’estableix entre els vincles interpersonals i la confiança necessària per a sentir el món com un espai habitable.

Podriem dir que tots tres comparteixen un mateix supòsit metafísic; en paraules de Levi: cap home és una illa, ni pot ser-ho encara que ho vulga (Levi, 1991: 63). Tot i que, com hem vist, cada supervivent se situa de manera diferent respecte d’aquest fet metafísic, tots reconeixen de forma més o menys explícita la

---

<sup>68</sup> “Immerhin hielt geraume Zeit vor, was für mich eine völlig unerhörte sozialmoralische Stellung bedeutete und was mich nicht wenig berauschte: Ich war, als der ich war -überlebender Widerstandskämpfer, Jude, Verfolgter eines den Völkern verhaßten Regimes-, im wechselseitigen Einverständnis mit der Welt. Die mich gepeinigt und zur Wanze gemacht hatten wie einst dunkle Mächte den Protagonisten von Kafkas „Verwandlung“ -sie waren selbst der Abscheu des Siegerlagers. Nicht nur der Nationalsozialismus -Deutschland war Gegenstand eines allgemeinen Gefühls, das vor unseren Augen aus Haß zu Verachtung erstarrte. [...]

Zur Bildung von Ressentiments bestand kein Anlaß [...] Ich war, zum erstenmal in meinem Leben, gestimmt wie die um mich ertönende öffentliche Meinung. Es war mir friedlich wohl in der so ganz und gar ungewohnten Rolle des Konformisten” (Améry, 1966: 103-105).

seua existència i ens ajuden a entendre que hi ha espai per a una resposta diferent davant del dany. Mentre que Loridan-Ivens i Semprún veuen en la fraternitat el fet indispensable per continuar endavant amb la vida i mantenen els seus vincles amb els companys de patiment per fer front a un enemic comú, Améry reconeix en la seua incapacitat per confiar en el món la seua soledat més radical.

### **III. L'AMISTAT COM A NECESSITAT DE L'ÀNIMA**

En aquest capítol tractaré de mostrar que l'amistat és una necessitat de l'ànima en el sentit definit per Simone Weil (2016: 30-31), és a dir, que l'absència d'aquest vincle amb altres converteix a l'individu en un mort en vida. A partir d'aquesta tesi, conclouré que l'element central de la confiança en el món que va proposar Améry és la segona de les expectatives que la defineixen: l'expectativa d'ajuda; de manera que si aquesta se satisfà, l'individu continua ferit pel trencament de la primera expectativa en haver estat colpejat, però no perd la confiança en el món.

Amb aquest propòsit, primer analitzaré què entenc per necessitats de l'ànima a partir de l'estudi de Weil i quines conseqüències té per a l'individu si no es veuen satisfetes. Veurem, així, com el concepte de necessitat de l'ànima ens ajuda a comprendre la ferida del desarrelament, l'exili, la pèrdua de pàtria i de la llengua materna en tres supervivents dels sistemes concentracionaris: Jean Améry, Nora Strejilevich i Ruth Klüger. Amb l'experiència de tots tres argumentaré que, una vegada es perden els arrels, no es poden recuperar, i aquest desarrelament fa que la confiança de l'individu en el món trontolle. Aquesta pèrdua irreparable és la que sembla estar en joc quan Améry afirma haver perdut tot possible nosaltres.

Amb Strejilevich i Klüger trobarem diferents formes de rearticulació del nosaltres que els va ajudar a mantenir certa confiança en el món tot i la ferida que les acompanya arran l'experiència del dany i que ja mai no les abandonaria. Per la seua banda, Strejilevich va crear una xarxa de suport basada en la memòria, la lluita política i el testimoniatge per donar compte de què estava succeint als camps de concentració argentins, mentre que Klüger va rearticular els vincles de parentiu a Birkenau i va reivindicar la força de l'amistat per tornar a sentir-se com un subjecte amb una vida per viure. La rellevància de l'amistat com a acte de resistència la



tractaré amb més deteniment en el capítol IV, mentre que la distinció entre la creació de xarxes de suport i la rearticulació de vincles de parentiu cobrarà especial rellevància en el capítol V; però és essencial introduir ambdós elements en aquest moment de la reflexió perquè mostraran que el nosaltres es crea a partir de formes d'unió diverses. Alguns supervivents pogueren cobrir així una necessitat fonamental de l'ànima com és l'amistat i preservar d'aquesta manera la confiança en el món.

### 1. “Cada ésser humà necessita tenir múltiples arrels” (S. Weil)

El concepte de necessitat de l'ànima és desenvolupat per Weil en *L'enracinement*. Defineix aquestes necessitats com aquelles fonamentals per a la vida de l'ésser humà perquè “si no se satisfan, l'individu cau a poc a poc en un estat més o menys anàleg a la mort” (Weil, 2016: 31).<sup>69</sup> Les distingeix de les necessitats purament físiques o del cos, i reconeix que són més difícils d'enumerar, però d'alguna manera tothom pot reconèixer que, sense llibertat, sense seguretat i amb por, per posar tres dels exemples que ens interessaran en aquest text, la vida d'un individu es veu profundament degradada. L'individu es converteix en un mort en vida. No diríem que les necessitats de l'ànima atempten contra la supervivència biològica de l'individu, però sí que es revelen com a necessàries per a la vida, són necessitats de l'ànima dels subjectes.

La condició de mort en vida és anàloga a la de *fantasma* o *aparegut* que utilitzen Semprún (1996: 121) i Strejilevich (2019, 2: 277), i a la de *cosa vivent* de Weil. Per a Weil, la condició de cosa vivent s'explica a partir del concepte de força que desenvolupa a *L'iliade ou le poème de la force* (2014). La manera en què ens veiem afectats quan la força s'exerceix sobre nosaltres és radicalment diferent del que sentim quan ens mossega un animal o ens cau una pedra al damunt mentre caminem. Com hem vist al capítol anterior, és rellevant l'origen del dolor que sentim: en aquests dos exemples sentiríem dolor físic, però no comprendríem que

---

<sup>69</sup> « S'ils ne sont pas satisfaits, l'homme tombe peu à peu dans un état plus ou moins analogue à la mort » (Weil, 1990: 14).

algú deixara de confiar en el món per aquest motiu. En canvi, quan la força actua sobre l'individu, quan la vida d'un individu depèn d'una decisió arbitrària per part d'un altre més poderós, la víctima queda destruïda metafísicament i es converteix en una cosa vivent, en quelcom que es troba entre un ésser humà i un cadàver. L'individu es converteix en cosa vivent sota l'impacte de la força quan encara no el mata. És per això que l'individu està mort i viu al mateix temps, condició en què l'ànima ja no pot habitar el cos: la cosa vivent no té possibilitat de vida interior, de sentiments autònoms, sinó que es veu reduïda als sentiments que el botxí li permet tenir. Així podem veure que per a la cosa vivent, per a aquell que no pot satisfer les seues necessitats de l'ànima, les expectatives de protecció s'han perdut, de manera que el món es torna inhabitable i ja no pot confiar en ell.

D'entre les necessitats de l'ànima que distingeix Weil, d'entre les que cal satisfer per a evitar que l'individu se senta com una cosa vivent: llibertat, obediència, iniciativa, responsabilitat, igualtat, jerarquia, honor, càstig, veritat, etc., destacaré aquelles que ens ajuden a comprendre millor l'experiència de les víctimes dels sistemes concentracionaris: la seguretat i l'arrelament. Gràcies a elles podrem apropar-nos a l'experiència de tres supervivents: Améry, Strejilevich i Klüger, per veure en quin grau podien tenir satisfetes aquestes necessitats de l'ànima i com va ser de diferent per als tres la seua relació amb la confiança en el món arran l'experiència del dany i de la pèrdua.

Ja hem vist al capítol anterior com Améry defineix la seua pèrdua de confiança en el món com la pèrdua de la *seguretat*, de certes expectatives de protecció. El món es converteix en un lloc inhòspit on qualsevol pròxim pot convertir-se en enemic i agredir-nos, trencant així tot contracte social. Aquesta sensació d'inseguretat és colpidora per a l'individu, perquè tothom al seu voltant es converteix en sospitós de ser un enemic, de manera que no pot deixar de sentir la por de trobar-se amb un desconegut. Com diu Weil: "la por o el terror, com a estats d'ànim duradors, són verins quasi mortals" (Weil, 2016: 58),<sup>70</sup> perquè la por paralitza l'ànima. És així com la seguretat, la possibilitat de viure sense estar

---

<sup>70</sup> « La peur ou la terreur, comme états d'âme durable, sont des poisons presque mortels » (Weil, 1990: 48).

atemorits front un possible encontre amb altres individus que podrien atemptar contra la nostra integritat física o moral, es revela com una necessitat essencial de l'ànima.

Considerarem ara la necessitat d'una pàtria, en la qual insisteix Améry. Per a tots aquells que en tenen una i s'hi troben més o menys arrelats, sembla que la pàtria siga un fet natural. Es dóna per fet que aquesta existeix, que sempre es té un lloc on sentir-se segurs, on hom entén com actua la gent al voltant: parlen la mateixa llengua materna, amb els mateixos accents i mots que recorden la infància. Es dóna per fet que, si cal anar-se'n per algun motiu, sempre es té un lloc al que tornar, un espai habitable, on poder sentir-se com a casa. Açò pot implicar, de vegades, una ceguesa respecte d'aquells que han sigut expulsats de la seua pàtria, perquè acostumats a tenir-la, és difícil fer-se una idea de la seua importància per a la vida espiritual dels individus ni què podria significar perdre-la. Com diu Améry: "cal tenir pàtria per a poder prescindir-ne".<sup>71</sup> A l'individu expulsat de la seua pàtria, al que no s'ha allunyat d'ella voluntàriament, se li apaga una part de l'ànima, o fins i tot podríem dir que mor. L'apàtrida o l'exiliat se sent com un mort en vida a conseqüència de no tenir una llar segura on tornar.

Weil expressa la necessitat d'una pàtria en termes de la necessitat d'*arrelament*. Formar part d'una col·lectivitat omple l'ànima de l'individu que ha crescut en ella i li aporta una formació, una llengua, una cultura i unes tradicions que formaran part de la seua forma de veure el món.

Un ésser humà té una arrel per la seua participació real, activa i natural en l'existència d'una col·lectivitat que conserva vius certs tresors del passat i certs pressentiments de l'esdevenidor. Participació natural, és a dir, donada automàticament pel lloc, el naixement, la professió, l'entorn. Cada ésser humà necessita tenir múltiples arrels. Necessita rebre la quasi totalitat de la seua vida moral, intel·lectual, espiritual, a través dels mitjans dels quals naturalment forma part (Weil, 2016: 67).<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> „Man muß Heimat haben, um sie nicht nötig zu haben“ (Améry, 1966: 79).

<sup>72</sup> « Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. Participation naturelle, c'est-à-dire amenée automatiquement par le lieu, la naissance, la profession, l'entourage. Chaque être humain a besoin d'avoir de multiples racines. Il a besoin de recevoir la

És per això que, si aquestes arrels li són arravatades, ja siga arran una guerra, una invasió, la promulgació d'unes lleis que l'exclouen de la vida social o fent-lo sentir que la societat és enemiga seua mitjançant la tortura, la víctima sent que la seua vida deixa de tenir sentit, es va apagant fins que sent que cap lloc és segur, se sent fora de lloc. Estar arrelat significa sentir-se com a casa al món, saber que hi ha un col·lectiu on et sents segur, de manera que perdre aquesta seguretat, aquestes arrels que t'uneixen al passat i al futur del lloc on naixes i et formes, és un colp del qual és difícil recuperar-se.

Les persones vertaderament desarrelades només tenen dos comportaments possibles: o bé cauen en una inèrcia anímica gairebé equivalent a la mort, com la majoria dels esclaus en temps de l'imperi romà, o es llancen a una activitat que sempre tendeix a desarrelar, sovint pels mètodes més violents, les persones que encara no ho són o només ho són en part (Weil, 2016: 71).<sup>73</sup>

És així com una població desarrelada pot multiplicar la quantitat de compatriotes que també ho estan, i a títol individual, un subjecte desarrelat acaba sentint-se com un mort en vida, com un fantasma. Perdre el lligam que ens vincula a la col·lectivitat en què ens hem format des de menuts, fa perdre la continuïtat temporal amb aquest context. L'individu perd no sols el seu futur, sinó també allò que formava part del seu passat. Pot arribar fins i tot a sentir, com Améry, que ha estat enganyat durant la seua infantesa, moment en què sí se sentia com a casa al món, en què vivia confiadament amb els seus conciutadans que després l'han exclòs.

Podríem preguntar-nos si el desarrelament és definitiu o si hi hauria la possibilitat d'arrelar-se en un altre context i tenir així una nova pàtria. Aquesta opció sembla inaccessible per a aquells que han sigut exiliats forçosament, ja que la llar de la seua infància, aquella que els va formar com a individus, amb la seua llengua,

---

presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie » (Weil, 1990: 61).

<sup>73</sup> « Des êtres vraiment déracinés n'ont guère que deux comportements possibles : ou ils tombent dans une inertie de l'âme presque équivalente à la mort, comme la plupart des esclaves au temps de l'Empire romain, ou ils se jettent dans une activité tendant toujours à déraciner, souvent par les méthodes les plus violentes, ceux qui ne le sont pas encore ou ne le sont qu'en partie » (Weil, 1990: 66).

tradicions i forma de veure el món, els ha expulsat, i aquest desarrelament inicial fa que les possibles noves pàtries només ho siguin vicàriament, per referència a l'anterior, a l'original, i siguin sempre sospitoses de cometre la mateixa crueltat que la primera, la de la infància. Com diu Strejilevich, l'exiliat viu sempre entre dos terres, sense sentir-se mai completament com a casa en cap de les dues, per més esforços que faça per aconseguir-ho.

Entre els exiliats que no obliden el seu país –i els que l'obliden estan perduts– el cor està tan irresistiblement girat vers la malaurada pàtria que queden pocs recursos afectius per a l'amistat respecte del país que habiten. Aquesta amistat no pot germinar i créixer vertaderament en el cor si no fan una mena de violència. Però aquesta violència és una obligació (Weil, 2016: 230-231).<sup>74</sup>

## **2. “Cal tenir pàtria per a poder prescindir-ne” (J. Améry)**

Al capítol anterior vaig suggerir, tot i que sense desenvolupar-ho extensament, que la pèrdua de confiança en el món d'Améry, que situa ja en el primer colp que sofreix durant la tortura, no sembla tan definitiva com ell afirma en certs moments, ni tampoc es pot reduir a aquesta situació concreta del dany, sinó que es comprén millor tenint en compte el context vital d'Améry, qui, sentenciat a mort per les lleis de Nuremberg, es veu obligat a exiliar-se de la seua pàtria natal i és expulsat així forçosament de la seua llengua materna, les seues arrels i les tradicions de què formava part. A més, no pot deixar de tenir una relació ambivalent amb el judaisme que forma part de la seua identitat. Al mateix temps que se li imposa com una necessitat, pel fet que tothom el veu com un jueu a partir de la promulgació d'aquestes lleis, li resulta impossible identificar-se plenament amb el judaisme perquè no hi ha estat educat. Aquests elements, que aniré analitzant més detingudament, ens ajuden a comprendre la profunditat del seu desarrelament i la

---

<sup>74</sup> « Chez des exilés qui n'oublent pas leur pays –et ceux qui l'oublent sont perdus– le coeur est si irrésistiblement tourné vers la patrie malheureuse qu'il y a peu de ressources affectives pour l'amitié à l'égard du pays qu'on habite. Cette amitié ne peut pas vraiment germer et pousser dans leur coeur s'ils ne se font pas une sorte de violence. Mais cette violence est une obligation » (Weil, 1990: 262).

pèrdua de confiança en el món. Allò que voldria defensar en aquest apartat és que, contràriament al que vérem que deia Semprún respecte de la ferida d'Améry, no es tracta només d'una qüestió personal, sinó que per a qualsevol persona que es vera en les mateixes circumstàncies, completament desarrelat, seria molt difícil conservar la confiança en el món. Aquesta confiança es pot entendre com una necessitat de l'ànima pel fet que, en perdre-la, l'individu es converteix en un mort en vida, en un espectre o un fantasma, un aparegut.

Per comprendre com és de profunda la ferida que s'obre en perdre la pàtria, la llengua materna, i viure exiliat per sempre, començaré analitzant l'experiència d'Améry a partir del seu assaig "Quanta pàtria necessita l'ésser humà?". En aquest text, Améry matisa que potser allò que diga no té validesa general perquè la seua situació és molt específica. Ell és un exiliat del Tercer Reich que va haver de fugir de la seua terra perquè, en promulgar-se les lleis de Nuremberg, va ser condemnat a mort i tothom es va tornar en la seua contra per tal de sobreviure. Améry va viure aquesta situació com un desterrament perquè tornar a la llar era impossible si volia continuar amb vida. Amb l'exili forçat per l'annexió d'Àustria a Alemanya, va sentir un autoestranyament que li tornava incompreensible tot el que havia format part d'ell des de la seua infància i la seua formació. Amb la condemna a mort, Améry va deixar de poder vestir com solia fer-ho (li neguen el dret a utilitzar la vestimenta regional), va renunciar a usar el dialecte de la seua regió perquè aquesta l'havia desterrat, i fins i tot va rebutjar el seu nom propi, de ressonàncies germàniques: Hans Meier. Així va perdre tot allò que formava la seua identitat, com ara la seua terra, els seus costums i tradicions, a aquells que considerava els seus amics i compatriotes, la seua llengua materna i el seu propi nom, que li recordava a aquells que l'acabaven de condemnar a mort:

M'havia convertit en un ésser humà que ja no podia dir "nosaltres" i que, per tant, deia "jo" només per costum, però sense el sentiment de posseir-se plenament a si mateix.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> „Ich war ein Mensch, der nicht mehr „wir" sagen konnte und darum nur noch gewohnheitsmäßig, aber nicht im Gefühl vollen Selbstbesitzes „ich" sagte“ (Améry, 1966: 75).

Condemnat a ser un apàtrida, Améry s'adona de com profundament arrela la necessitat de pàtria en l'ésser humà quan aquesta és usurpada a la força. Amb el concepte de pàtria es refereix fonamentalment a seguretat, a saber desxifrar els rostres de la gent, les seues expressions: saber llegir els signes que usen la resta. Un món que no sabem desxifrar és un món desordenat, incompreensible, en el que no ens podem sentir com a casa. La seguretat que aporta la pàtria a l'individu forma part de la seua quotidianitat, i tot i que de primeres podria semblar més bé lligada a la corporalitat, Améry la va defensar com a necessària fins i tot per a poder gaudir de les qüestions més espirituals:

Compte amb vint-i-set anys d'exili a l'esquena, i els meus compatriotes espirituals són Proust, Sartre, Beckett. Però encara estic convençut que cal tenir compatriotes als carrers de pobles i ciutats si es vol gaudir a fons dels compatriotes espirituals.<sup>76</sup>

Sense la possibilitat de tenir compatriotes als carrers, amb la inseguretat que l'envolta en la nova terra que habita i en una llengua nova, l'exiliat es torna més vulnerable i desconfiat. Li cal fer un esforç espiritual per desxifrar com actua la resta, fet que en la terra natal sembla impensable perquè ha crescut en ella, formant-se amb la identificació d'aquests actes i signes. Resulten familiars i, per tant, es pot viure confiant en el fet que els entenem de forma més o menys immediata. Però en una altra terra, altra història, altra cultura i una altra llengua, l'exiliat ha d'aprendre-ho tot de bell nou, i aquest procés requereix un esforç espiritual que fa ben difícil el sentiment de tindre una nova pàtria:

Diguem-ho una vegada més amb tota claredat: no existeixen "noves pàtries". La pàtria és la terra de la infància i la joventut. Qui l'ha perdut, es converteix en un errabund, per més que en l'estranger haja après a no tabalejar-se com un borratxo i a trepitjar el terra sense por.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> „Ich habe siebenundzwanzig Jahre Exil hinter mir, und meine geistigen Landsleute sind Proust, Sartre, Beckett. Nur bin ich immer noch überzeugt, daß man Landsleute in Dorf- und Stadtstraßen haben muß, wenn man der geistigen ganz froh werden soll“ (Améry, 1966: 78).

<sup>77</sup> „Darum nochmals in aller Deutlichkeit: Es gibt keine „neue Heimat“. Die Heimat ist das Kindheits- und Jugendland. Wer sie verloren hat, bleibt ein Verlorener, und habe er es auch gelernt, in der Fremde nicht mehr wie betrunken umherzutaumeln, sondern mit einiger Furchtlosigkeit den Fuß auf den Boden zu setzen“ (Améry, 1966: 82). Açò ho defensa també Semprún arran la

En el cas dels exiliats del Tercer Reich, Améry destaca un element que considera particular: són els seus propis compatriotes els que es tornen en la seua contra, recolzant a Hitler i condemnant els jueus amb els quals convivien anteriorment. És per això que Améry entén la traïció per part dels seus compatriotes com ‘l’error d’una vida sencera’. Aquest desvelament significa per a ell la destrucció del seu passat, un passat en què vivia confiant en la seua pàtria, i amb açò es destruïa també una part fonamental de la seua identitat: el seu jo passat que era capaç de viure segur i sentir-se com a casa en el món. Amb l’exili, l’apàtrida ha de crear-se una nova identitat, pràcticament partint de zero, en un espai que inicialment resulta indesxifrable.

Caldria matisar, però, que la situació dels exiliats del Tercer Reich no era tan particular com Améry expressa, pel fet que tots aquells que es veuen forçats a exiliar-se del seu país natal i de la seua llengua materna se senten així en alguna mesura. Strejilevich també té aquesta sensació d’haver sigut enganyada i traïda en la confiança cap a la seua Argentina natal. Aquells que la segrestaren i la torturaren eren compatriotes seus i estaven recolzats pel poder estatal d’eixe moment.

Per la seua banda, la qüestió de la llengua materna va ser fonamental per a Améry, ja que els nazis es van apropiat de la llengua alemanya, de manera que va quedar contaminada per a aquells que la parlaven però eren enemics del règim. D’aquest fet dóna compte àmpliament el filòleg jueu i alemany Viktor Klemperer a la seua obra *Lingua Tertii Imperii* (2001), en la que mostra com es va anar deteriorant la llengua alemanya durant el nazisme. S’exclou de la pròpia llengua a

---

repatriació a França posterior a l’alliberament dels camps: “Vaig pensar en tot el que es podria dir respecte a eixes dues paraules: retorn, repatriació. La segona, per supost, mancava de sentit per a mi. En primer lloc, retornant a França, no havia retornat a la meua pàtria. Ja no hi havia pàtria per a mi. No n’hi hauria mai. O aleshores hi hauria diverses, la qual cosa vindria a ser el mateix. [...] No hi ha que fer broma amb aquestes coses: res de pluralismes en quant a la pàtria, que és una i indivisible, única”. La traducció del text de Semprún és meua: « *J’ai pensé à tout ce qu’il y aurait à dire sur ces deux mots : retour, repatriement. Le second, bien entendu, était pour moi dépourvu de sens. Tout d’abord, je n’étais pas revenu dans ma patrie, en revenant en France. Et puis, si l’on allait au fond des choses, il était clair que je ne pourrais plus jamais revenir dans aucune patrie. Il n’y avait plus de patrie pour moi. Il n’y en aurait jamais plus. Ou alors plusieurs, ce qui reviendrait au même. [...] Il ne faut pas plaisanter avec ça: pas de pluralisme quant à la patrie, qui est une et indivisible, unique* » (Semprún, 1996: 153-154).



aquells que van ser expulsats també de la seua pàtria: finalment, la llengua alemanya es va tornar ella mateixa hostil cap als jueus perquè era la llengua que usaven els botxins. Una vegada més, el que resulta més colpidor d'aquest esdeveniment és que no existeixen noves llengües maternes. Hom pot trobar-se més o menys còmode en una llengua estrangera, però mai tindrà per a ell les mateixes ressonàncies que té la llengua materna:

Tota llengua s'integra en una realitat global, davant la qual, si es vol accedir a l'àmbit lingüístic amb bona consciència i pas segur, és necessari exhibir un dret de propietat ben fonamentat.<sup>78</sup>

Exiliat de la pàtria i de la llengua materna, amb tot el que això implica respecte de la cultura i la seua formació intel·lectual alemanya, podríem preguntar-nos si queda algun element de la seua identitat que pugua vincular-lo al seu jo de la infantesa i joventut. Podríem pensar en l'espiritualitat, en el seu judaisme, però aquesta identitat que provindria d'un patrimoni cultural i religiós mai va tindre espai propi en la seua formació. Améry va tenir constància real de la seua condició de jueu a partir de la promulgació de les lleis de Nuremberg. És per això que va escriure un assaig titulat "Sobre l'obligació i la impossibilitat de ser jueu", en el qual explica com va viure sempre com una fatalitat que és part essencial de la seua identitat la dicotomia entre la impossibilitat de ser jueu, perquè mai no havia sigut educat en aquesta cultura religiosa, i l'obligació de ser-ho, perquè arran la promulgació de les lleis de Nuremberg tothom el reconeixia com a jueu dintre de la societat que prèviament el veia com un compatriota més, i també a conseqüència de la potencial condemna a mort que portava aparellada aquesta condició, que unia el seu destí al de la resta de jueus.

Per a Améry, com veiem, l'individu no pot adquirir noves identitats, sinó que tot possible element identitari ha de tenir les seues arrels en la formació inicial, en la seua joventut.

---

<sup>78</sup> „Jede Sprache ist Teil einer Gesamtwirklichkeit, auf die man wohlbegründetes Besitzrecht haben muß, wenn man guten Gewissens und sicheren Schrittes in den Sprachraum eintreten soll“ (Améry, 1966: 90).

Cadascú forma la seua identitat actual sobre la base del que va ser en els primers estrats de la vida, per més que puguen haver quedat posteriorment sepultats. Ningú pot arribar a ser allò que vanament escodrinya en els seus records.<sup>79</sup>

Però, al mateix temps, reconeix que per conservar la pròpia identitat, cal el reconeixement de la societat, en la mida en que és ella qui determina què som i hem sigut. És així com, reconeixent-lo la societat com a jueu, se sent obligat a acceptar que ho és, perquè “és un fet que no es pot ser un ésser humà sense ser alemany, francès, cristià, membre de qualsevol comunitat social definible. Dec ser jueu i ho seré”.<sup>80</sup> Reconéixer-se com a jueu, reconéixer aquesta afiliació com central en la seua identitat, se li presenta com una obligació deguda a les circumstàncies,<sup>81</sup> pel fet que tothom el reconeix a partir d’aquest fet específic que temps abans no tenia rellevància però que va passar a ser un factor determinant socialment a partir de la promulgació de les lleis de Nuremberg. Però al mateix temps, mai ha estat educat en dita tradició, pel que li resulta impossible ser-ho. I amb aquesta tragèdia, que ell anomena fatalitat, ha de viure per sempre, ja que la ferida que estem veient que va sofrir amb el sorgiment del Tercer Reich no és de les que cicatritzen amb els temps, sinó que es mostra indeleble.

### **3. “Perdido el primer puerto, ningún otro fue destino” (N. Strejilevich)**

La cita que titula la secció, i amb què s’inicia l’últim llibre de Nora Strejilevich, resumeix què va haver de viure aquesta supervivent de la tortura de la dictadura

---

<sup>79</sup> „Jedermann muß sein, der er in den ersten, wenn später auch verschütteten Lebensschichtungen war. Keiner kann werden, was er vergebens in seinen Erinnerungen sucht“ (Améry, 1966: 134).

<sup>80</sup> „Nur ist man Mensch erst, wenn man Deutscher, Franzose, Christ, Angehöriger einer beliebigen definierbaren sozialen Gemeinschaft ist. Ich muß Jude sein und werde es sein“ (Améry, 1966: 134).

<sup>81</sup> Bernard Williams destaca aquest mateix fenomen en la seua anàlisi de la idea d’identitat: “Someone may come to acknowledge a certain affiliation as an identity, and this is neither a mere discovery nor, certainly, a mere decision. It is as though he were forced to recognize the authority of this identity as giving a structure and a focus to his life and his outlook. There are circumstances in which what was earlier a mere recognition of fact may come to compel acknowledgement, as when many assimilationist Jews in the 1930s came to acknowledge a Jewish and perhaps a Zionist identity under the thought that there was no way in which without evasion they could go on as though it made no difference that they were Jewish people” (Williams, 2002: 203).

argentina: una vida en l'exili, una vida entre diverses terres, cap de les quals és ja una possible pàtria. Perduda la pàtria de la nostra infància, de la joventut, la resta de contextos ens accepten només vicàriament, com a algú que està de pas, però no com a un vertader compatriota. També Strejilevich ha perdut la pàtria, la llengua materna, la seguretat, els seus arrels; no pot veure coberta la necessitat d'arrelament, s'ha convertit en una morta en vida, en una apareguda... Ara bé, podem extraure d'aquesta descripció que també ha perdut la confiança en el món? O dit d'altra manera: hi ha alguna possibilitat de viure sense arrels, de sentir-nos com a fantasmes, i tot i això seguir confiant en el món? En què es podria basar aquesta forma de vida?

Strejilevich explica en el seu recent llibre *Un día, allá por el fin del mundo* com, després de l'exili forçat de la seua pàtria, Buenos Aires, va viatjar per molts països fugint del record, fins que es va tractar de construir una nova vida com a professora universitària al Canadà. La seua és una vida en constant lluita per aprendre a convida amb la seua pròpia història d'una altra forma, sense oblidar-la però sense permetre que la condemne a la derrota, sense deixar que la seua sensació de ser una morta en vida siga definitiva. Però aquest esforç no és gens senzill:

No sé vivir entre dos polos. [...] En el fondo no me va ni una punta ni la otra: en castellano me aterra la continuidad de nuestra historia; en inglés, la falta de continuidad (Strejilevich, 2019, 2: 14).

La seua vida està travessada pel dolor i la pèrdua: segrestada i torturada al Club Atlético, abandonada en un lloc desconegut des del qual va tornar a la llar, on el seu germà no va tornar després d'haver patit el mateix procés que ella. Aquesta experiència del dany va marcar per sempre la seua vida. Es va haver d'exiliar per evitar noves situacions de perill, perdent així de forma definitiva la pàtria, que va quedar per sempre identificada amb la tortura i amb la desaparició i l'assassinat del seu germà. Va perdre també la familiaritat de la llengua materna, que quedava associada als botxins. Anys després, va morir la seua mare i el seu pare es va suïcidar, no sense abans pregar-li que no es culpava per res, intentant llevar-li aquest pes del damunt. Ell li havia dit temps abans que per a ell la vida no tenia sentit, i ja

no era capaç de trobar-ne cap. La tragèdia de perdre un fill i veure a la filla exiliada va mancar al seu pare de la possibilitat de reconciliar-se amb la seua existència.

Tot va començar, com he comentat, amb el seu segrest i la tortura que va sofrir al Club Atlético. En el context de terror en què vivien, les notícies dels segrests dels companys i les tortures es revelaven quotidianament, de forma diària, però com ja vérem al capítol anterior, no és el mateix saber que es tortura als companys i viure-ho en carn pròpia. Amb la tortura, Strejilevich va sentir en el seu propi cos com un ésser humà es pot trencar.

A todo prisionero le preocupa quebrarse. ¿Hasta cuándo podré aguantar? ¿Valdrá la pena resistir si otros cantan? Salirse de sí, sin embargo, no es tan fácil. Por eso mi consigna es: quedarme conmigo, siempre conmigo. No dejarme sola ni por casualidad. Andar pegadita a mi sombra, aunque no la vea. Lo logro gracias a una técnica que mata la memoria. La memoria debe coagularse y vivir su vida aparte, lejos de aquí, entre sus propios personajes y paisajes (Strejilevich, 2018: 71).

Strejilevich va reflexionar sobre la relació que es pot establir entre la tortura i la pèrdua de confiança en el món: per a ella, no es pot afirmar que tot individu que ha sigut torturat perda per sempre la confiança en el món (Strejilevich, 2019, 1: 96). La ferida que obre la tortura és indeleble, però la seua capacitat aniquiladora no és total i definitiva, no és un procés irrevocable, sinó que existeix la possibilitat d'afrontar-la. La tortura busca que la víctima s'enfonse en el silenci i l'aïllament, però Strejilevich defensa que el detingut té la possibilitat de recuperar-se mantenint el llenguatge i la seua identitat sobretot "si logra vincularse con otros" (Strejilevich, 2019, 1: 95). És per això que, com hem vist a la introducció, la narració dels esdeveniments soferts pot considerar-se com una forma de resistència davant del silenci que volen imposar els botxins: "la narrativa puede, una y otra vez, rescatarnos del ahogo, desexiliarnos" (Strejilevich, 2019, 1: 97).

És aquesta confiança en la possibilitat de recuperar-se mitjançant la narrativa la que la du, només ser alliberada, a donar testimoniatge de què havia patit a la seua pàtria, a explicar a la resta de món que a Argentina hi havia camps de concentració on es torturava als presoners. Ella havia sigut alliberada, però hi havia molta gent que continuava segrestada sense que els seus familiars i amics saberen on estaven;

havien estat desapareguts, segons la terminologia imperant a l'època. Era essencial fer saber a la resta de països què estava succeint per tractar d'evitar que continuara endavant. Va ser així com la seua pròpia pàtria va quedar per sempre relacionada amb la por que va viure en aquest context i en concret amb l'experiència del dany que va sofrir, la inseguretats que porta associada i per la condemna a l'exili que n'és la conseqüència. L'exili va formar part de la seua identitat a partir d'aleshores i per sempre, fruit del seu desarrelament, com estem veient:

El exilio es como los hijos, una vez parido, crece  
Hasta que uno se muera.

[...] He llegado temprano a este exilio de mí (Strejilevich, 2018: 161).

La seua pàtria natal, Buenos Aires, va quedar així identificada amb el dolor, la inseguretats, l'exili forçat i amb el sentiment terrible de no saber què havia succeït amb el seu germà, la incertesa del seu segrest i de què havia passat amb ell. Només anys més tard pogueren confirmar que, de fet, havia sigut assassinat per aquells que l'havien segrestat. Va ser fruit d'aquest desarrelament que Strejilevich es va exiliar:

¿Cómo retornar a un mundo donde ya no está tu hermano?

No hay regreso, hay que inventarse otra historia. En tu caso esa historia se llama Canadá. Y justo cuando asoma el arraigo, cuando la atmósfera de la Columbia Británica te empieza a impregnar, el inesperado llamado de Buenos Aires viene a mezclarte las cartas. Tu vida en castellano canta truco y te vuelve a ganar (Strejilevich, 2019, 2: 87).

Aquesta vida entre dos terres és l'única possible per a Strejilevich, una vida en què l'arrelament en cap de les dues és possible però mai no deixa de ser necessari. Una vida, a més, que en el seu cas es troba entre dues llengües: el castellà argentí i l'anglès canadenc; dues llengües que mai acaben de compaginar, que li recorden constantment que viu entre dos mons, i que cap d'ells és seu completament, que en cap d'ells pot sentir-se com a casa. Amb el segrest i la tortura va perdre la familiaritat amb la seua llengua materna; amb aquests actes la dictadura estava eliminant la possibilitat que se sentira part d'un nosaltres, l'estaven exclouent de la societat, de la pàtria en què s'havia criat i on estava arrelada. Ella va sentir que l'havien exclòs de la societat expulsant-la de "la estructura gramatical en la que un

sujeto puede dirigirse a otro con el pronombre vos, usted, tú, y el imperativo escucha” (Strejilevich, 2019, 2: 148). Es tracta d’una exclusió de les víctimes mitjançant el silenciament i la repressió del testimoniatge. I és així com, amb els seus textos polifònics, Strejilevich tracta de tornar la veu a tots aquells que van ser emmudits i exclosos durant la dictadura argentina. És així com ella tracta de fer justícia una vegada és alliberada: donant testimoniatge i fent que la màxima quantitat de veus de víctimes estiguen presents en els seus escrits. Es tracta de fer el contrari que la dictadura: no una veu única, sinó una polifonia de veus que completen amb les seues experiències personals la tragèdia que visqueren.

La marca de l’exili en la subjectivitat va ser perdurable: sempre va establir llaços amorosos fràgils, el seu pensament tornava de forma recurrent cap a un ‘paradís perdut’ i el camí a seguir sempre ha sigut indeterminat. Strejilevich manifesta sentir-se una nòmada que fuig constantment del possible retorn a la seua terra natal, viu una vida en fuga, una ‘vida en trànsit’, en constant canvi, pensant que així els fantasmes del passat que la perseguen la deixarien de costat mentre ella descobria noves formes de vida i es mantenia en el plaer de la novetat, però això no significa que no es canse de fugir, de donar l’esquena:

El movimiento te enseñó que llegar a un lugar distinto no facilita la vida. El novato no es como el resto, es marginal y vive apartado hasta que sea capaz, o no, de integrarse. Alguien dijo que el exiliado nace con su nuevo lugar pero nace viejo o tarde, con muchas desventajas, balbuceando todo. No obstante, ¿qué solución hay? (Strejilevich, 2019, 2: 57).

Strejilevich se sent condemnada a ser un fantasma que mai no acaba d’arrelar enlloc, una morta en vida que viu marginada en tota societat possible, en tot context, perquè una vegada exiliada de la seua pàtria, cap podria arribar a ocupar aquest lloc. D’açò es va adonar només exiliar-se, quan es va trobar a Israel amb cinc companys del grup amb els que havia planejat fugir a Tel Aviv abans que la segrestaren. Davant d’ells va sentir com s’havia obert un gran abisme que els separava, un abisme obert a partir del seu pas pel Club Atlético i que acabava per sempre amb la possibilitat d’un nosaltres. Els que abans havien sigut els seus companys, eren ara incapaços d’entendre per on havia passat ella, incapaços de veure-la amb la seua

ferida, de comprendre-la. Aquesta reacció la va fer entendre ben aviat que la seua situació havia canviat per sempre, als seus ulls i als de la resta, que estava condemnada a ser una apàtrida, un fantasma, una apareguda:

Podría decirse que tengo un ritmo cíclico: cada par de años me replanteo los fundamentos. Qué hacer, dónde hacerlo, qué documentos conseguir. Y eso por no tener algo tan simple y habitual, lo incuestionable: el lugar propio. Una nació allí y allí vive. Cuando el lugar de origen está vedado se pierde, sobre todo, la certeza de que esta sea la propia vida.

Sobrevivir es como andar de prestado: una debería no estar pero está de algún modo y sin entrar en detalles. En cuanto recuerdo que lo mío es sobrevida, construyo nuevos cimientos para volver a crearme y a creerme (Strejilevich, 2019, 2: 81)

Aquesta situació continuaria sent així per sempre, pensava ella, fins que va trobar un company de viatge que la tracta “como a una persona de carne y hueso. ¡Resultó tan fácil dejar de ser una aparición! Había que dar con la mirada adecuada” (Strejilevich, 2019, 2: 65). Davant de qui la reconeix com un altre ésser humà, com una persona amb qui hom es pot comunicar afectuosament perquè d’alguna manera entén la seua ferida, amb qui es preocupa per com se sent l’altre que té davant, va poder ‘recuperar la forma humana’. És enfront d’un altre que la reconeix com a subjecte, com algú la vida del qual paga la pena, i no com una exiliada o apàtrida, com pot deixar de sentir-se com una morta en vida, i és per això que no arriba a perdre la confiança en el món: segueix havent persones que, amb la seua amistat i proximitat afectuosa, la reconeixen com a subjecte. I això, tot i que no cura la ferida, fa que no siga definitiva; permet seguir veient el món des de la confiança, almenys en certes circumstàncies.

En aquest aspecte, la unió Madres de Plaza de Mayo va ser fonamental a l’Argentina per evitar que els supervivents i els familiars dels desapareguts se sentiren abandonats davant la tragèdia que estaven vivint. Les Mares es reunien a la plaça cada dijous perquè van comprendre que la lluita a escala individual no tenia resultats i que totes juntes podien fer una denúncia més forta, amb més rellevància. Però no es tracta només d’açò, sinó fonamentalment de donar suport a la resta de mares que han perdut un fill, ja siga mitjançant una abraçada, unes paraules, narrant

allò que va succeir, escoltant-se unes a altres... Se senten unides, en una lluita comuna i recolzades en el seu sofriment. «Ya no se trataba de buscar al propio hijo, sino a todos. Con ellas se socializa la maternidad» (Strejilevich, 2018: 66).

Tant en el seu llibre *Una sola muerte numerosa* com en el més recent *Un día, allá por el fin del mundo*, Strejilevich acaba amb un recordatori del passat, amb cerimònies que no el tanquen, sinó que el fan estar de nou present. En la més recent de les seues obres, recorda l'homenatge que va donar al seu germà un diumenge quan estaven reunits els supervivents i familiars, i les paraules que va dir aquell dia, recordant que les víctimes estaven ara més presents que mai en els seus pròxims, en aquest nosaltres que es reuneix setmanalment per donar-se suport. Per la seua banda, *Una sola muerte numerosa* acaba amb els supervivents units, abraçant-se afectuosament, celebrant l'aniversari del dia en què van ser alliberats amb fotografies dels companys, cançons, etc. Tots ells formen un nosaltres, un col·lectiu amistós que s'uneix per lluitar contra l'amnèsia de la societat, una coral de veus que s'uneixen per reescriure la seua història:

Perdimos una versión de nosotros mismos  
y nos reescribimos para sobrevivir (Strejilevich, 2018: 259).

No crec que siga casual que ambdues obres que versen sobre la seua experiència del dany, el testimoniatge, la memòria, l'exili i el desarrelament acaben fent referència a aquest nosaltres que han sigut capaces de crear les víctimes i els seus pròxims per donar-se suport mutu. A banda de ser una reacció enfront d'aquells que volien aïllar-los de la societat i fer-los veure que eren uns abjectes, que estaven exclosos de la seua pàtria, es tracta també d'una unió afectuosa amb el dolor dels altres, un dolor compartit, una tragèdia comuna que, tot i que pretenia aïllar-los, els ha unit més com a víctimes d'un botxí comú.

És així com podem entendre el fet que, tot i haver passat per una experiència tràgica del dany com és el segrest i la tortura per part de compatriotes, perdent d'aquesta manera la pàtria i la familiaritat de la llengua materna, quedant exiliada i desarrelada per sempre, entre dues terres que ja mai podran ser sentides com a casa pròpia, Strejilevich no arriba a perdre la confiança en el món perquè troba qui no la considera un ésser abjecte, un individu exclòs per sempre de la societat, sinó que és



capaç de trobar qui la reconeix com a subjecte, perquè la seua mirada li segueix interpel·lant. Així pot deixar de sentir-se com un fantasma o com una morta en vida, encara que sols siga en moments concrets. Tot i reconèixer la impossibilitat de tenir cobertes les necessitats de l'ànima que vérem amb Weil (seguretat i arrelament), aquesta unió afectuosa amb altres individus que la reconeixen com a un subjecte la vida del qual és valuosa i tracten de comprendre la profunditat de la seua ferida fa que no arribe a perdre definitivament la seua confiança en el món. I és que, com va dir Semprún (1996: 337), també la fraternitat és una necessitat fonamental de l'ànima.

#### **4. “Per a mi, Birkenau no mancava de certa lògica” (R. Klüger)**

L'experiència vital de Ruth Klüger ens ajudarà a comprendre com és possible que, per a una xiqueta que creix en un context que la menysprea sistemàticament, el camp de concentració i extermini de Birkenau no manque de certa lògica. Després de l'exclusió social pròpia d'una xiqueta jueva a la Viena dels anys quaranta i de ser deportada al gueto de Theresienstadt, Birkenau era sols un grau més en l'enviliment al qual havia estat sotmesa des del seu naixement. Klüger no va tindre una formació reglada com Améry o Levi que l'ajudara a desxifrar el món i a veure com era de cruel allò que estava vivint; al cap i a la fi, les lleis de Nuremberg es publicaren quan ella tenia només quatre anys de vida. Klüger va viure la seua infància i inici de joventut a Viena sota el poder del nazisme, amb l'empobriment i la limitació constant que significaven per a la seua vida les noves lleis que s'anaven implantant gradualment. Va viure sempre com un abjecte, en termes de Butler, com un individu que viu marginat de la societat, exclòs, que mai podrà sentir-se ciutadà de ple dret i que, així, mai podrà sentir-se arrelat, sinó que sempre se sentirà com un apàtrida.

Klüger es va criar en un ambient familiar desmembrat a causa del nazisme, on només quedaven les dones de la família: un ambient matriarcal, diu ella. Va perdre el seu pare i el seu germà ben aviat, sent molt menuda. El seu pare va ser detingut perquè era metge i el van acusar de provocar avortaments. Les SS el van

detenir i el van empresonar. Va fugir del Reich a França, però allí el van entregar als nazis, que al seu torn el van deportar en 1944 de Drancy a Auschwitz, on segurament va ser enviat al gas només arribar. Pel que fa al seu germà, va morir afusellat a Riga, però no tingueren notícies al respecte durant molts anys, incertesa que va turmentar fortament a la família. Per a Klüger aquella va ser la seua primera gran pèrdua perquè admirava profundament al seu germà. Amb aquesta primera experiència dolorosa de pèrdua va aprendre que calia fugir abans que fóra massa tard. Però per al seu nucli familiar no va ser possible fugir de Viena. No es pot emigrar sense diners. No va poder fugir en aquest moment, però sí en molts altres moments de la seua vida posterior, i per això diu d'ella mateixa que és una persona que es fuga sempre que es posa nerviosa, “because running away was the best thing I ever did, ever do” (Klüger, 2009: 25).<sup>82</sup>

En qualsevol cas, la Viena d'aquella època no era el millor context per una xiqueta jueva. Les lleis de Nuremberg anaven limitant els seus moviments: havia de dur l'estrela groga, hi havia tendes on ja no podia entrar, havia d'anar a escoles només per a jueus, i més endavant, quan aquestes van tancar, anava una mestra a sa casa; els altres nens la menyspreaven pel carrer, no tenia amb qui compartir moments de joc, i es refugiava en la poesia, en la repetició de poemes que coneixia i en la creació de nous. Per tot açò va arribar a dir que al gueto de Theresienstadt (actual Terezin) va trobar un ambient millor per a una xiqueta com ella que a Viena. Klüger va ser internada amb només dotze anys:

And so Theresienstadt was first of all a massive sampling of humanity. My life during my last months in Vienna had been reduced to solitary afternoons with a book in a hospital yard. Suddenly I had arrived in an overcrowded place where everyone wore the yellow star, and where the streets were therefore safe (Klüger, 2009: 131).

La seua relació amb la Viena de la seua infància és complexa. L'arrelament sembla que va ser impossible per a ella. Durant molt de temps, Viena va ser la ciutat de la qual no va poder fugir, de la que no es va poder exiliar perquè no tenia diners per

---

<sup>82</sup> El text que cite és la versió anglesa que Klüger va publicar l'any 2001 (en edició del 2009): *Still alive: A Holocaust Girlhood Remembered*, en la que inclou variacions respecte de l'original alemany que va publicar en 1993: *Weiter leben. Eine Jugend*.

fer-ho. Klüger mai es va poder sentir segura en aquesta ciutat on la menyspreaven, on qualsevol dels compatriotes que trobava pel carrer podia ser l'enemic o un dels que havien fet per denunciar a son pare i que s'haguera d'exiliar, i on cada vegada tenia una vida més pobra i limitada:

I left the house and was in enemy territory. It was little consolation that not all passersby were hostile, as long as there were enough, or any, who were (Klüger, 2009: 38).

Tot i que l'arrelament a Viena va ser impossible, no se sentia com a casa en el món ni podia sentir-se segura en aquest context on tothom era un possible enemic, Klüger va sentir sempre una certa vinculació amb la ciutat en què va nàixer. No va ser la seua pàtria tal com l'hem entés fins ara, sinó una ciutat que al mateix temps li resulta estranya i familiar, una ciutat que la va tractar com enemiga quan era una xiqueta però de la qual no pot deslliurar-se completament: "Vienna is a part of me—that's where I acquired consciousness and acquired language" (Klüger, 2009: 202). A més, com hem vist, la poesia va ser molt important als seus primers anys i la va ajudar a superar l'exclusió i la soledat en què vivia a Viena, de manera que la literatura d'aquest país és fonamental en la seua formació i en la superació dels seus conflictes personals.

No va ser fins que la deportaren a Theresienstadt que Klüger va tindre un apropament més fort cap al judaisme, la cultura i cap a altres persones de la seua mateixa edat, amb les que va descobrir la seua capacitat per a l'amistat, vincle afectiu que va esdevenir fonamental per a ella al llarg de la seua vida i que reivindica com essencial per comprendre què van ser els camps de concentració i la seua quotidianitat, en contra de la imatge d'egoisme absolut i indiscriminat que de vegades s'ha volgut presentar com l'única vertadera:

Later in life, nothing offended me more than the generalization that the camps turned us all into brutal egotists, and whoever survived them must be morally defective. Again, the blithe refusal to look closely, to make distinctions, to reflect a little (Klüger, 2009: 142).

Com he indicat a la introducció, els camps de concentració i d'extermini nazis no poden entendre's sense ambdues imatges. L'egoisme i l'amistat estaven tots dos presents al camp, i negar qualsevol d'ambdós és negar part rellevant de què van viure els deportats. A Theresienstadt, que va ser concebut inicialment com un gueto tot i que després se'l va considerar un camp de concentració, Klüger va conèixer el seu jo social, fruit del contacte amb gent de la seua edat, jueva també, amb les amistats i les converses que els uniren durant els quasi dos anys que va estar allí. A Theresienstadt va conèixer més a prop el poble al que ella pertanyia i al qual de fet volia pertànyer, ja que havien aconseguit fer d'un gueto on les condicions higièniques eren pèssimes i hi havia moltes malalties, un lloc on l'intel·lecte, el diàleg i el joc eren importants.

Amb els anys, però, es va adonar que les arrels espirituals a què s'havia volgut aferrar en aquells moments de desarrelament no podien omplir la seua ànima perquè era una tradició cultural que menyspreava les dones i els negava la possibilitat, entre d'altres, de dir el Kaddish, la pregaria pels morts; fet que a Klüger la va marcar profundament perquè li negava fer-ho pel seu pare, quan ja no quedava ningú a la família que ho poguera fer. Però aquesta reivindicació del seu lloc i del menyspreu del judaisme cap a les seues fidels va arribar dècades després, quan Klüger s'havia construït una altra vida als Estats Units.

Després de quasi dos anys a Theresienstadt, va ser deportada amb la seua mare a Auschwitz-Birkenau, qui li va proposar la primera nit que anaren juntes fins al filat elèctric que envoltava el camp. Klüger es va negar rotundament. No volia acceptar que la proposta de la seua mare fóra seriosa. Ella s'aferrava a la vida, pensava que tenia un sentit i que podrien continuar endavant. Per a ella, aquest camp de treball i extermini al qual acabaven d'arribar tenia certa lògica: després del menyspreu i la marginació de Viena, l'aglutinament i les malalties al gueto de Theresienstadt, un camp de treball on s'exterminava a aquells que no eren vàlids per al treball pareixia el pas lògic, allò què se seguia del pendent fins al fons que estava recurrent des que havia nascut:

Authority in Auschwitz meant disrespect for the prisoners to the point of rejecting their existence, their right simply to be. Primo Levi has a scene in his classic

Holocaust memoir *Is This a Man?* where a German wiped his hands on him as if he were not a man, but a dirty rag. But Levi could take it, because he came to Auschwitz with the self-esteem of a grown European, a rationalist, at home in Italy, secure in his identity. For a child it was different, for in the few years that I had lived as a conscious person, my rights had been removed piece by piece, so that Auschwitz had a kind of logic to it. It was as if I had invaded a stranger's property and was told that my presence there was undesirable (Klüger, 2009: 171-172).

Aquesta és una reflexió que Klüger va fer molts anys després, però dóna compte de l'asimetria que introdueix la diferència d'edat, de formació i d'arrelament dels diferents supervivents que estem analitzant. La comprensió dels fets que podien tindre Levi o Améry no és comparable amb la que pot tindre una xiqueta com era Klüger en aquell moment. Per a ella tenia sentit, era lògic aquest pendent degradant, la qual cosa no deixa de ser radicalment tràgica, mentre que Levi, Améry o Strejilevich podien veure i analitzar l'experiència des d'una altra perspectiva, més madura i bel·ligerant. En termes de Butler, la tragèdia que viu Améry, podríem dir que és la d'un individu que prèviament a la promulgació de les Lleis de Nuremberg era reconegut com a subjecte per la societat en què vivia. Era un intel·lectual amb formació alemanya valorat socialment, però amb la promulgació d'aquestes lleis, l'exclouen de la societat en què s'havia criat i amb la qual se sentia identificat, perd la seua condició de subjecte i es veu forçat a exiliar-se si vol sobreviure. La tragèdia que va viure Améry inclou un canvi en la concepció política de la seua identitat, perquè deixa de ser reconegut com a subjecte en la societat en què havia estat arrelat. Aquesta experiència contrasta amb la de Klüger, pel fet que ella mai no va arribar a ser considerada com un subjecte ni va estar mai arrelada, com hem vist. Sempre va ser considerada un abjecte, de manera que el *Lager* tenia certa lògica.

Per altra banda, Levi estava arrelat espiritualment i geogràfica, mentre que l'arrelament geogràfic de Klüger ja hem vist que va ser impossible, i el seu arrelament espiritual va ser fort durant la seua estada amb el 'poble elegit' a Theresienstadt, però va anar perdent la seua força a poc a poc. En aquest context destaca que, tot i la falta d'arrelament, l'esperança de poder continuar endavant i sobreviure al pendent que la duia cap al fons la van dur a rebutjar frontalment la

proposta de suïcidi de la seua mare, proposta que confessa no haver-li perdonat mai fins que ella mateixa va tenir fills, moment en què va comprendre com una mare pot proposar als seus fills suïcidar-se a Auschwitz, i no haver de passar per tot això.

Hi va haver, però, un altre element que, junt amb l'esperança que ella va qualificar retrospectivament d'infantil, la va fer voler continuar endavant en Birkenau: els vincles interpersonals, l'amistat i la cura. En aquest context es va ampliar el seu nucli familiar i passaren a ser tres les membres de la família perquè sa mare va adoptar, de la forma més natural possible, sense donar-li gens d'importància, una xiqueta que estava sola al camp: Susi,<sup>83</sup> qui va ser com una germana per a Klüger la resta de la seua vida, dintre i fora del camp:

Susi always thought that my mother saved her life. Certainly my mother's care and concern saved her from a certain degree of psychic damage: the mental self-neglect that sets in when nobody gives a hoot whether you exist or not. For us, Susi was not only a presence, she was important. And thus she existed for herself, too, simply because my mother made her feel that she mattered. Without us she would have remained isolated; with us she was part of a family, and thus valuable. We had nothing else to give her. I can't tell whether she would have stayed alive without my mother. But I suspect that perhaps all three of us can claim a share in having saved each other (Klüger, 2009: 222).

La creació de vincles interpersonals, d'un nosaltres unit front a les adversitats, recorda al que hem vist amb Strejilevich i els vincles que es crearen entre els supervivents i els seus familiars. Gràcies a aquests vincles, l'individu no se sent un ésser aïllat a qui pot succeir-li qualsevol cosa sense que a ningú li afecte, sinó com un subjecte interrelacionat amb altres la vida del qual es reconeix com valuosa. D'aquesta manera, hom sent que a la resta els importa que estiga en el món i el que li puga succeir. Així, la condició d'abjecte queda mediatitzada pel vincle afectiu, no deixant que l'individu siga definitivament exclòs de la societat, sinó que només ho és per una part d'aquesta –la més poderosa, certament–, però sabent que hi ha contextos en què és reconegut com a subjecte de ple dret. Els vincles que creen

---

<sup>83</sup> A l'original alemany de 1993 la xiqueta que adopta la seua mare rep el nom de Ditha.

Strejilevich i Klüger podem diferenciar-los en dos tipus distints que analitzaré extensament al capítol V, perquè no és el mateix la creació de xarxes de suport, d'un nosaltres col·lectiu i extens, i la rearticulació dels vincles de parentiu mitjançant l'adopció d'una filla o d'una mare de camp.

El nou nucli familiar compost per tres dones va aconseguir fugir d'una marxa de la mort quan els aliats les van alliberar de Christianstadt. Van vagar per Alemanya durant un parell de mesos fins que en abril de 1945 van arribar a Baviera. La seua mare va estar treballant amb les persones desplaçades a Straubing: "displaced persons, people the likes of us, who had escaped or been liberated or come out of hiding. They either wanted to get back home or to emigrate" (Klüger, 2009: 266). Elles tres es consideren apàtrides, perquè per a elles va ser impossible arrelar-se a Viena i per això volien emigrar. Es van haver de quedar dos anys a Baviera, fins que aconseguiren els documents necessaris per a fugir a Amèrica, on Klüger va emigrar amb només setze anys. Nova York li va ensenyar des de la seua arribada que era una ciutat d'immigrants, i això implica que és "a place where the natives know how to keep the newcomers at arm's length" (Klüger, 2009: 305). Des que va arribar, va notar com de diferent era de les joves nord-americanes, que la consideraven aspra, silvestre i incivilitzada. Es va sentir exclosa fins que va aconseguir entrar a estudiar al Hunter College, on va tenir per primera vegada professores que van ser el seu model a seguir. Així va continuar la seua carrera universitària, rodejada de llibres i lectures diverses, aquelles que l'ajudaven a trobar l'equilibri interior que necessitava.

Amb els anys va arribar a sentir-se còmoda als Estats Units, on ha seguit vivint la resta de la seua vida, i fins a l'actualitat. Però això no esborra la ferida oberta per la pèrdua del seu germà, del seu pare, el desarrelament de la ciutat en què havia passat la seua infància i joventut, la pèrdua de la seua llengua materna i el canvi a l'anglès nord-americanà, la ferida de no haver pogut emigrar a Palestina i ajudar en la formació de l'Estat d'Israel en un moment en què el sionisme era encara important per a ella, i, sobretot, el fet que ningú volguera escoltar-la després, que es pose en dubte el seu testimoniatge per ser dona i adolescent en aquell moment, i

que els seus familiars que vivien als Estats Units li demanaren que oblidara el que havia viscut:

After dinner they took us home in their large and showy new automobile. There was still a shortage, and they had had to wait to get one. While I sat in back in the dark, snug and comfortable, my aunt at several removes lectured me: “You have to erase from your memory everything that happened in Europe. You have to make a new beginning. You have to forget what they did to you. Wipe it off like chalk from a blackboard.” And to make me understand better, she gestured as if wiping a board with a sponge. I thought, she wants me to get rid of the only thing that I own for sure: my life, that is, the years I have lived. But you can’t throw away your life like old clothing, as if you had another outfit in the closet. Would she want to wipe away her own childhood? I have the one I have, and she has a different one—I can’t invent one for myself that’s more respectable. Struggling with foreign words that seemed to lurk behind seven veils, I told her why I had to reject this invitation to betray my people, my dead. The language was recalcitrant. My aunt hardly listened to my alien gibberish (Klüger, 2009: 313).

A més de la negació de l’escolta atenta i la recomanació de l’oblit a què es van veure impel·lits la gran majoria dels supervivents, en aquest text podem veure també com el problema lingüístic que subratllaven Strejilevich i Améry va ser crucial per a Klüger en arribar als Estats Units. Els seus familiars acompanyen les seues afirmacions de gestos perquè els puga comprendre, tot i que com ja hem comentat amb Améry, els signes d’una altra cultura no sempre són senzills d’interpretar correctament.

L’exili i les ferides que l’acompanyen van formar part sempre de la seua identitat, tal com hem vist que va succeir amb els altres supervivents. Sense una pàtria, sense les arrels que proporcionaria, la identitat del subjecte es troba en qüestió. Així, podríem preguntar-nos si és possible en el cas de Klüger seguir confiant en el món, però aquesta vegada hauríem de preguntar-nos més aviat si la confiança va ser possible en algun moment. Des dels quatre anys, des que té ús de raó, la seua vida va ser un pendent cap al fons, de manera que una de les institucions més horribles que ha creat l’èsser humà, com són els camps d’extermini, tenien una



certa lògica dintre de la seua comprensió del món. Sent així, es podria dir que alguna vegada ha pogut confiar en el món?

La meua tesi és que sí, que ha pogut confiar en el món, però de forma limitada, amb matisos. Si tornem ara a les dues expectatives que constitueixen la nostra confiança en el món, podem entendre que, tot i que la primera expectativa no es compleix en el cas de Klüger ni en el de Strejilevich, totes dues senten que poden confiar que una altra persona acudirà en la seua ajuda si quelcom els succeeix. Confien en l'expectativa d'ajuda, perquè han sigut capaces de crear nous vincles, un nosaltres que les reconeix com a subjectes de ple dret, encara que hi haja una altra part de la societat, molt més poderosa (amb tant de poder com per obligar-les a exiliar-se), que les agradeix.<sup>84</sup>

Per a Klüger, com per a Strejilevich, els vincles afectius, l'amistat, és allò que les du a reconciliar-se amb el món, a sentir-se subjectes que importen a la resta, que la perceben tal qual és i la respecten amb les seues peculiaritats, i no com l'abjecte que els botxins volien que fóra mitjançant l'infligiment del dolor i del sofriment propi del menyspreu, l'exclusió i l'exili forçat. La capacitat per a l'amistat de Klüger és un dels elements que ella considera més destacables de la seua identitat, el més valuós, i arran del que hem dit, podem entendre per què: li va ajudar a tenir un cert grau de confiança en el món, una confiança que es basa en el compliment de la segona de les expectatives, tot i que és conscient de la debilitat de la primera.

---

<sup>84</sup> Com veurem al capítol V, el reconeixement per part d'altres abjectes, d'altres exclosos, pot no ser suficient per a la víctima, perquè és conscient de no haver sigut inclosa en el marc normatiu imperant i necessita aquest reconeixement per sentir-se plenament subjecte, però tot i no ser suficient, el reconeixement d'altres companys d'exclusió ajuda a recuperar les forces en determinats contextos límits en què, de fet, es busquen intencionadament els gestos amistosos com a impuls per continuar endavant.

## 5. “La necessitat de contactes humans s’ha d’incloure entre les necessitats primordials” (P. Levi)

Amb aquest apropament a les vides de Strejilevich i Klüger podem ampliar en dues direccions la nostra anàlisi de les necessitats de l'ànima i la confiança en el món. D'una banda, hem vist a partir de l'obra de Weil dues de les necessitats fonamentals de l'ànima: seguretat i arrelament. D'alguna manera, en totes dues és implícit que l'amistat i els vincles interpersonals, afectius, són rellevants per a l'ànima humana, però és gràcies als textos de Klüger i Strejilevich que podem entendre que l'existència d'un nosaltres en què se'ns reconeix com a subjectes de ple dret fa que hi haja almenys un espai mínim però habitable al món, un lloc on sentir-se segurs i on la vida és valorada com digna de ser viscuda, com valuosa per a algú. A més, al text d'Améry també és prou explícita aquesta necessitat, atès que lamenta el fet que sense tindre un “nosaltres” només pot dir “jo” per costum,<sup>85</sup> i que els compatriotes literaris o espirituals no es poden gaudir sense tenir-ne també al carrer.<sup>86</sup> Sembla, doncs, que si no tenim amb qui compartir les nostres inquietuds filosòfiques o literàries, aquestes arrels espirituals no ens poden omplir l'ànima. Aquesta és una qüestió que tractarem amb més deteniment al capítol VI.

Aquesta dificultat per sentir-se subjecte després d'haver sigut expulsat de la comunitat mostra que necessitem dels altres per formar la pròpia subjectivitat, tal com veurem amb el concepte de relacionalitat de Butler als capítols IV i V. L'amistat és només una de les relacions possibles entre els individus, però és un tipus de relació que permet el reconeixement com a subjectes d'aquells que en formen part, pel fet que el subjecte només pot donar compte de la seua identitat com a resposta a la interpel·lació de l'altre i l'amistat és una forma d'interpel·lació que inclou el reconeixement de la vida de l'altre com valuosa i digna de ser viscuda. I

---

<sup>85</sup> “Ich war ein Mensch, der nicht mehr „wir“ sagen konnte und darum nur noch gewohnheitsmäßig, aber nicht im Gefühl vollen Selbstbesitzes „ich“ sagte” (Améry, 1966: 75).

<sup>86</sup> „Ich habe siebenundzwanzig Jahre Exil hinter mir, und meine geistigen Landsleute sind Proust, Sartre, Beckett. Nur bin ich immer noch überzeugt, daß man Landsleute in Dorf- und Stadtstraßen haben muß, wenn man der geistigen ganz froh werden soll“ (Améry, 1966: 78).

açò, com estudiarem, ens ajuda a comprendre per què l'amistat és una necessitat de l'ànima.

Tal com diu Levi a la seua trilogia, quan hom ha estat mancat de contactes humans i ha sigut tractat com una cosa pels altres, no és clar que puga continuar anomenant-se ésser humà. És només amb l'apropament vertaderament humà, entre individus que s'ajuden i es respecten mútuament, com pot tornar a sentir-se un ésser humà. És en el context d'un vincle interpersonal fort quan ell recorda la importància que tenia Dante i la *Divina commedia* a la seua vida i com de rellevant pot ser recordar-la en el *Lager*. I és també rodejat de companys amb els que pot dialogar sobre qüestions importants per a la seua vida quan tornarà a sentir-se humà per una estona dintre del camp. És per això que podem llegir en *La tregua* les paraules que encapçalen aquesta secció:

Havia oblidat del tot la fam i el fred, fins a tal punt és veritat que la necessitat de contactes humans s'ha d'incloure entre les necessitats primordials (Levi, 2011: 244).<sup>87</sup>

El que vull sostenir és, d'una banda, la rellevància de l'amistat i els contactes o vincles humans per a l'ànima humana, rellevància que es fa especialment palesa quan estem ferits o en una situació de necessitat. I, a conseqüència d'açò, la idoneïtat d'incloure-la com una necessitat fonamental de l'ànima, doncs, com hem vist, si aquesta necessitat no es veu coberta, l'individu es converteix en un mort en vida.

D'altra banda, el que hem vist ens du a matisar les expectatives que fan possible la confiança en el món. Ambdues sorgeixen de la imatge en cert mode esbiaixada de l'ésser humà que té Améry i que naix de la situació personal de l'autor: home blanc, europeu, d'alta classe social i que ha tingut una bona formació acadèmica. Açò d'alguna manera es pot entreveure en la crítica de Semprún: a un home madur que s'uneix a la resistència contra el feixisme, no l'hauria de sorprendre que la lluita porte aparellada experiències del dany com són la

---

<sup>87</sup> “Avevo del tutto dimenticato la fame e il freddo, tanto è vero che il bisogno di contatti umani è da annoverarsi fra i bisogni primordiali” (Levi, 1989, 2: 43).

humiliació i la tortura. Hi ha un fort xoc entre l'autoimatge que té de si mateix Améry i el que fan d'ell amb la tortura, xoc que el du a una incomprensió radical del que està vivint i a la pèrdua de la confiança en el món. Améry era un subjecte de ple dret i com a tal s'autoafirmava, i l'experiència d'haver sigut expulsat d'aquest lloc central a la societat el va fer sentir-se traït i exiliat per sempre. Podríem dir que un dels elements fonamentals pels quals Améry afirmava haver perdut la confiança en el món era la seua incapacitat per sentir-se part d'un nosaltres, fóra quin fóra aquest nosaltres.<sup>88</sup>

Però tal com estem veient, no tothom naix amb el privilegi de ser considerat un subjecte per part de la societat en què s'ha educat, com mostra la vida de Klüger. Ella naix com un abjecte, motiu pel qual les altres formes d'exclusió que va patir tenen un cert sentit. Això no implica que no fos per a ella una ferida, però sí que és una ferida d'un altre tipus. Klüger mai hauria pogut formular les dues expectatives de la confiança en el món perquè a la seua vida mai va tindre lloc el pensament de què l'altre que tinc enfront no m'agredirà ni físicament ni metafísicament. Arran les experiències vitals que havia tingut, per a ella era evident que l'anaven a agredir i continuarien fent-ho al llarg de la seua vida. L'essencial, aleshores, seria la segona expectativa: que algú, amb la seua mirada, amb els seus gestos, siga capaç d'ajudar-la quan l'agredeixen, que la reconega com un subjecte i la traga de la condició d'abjecte en què, els que havien de ser els seus compatriotes, l'havien situat. Trobar qui actue d'aquesta manera i atorgue a la víctima el reconeixement de la seua vida com valuosa i digna de ser viscuda, permet trobar almenys un espai habitable en un món que es revelava inhòspit.

---

<sup>88</sup> Ja hem vist a aquest respecte el seu intent per formar part del col·lectiu jueu, però era incapaç d'identificar-se amb ell tot i l'esforç que va dur a terme per fer-ho. No formava part de la seua identitat des de la seua formació, i per això al mateix temps de revelar-se com una necessitat, es revelava també impossible per a ell.

#### IV. L'AMISTAT COM A ACTE DE RESISTÈNCIA

Cadascú dels que torna sap que,  
sense els altres, no hauria tornat.

Charlotte Delbo, *Le convoi du 24 janvier*

L'objectiu d'aquest capítol és fer una lectura dels vincles interpersonals com són l'amistat i la cura dels companys com a actes de resistència en dos vessants: 1) permeten una reivindicació de la humanitat dels individus que en formen part i això els facilita rebutjar, o almenys minvar la rellevància que té en el seu dia a dia, la deshumanització i despersonalització que buscaven explícitament els victimaris dels *Lager*, i 2) faciliten sostenir-se en l'interés de lluitar per sobreviure.

Per argumentar en favor d'aquesta tesi, introduiré el concepte de relacionalitat de Butler així com la virtut quotidiana de la cura tal com l'analitza Todorov. Seguidament, analitzaré el testimoniatge de dos supervivents en els quals és clara la rellevància que tingueren les relacions d'amistat, entre les quals destacaré els vincles entre Primo Levi i Jean Samuel, i entre Margarete Buber-Neumann i Milena Jesenská. Finalment, conclouré que l'amistat estava sovint present als camps, tot i l'aparença de lluita constant o d'egoisme continu entre mònades segellades, com diria Levi; i que la rearticulació de l'amistat que es dona entre els qui es troben en el límit del marc normatiu dominant pot ser de vegades més autèntica, més poderosa i profunda que la que es dona al si del propi marc.

## 1. “El més greu era que ni tan sols trobava amics” (J. Améry)

Als capítols anteriors he tractat de mostrar que la pèrdua de confiança en el món per part d'Améry té una forta vinculació amb la tortura, però també amb la pèrdua de la pàtria i de la llengua, perquè no té un món on sentir-se segur. A més, és incapaç d'identificar-se amb la societat en què viu, pel fet que aquesta no reconeix la profunditat de la seua ferida. Un altre dels elements fonamentals d'aquesta pèrdua de confiança, com hem anat veient, té a veure amb la importància de l'amistat, de la comunicació amb la resta, la camaraderia, i amb la seua incapacitat per establir aquest tipus de vincles al *Lager*: “el més greu era que ni tan sols trobava amics”.<sup>89</sup> L'aïllament social que va caracteritzar el pas d'Améry per Auschwitz i la posterior exclusió de la societat arran de la qual escriu els seus assajos, el va fer sentir que ja no pertanyia a cap “nosaltres”, de manera que només podia usar “jo” per costum, “però sense el sentiment de posseir-se plenament a si mateix”.<sup>90</sup>

Com és que no sent que es pertany plenament a si mateix en sentir-se exclòs de la societat? Podríem dir que no se sent subjecte perquè es troba exclòs de la comunitat? Cal un nosaltres per tal que puguem parlar d'un jo? Necessitem l'altre per formar la pròpia subjectivitat? Segons Butler sí, l'altre és indispensable perquè existisca quelcom que es puga anomenar subjecte; i dóna compte d'aquesta interdependència a partir dels conceptes de relacionalitat i precarietat (*precariousness*). La relacionalitat al·ludeix a la necessitat de l'altre per a la formació de la pròpia subjectivitat. I l'amistat és una de les possibles relacions entre un individu i un altre, però no l'única. Quan entrem en contacte amb altres individus podem vincular-nos de moltes formes, amb proximitat o allunyament, cura o agressivitat, amistat o repulsa, etc. En particular, els vincles d'amistat i els actes de cura que es donen entre diferents individus impliquen el reconeixement com a subjecte d'aquells que en formen part, ja que es reconeix la vida de l'altre com valuosa per a algú, com digna de ser viscuda. L'individu deixa així de ser considerat

---

<sup>89</sup> „Schlimmer: sie fanden nicht einmal *Freunde*“ (Améry, 1966: 15).

<sup>90</sup> „Ich war ein Mensch, der nicht mehr „wir“ sagen konnte und darum nur noch gewohnheitsmäßig, aber nicht im Gefühl vollen Selbstbesitzes „ich“ sagte“ (Améry, 1966: 75).

un abjecte i pren valor com a subjecte. El reconeixement de la vida de l'altre com valuosa parteix de la *precariousness* comuna a ambdós, té en compte la necessitat dels altres per a la pròpia supervivència, i pren en consideració el fet que el subjecte dóna compte de la seua pròpia identitat com a resposta a la interpel·lació d'un altre (*scenes of address*).

Per a Butler no hi ha res determinat que siga el meu vertader jo, originari i anterior a cap contacte amb els altres, ni hi ha una autoconsciència individual que siga plenament conscient de per què fa les coses ni que tinga agència completa de les seues accions. Sempre hi ha quelcom opac a l'individu perquè hi ha relacions primàries que l'han format de les quals no pot donar compte i normes que no pot explicitar, però formen part d'ell en tant que pertany a un context social concret. El que hi ha, més bé, és un intent de donar compte narrativament de sí mateix davant d'un altre que li demana que ho faça, d'un altre que ens interpel·la.

Butler té una visió de la identitat que parteix de la relació amb l'altre, de manera que es tracta d'aprendre a gestionar la diferència, de veure que estem units tot i que ens construïm en la separació, de manera que la figura de l'altre, d'un tu concret, és essencial per a la identitat del subjecte. La segona persona ens recorda que no podem existir sense ser interpel·lats: som dependents dels altres i aquesta exposició<sup>91</sup> està encarnada, lligada a un cos singular. “If I survive, it is only because my life is nothing without the life that exceeds me, that refers to some indexical you, without whom I cannot be” (Butler, 2009: 44). Podríem dir que sense aquest ‘tu’ concret no hi hauria ningú davant del qual donar compte de nosaltres mateixos, i ens perdríem com a subjectes. Només som reconeguts i formats com a tal davant la interpel·lació d'un altre que ens demanda una resposta raonable davant la pregunta “¿i tu qui ets?”.

De la nova ontologia del cos de Butler, aleshores, podem extraure la conclusió que no existeix vida possible sense l'altre, sols existeix el subjecte en tant

---

<sup>91</sup> Butler segueix el concepte d'exposició d'Adriana Cavarero, qui va defensar a *Relating narratives: Storytelling and Selfhood* (2000) que els individus estem connectats entre nosaltres no perquè fem ús de la raó, sinó perquè estem exposats els uns als altres i necessitem el reconeixement dels altres per donar compte de qui som, per convertir-nos en narradors de la nostra pròpia història (*story*).

que es deixa interpel·lar per l'altre, pel que no sóc jo, pel que és extern a mi. Aquest 'tu' és algú amb qui negociar el tipus de vincle que ens uneix i ens separa al mateix temps: "I can only say "I" to the extent that I have first been addressed, and that address has mobilized my place in speech" (Butler, 2011: 202). Sols a partir de la interpel·lació entre a formar part de la comunitat, se'm considera com a subjecte que té una identitat a la qual anirà donant forma a partir de la relacionalitat que el constitueix. Com dèiem, però, les relacions en què es veu immers tot individu són constitutives d'aquest, es donen sempre que entra en contacte amb un altre.

En aquest capítol em centraré en un tipus de relacions concretes: les que naixen a partir d'una acció virtuosa quotidiana com la cura. Utilitzaré ací el concepte 'amistat' per referir-me als actes reiterats de cura, encara que, com hem vist al capítol anterior i veurem més endavant, hi ha molts més factors que en la vida quotidiana ens podrien dur a considerar que entre ambdues persones s'ha establert una relació d'amistat. Todorov a *Face à l'extrem* distingeix dos tipus de virtuts: les heroiques i les quotidianes. Les primeres són dirigides per abstraccions com la pàtria, la nació o el partit polític al qual es pertany, mentre que les virtuts quotidianes tenen per objecte éssers individuals concrets. Distingeix tres virtuts quotidianes depenent de quin siga l'objecte al qual es dirigeix (Todorov, 1991: 101-102): si l'acció es dirigeix a l'individu mateix o la seua consciència, cerca la dignitat; si es dirigeix a qui tinc davant de mi, a un tu particular que conec individualment, l'acció cerca la cura; i si la acció es dirigeix al conjunt dels éssers humans, es tracta de l'activitat de l'esperit. En aquest capítol, doncs, em centraré en la segona de les virtuts quotidianes: la cura, que es dirigeix a un ésser humà individual pròxim i proper personalment a l'agent. Todorov diu, a més, que aquesta acció és virtuosa perquè té en si mateix la seua pròpia recompensa. No es fa amb vista a aconseguir res ulterior.

Vull centrar-me en els actes de cura que, reiterats en el temps i amb la radicalitat del context, afavoreixen la creació de forts vincles d'amistat entre els involucrats que constitueixen un acte de resistència, de reivindicació de la pròpia humanitat i la del company enfront del desig explícit dels creadors de l'univers concentracionari. La rellevància d'aquestes relacions com a forma de negociació de la



deshumanització i despersonalització a què volien reduir-los es fa palesa en pràcticament totes les narracions dels supervivents. Açò mostra com fins i tot en situacions tan extremes, la mirada de l'altre ens segueix interpel·lant, segueix demanant-nos que donem compte de nosaltres mateixos i ens reafirma com a subjectes a través del seu reconeixement, del qual el fem destinatari al mateix temps quan responem a la seua interpel·lació. És així com en una relació d'intensa amistat com les que arribaven a donar-se als *Lager*, els dos individus involucrats reivindicaven la seua pròpia humanitat, i feien tot el possible per mantenir viu a l'amic tot i les circumstàncies en què es trobaven.

## 2. “Part de la nostra existència rau en les ànimes de qui se’ns acosta” (P. Levi)

Un dels supervivents que més destaca la rellevància dels vincles d'amistat dintre del camp és Levi, qui va narrar els records de la seua vivència en els camps de concentració i extermini nazi només tornar a Torí, ciutat en què s'havia criat i on va tindre la sort de retrobar-se amb la seua germana i la seua mare. La primera versió<sup>92</sup> de *Se questo è un uomo* va veure la llum en 1947 en una petita editorial italiana, però no va ser fins a 1958 que es va reeditar tal com la coneixem actualment i va arribar a tindre el reconeixement que l'ha fet mundialment coneguda i estudiada. Aquesta primera obra, juntament amb *La tregua*, que es va publicar l'any 1963, i *I sommersi e i salvati*, de 1986, forma la seua trilogia sobre Auschwitz. La seua obra literària és molt més extensa però està tota impregnada d'aquesta experiència fonamental per a la seua vida, la que va marcar un abans i un després.

El seu testimoniatge, com no podria ser d'altra manera, està replet de situacions de deshumanització pròpies del *Lager*: des del transport en trens de càrrega fins al tatuatge que substituïa el seu nom pel número 174.517, passant pel fred, la fam, les hores de treball a la intempèrie, la música que els acompanyava a l'eixida i a la tornada del treball, i l'atomització que sofrien els qui acabaven d'arribar al *Lager* després d'haver sigut apartats de les persones que estimaven,

---

<sup>92</sup> Sobre els diferents moments d'elaboració pels que va passar l'obra de Levi, cf. Batalla, Ana L. (2017).

d'haver-los furtat totes les coses que els pertanyien, reduïts al sofriment i a la necessitat, i submergits en unes condicions en les quals la seua pròpia vida depenia de la més absoluta arbitrarietat.

L'entrada al Lager era, en canvi, un xoc per la sorpresa que representava. El món al qual un se sentia llançat era evidentment terrible, però també indesxifrable: no s'ajustava a cap model, l'enemic era al voltant però també a dins, el «nosaltres» perdia els seus límits, els contendents no eren dos, no es distingia una frontera sinó moltes i confuses, potser innumbrables, una entre cadascú i l'altre. S'hi entrava confiant almenys en la solidaritat dels companys de desventura, però els aliats esperats, tret de casos especials, no hi eren; hi havia, en canvi, milers de mònades segellades, i entre elles una lluita desesperada, amagada i contínua (Levi, 2011: 416).<sup>93</sup>

D'aquesta primera impressió destaca el fet de no trobar un model al qual ajustar-se, ja que el 'nosaltres' i 'ells' que habitualment utilitzava per situar-se socialment no era vàlid a Auschwitz. No hi havia una frontera que delimitara clarament en qui es podia confiar i en qui no, qui era un company i qui l'enemic. Aquesta vivència està vinculada amb el que temps després Levi teoritzaria com 'la zona grisa'<sup>94</sup> que s'estenia per tot el camp, i el règim inhumà i jeràrquic amb ella. Ara bé, tot i que la deshumanització segueix present al llarg de tota la seua obra (descriu les formes d'actuar dels *Häftlinge* comparant-los amb animals: actuen com cucs, cavalls de tir, gossos, bèsties, i fins i tot arriba a referir-se a la seua manera de menjar com *fressen*, terme que en alemany s'utilitza per parlar de com mengen els animals), Levi va començar a establir relacions amb altres presoners que va trobant en el *Lager*.

---

<sup>93</sup> "L'ingresso in Lager era invece un urto per la sorpresa che portava con sé. Il mondo in cui ci si sentiva precipitati era sì terribile, ma anche indecifrabile: non era conforme ad alcun modello, il nemico era intorno ma anche dentro, il «noi» perdeva i suoi confini, i contendenti non erano due, non si distingueva una frontiera ma molte e confuse, forse innumerevoli, una fra ciascuno e ciascuno. Si entrava sperando almeno nella solidarietà dei compagni di sventura, ma gli alleati sperati, salvo casi speciali, non c'erano; c'erano invece mille monadi sigillate, e fra queste una lotta disperata, nascosta e continua" (Levi, 1991: 25).

<sup>94</sup> Per a un estudi acurat de què és la zona grisa en Levi, cf. Galcerà, D. (2016), *La pregunta por el hombre: Primo Levi y la zona gris*, Anthropos Ed: Barcelona.

El primer encontre que destaca és amb un jove polonés que li recomana no emmalaltir i li pregunta per sa mare. Levi li fa entendre que continua amagada a Itàlia, motiu pel qual el jove s'alça i l'abraça tímidament. Amb aquesta primera relació de proximitat, en què arriben a parlar de si les seues respectives mares continuen amb vida o no, Levi sent que el “va acollir al lllindar de la casa dels morts” (Levi, 2011: 45).<sup>95</sup> En aquest moment va començar a adonar-se'n de l'ambivalència que caracteritza tots els contextos humans, i, particularment, les situacions límit com la que estava vivint. Tot i que semblava que regnava el més brut i nu egoisme, d'alguna manera el camp estava invisiblement teixit pels fils de l'amistat, tal com diria Germaine Tillion (2015: 33), antropòloga i supervivent de Ravensbrück.

Convé no oblidar que els *Lager* nazis, i Auschwitz especialment, eren una autèntica Babel, en la que es trobaven presoners de molt distintes nacionalitats i que tenien llengües maternes molt dispars, motiu pel qual trobar algú amb qui es compartia l'idioma i amb qui poder comunicar-se fàcilment era una sort gens menyspreable. Això implicava que l'associació per nacionalitats, llengües maternes o creences (en el cas dels jueus que parlaven *yiddish*) crearen subsectors més o menys fixos dintre del camp.

Levi va establir una gran amistat amb Alberto Dalla Volta,<sup>96</sup> jove italià que duia el número 174.488 i que havia viatjat amb ell des del camp italià de Fossoli. Ambdós havien estudiat química a la Universitat de Mòdena. Alberto va demostrar des de l'inici una gran capacitat d'adaptació a les condicions del *Lager*. Va comprendre que calia lluitar per sobreviure, sense deixar espai a la indulgència o l'autocomplaença, però feia també tot el possible per comunicar-se amb gestos, per fer-se entendre i ser amic de tothom. Alberto era el seu millor amic, el seu amic inseparable, fins al punt que la resta de presoners sovint els confonien. Per això quan Levi va sortir de la infermeria en unes condicions deplorables es va sentir un home afortunat en ser internat en el bloc en què estava Alberto:

---

<sup>95</sup> “Che mi ha accolto sulla soglia della casa dei morti” (Levi, 1989, 1: 51).

<sup>96</sup> Levi el va anomenar sempre pel seu nom de pila o indicant com a molt la inicial del cognom per petició dels seus familiars, als qui va anar a visitar quan va acabar la guerra per informar-los del que sabia del destí d'Alberto. La mare i el germà es negaren a acceptar tals notícies i continuaren esperant-lo. Levi li va dedicar també la història “Ceri” del seu llibre *Il sistema periodico*.

L'home que surt del *Ka-Be*<sup>\*</sup>, nu i gairebé sempre insuficientment restablert, se sent projectat a la fosca i a la fredor de l'espai sideral. Els pantalons li cauen, les sabates li fan mal, la camisa no té botons. Busca un contacte humà i no troba més que esqueses girades. És inerm i vulnerable com un nadó, i així i tot al matí haurà d'anar a treballar.

En aquestes condicions em trobo jo quan l'infermer, després dels diversos ritus administratius prescrits, m'ha confiat al *Blokältester* del *Block 45*. Però de seguida un pensament m'omple d'alegria: he tingut sort, aquest és el *Block* d'Alberto!

Alberto és el meu millor amic. [...] Sempre he vist, i encara veig en ell, la rara figura de l'home fort i bondadós, contra el qual res no poden les armes de la nit.

No he aconseguit, però, poder dormir a la mateixa llitera que ell, i tampoc Alberto ho ha aconseguit, per bé que al *Block 45* ja gaudeixi d'una certa popularitat. És una llàstima, perquè tenir un company de llit de qui refiar-se, o si més no amb qui et puguis entendre, és un avantatge inestimable; i, a més, ara és hivern, i les nits són llargues, i ja que estem obligats a intercanviar suor, olor i escalfor amb algú, sota la mateixa manta i en setanta centímetres d'amplada, és molt desitjable que es tracti d'un amic (Levi, 2011: 69-70).<sup>97</sup>

La relació amb Alberto va ser molt propera, estaven units per un pacte d'aliança que els duia a compartir tot allò que aconseguien 'organitzar'<sup>98</sup> al camp. Dividien el poc de menjar que trobaven a parts iguals, i ambdós van fer tot el possible per

---

\* *Krankenbau*, infermeria.

<sup>97</sup> “Ma l'uomo che esce dal Ka-Be, nudo e quasi sempre insufficientemente ristabilito, si sente proiettato nel buio e nel gelo dello spazio siderale. I pantaloni gli cascano di dosso, le scarpe gli fanno male, la camicia non ha bottoni. Cerca un contatto umano, e non trova che schiene voltate. È inerm e vulnerabile come un neonato, eppure al mattino dovrà marciare al lavoro.

In queste condizioni mi trovo io quando l'infermiere, dopo i vari riti amministrativi prescritti, mi ha affidato alle cure del *Blokältester* del *Block 45*. Ma subito un pensiero mi colma di gioia: ho avuto fortuna, questo è il *Block* di Alberto!

Alberto è il mio migliore amico. [...] Ho sempre visto, e ancora vedo in lui, la rara figura dell'uomo forte e mite, contro cui si spuntano le armi della notte.

Non sono però riuscito a ottenere di dormire in cuccetta con lui, e neppure Alberto ci è riuscito, quantunque nel *Block 45* egli goda ormai di una certa popolarità. È peccato, perché avere un compagno di letto di cui fidarsi, o con cui almeno ci si possa intendere, è un inestimabile vantaggio; e inoltre, adesso è inverno, e le notti sono lunghe, e dal momento che siamo costretti a scambiare sudore, odore e calore con qualcuno, sotto la stessa coperta e in settanta centimetri di larghezza, è assai desiderabile che si tratti di un amico” (Levi, 1989, 1: 96-101).

<sup>98</sup> Procurar-se quelcom il·legalment. Aquest era el verb que s'utilitzava habitualment per referir-se al robatori dintre dels camps.

mantenir en vida a l'amic. Van estar units fins a l'últim moment, quan Alberto va partir alegre i confiat al que s'ha anomenat posteriorment 'les marxades de la mort', les marxades d'evacuació dels *Lager* davant la imminent arribada dels aliats. Desafiant tota prohibició, Alberto va anar a acomiadar-se de Levi, qui es quedava a la infermeria del camp perquè estava malalt d'escarlatina. En aquest moment s'acomiadaren per sempre, perquè Alberto no va sobreviure a l'evacuació, com gran part dels que hi van haver de participar: "algú escriurà potser un dia la seua història" (Levi, 2011: 160).<sup>99</sup>

L'alimentació extra que compartien Alberto i Levi eren, principalment, els litres de sopa que l'obrer italià Lorenzo Perrone li feia arribar a Levi diàriament. Lorenzo formava part dels anomenats treballadors civils voluntaris italians que abundaven en l'Alemanya nazi. Lorenzo era obrer i es conegueren de casualitat en juny de 1944 després d'un bombardeig que havia destruït part del lloc on treballaven ambdós, perquè els manaren reconstruir-lo de nou. Els dos pertanyien a 'castes' diferents dintre de l'univers nazi, de manera que els estava prohibit parlar entre ells. Ho feren de totes formes, tot i que no intercanviaren moltes paraules. Lorenzo era un home més aviat silenciós, però sensible a tot el que passava al seu voltant. Tot i que Levi mai li havia demanat ajuda, ell va decidir dur-li una escudella amb sopa durant els sis últims mesos que estigueren presoners. Aquest gest, repetit diàriament, era perillós per als dos. Levi podia rebre qualsevol mena de represàlia, mentre que Lorenzo s'arriscava a ser empresonat al *Lager* durant un temps limitat per ser reeducat.

Tant Levi com Alberto sabien que sense l'ajuda de Lorenzo tal vegada no haurien pogut sobreviure fins a l'evacuació del camp. Ambdós estaven bocabadats amb el comportament d'aquest civil italià que arriscava diàriament la seua vida per ajudar-los sense demanar ni esperar res a canvi: "en l'ambient violent i abjecte d'Auschwitz, que un home ajudara a altres homes per pur altruisme era

---

<sup>99</sup> "Qualcuno scriverà forse un giorno la loro storia" (Levi, 1989, 1: 247).

incomprensible, estrany, com un salvador caigut del cel”.<sup>100</sup> Els dos volien fer alguna cosa com agraïment, de manera que aconseguiren reparar-li les sabatilles, element essencial per a mantenir unes condicions de vida més o menys decents en aquell context.

Lorenzo va arriscar la seua vida durant sis mesos duent les sobres del seu menjar a Levi, també li va donar una camiseta, va escriure una postal als seus familiars que continuaven a Itàlia i va aconseguir fer-li arribar la resposta. Levi va dir sempre que devia la seua supervivència a Lorenzo, tant que el va tindre present en el nom dels dos fills que va tenir després de l’alliberament: la seua primera filla, nascuda en 1948, s’anomena Lisa Lorenza, i el seu fill menut, nou anys més jove, Renzo. I li devia la vida no sols per una qüestió material, sinó per quelcom més profund:

Pel sentit que pugui tenir voler precisar les causes per les quals justament la meua vida, entre milers d’altres equivalents, va poder resistir la prova, jo crec que és a Lorenzo a qui dec de ser viu avui; i no tant per la seua ajuda material, com per haver-me recordat constantment, amb la seua presència, amb la seua manera tan planera de ser bo, que encara existia un món just fora del nostre, alguna cosa i algú encara pur i íntegre, no corromput ni salvatge, estrany a l’odi i a la por; alguna cosa difícilment definible, una remota possibilitat de bé, per la qual, malgrat tot, valia la pena resistir.

[...] Lorenzo era un home; la seua humanitat era pura i incontaminada, ell era fora d’aquest món de negació. Gràcies a Lorenzo no vaig oblidar que jo mateix era un home (Levi, 2011: 130).<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> “Nell’ambiente violento ed abietto di Auschwitz, un uomo che aiutasse altri uomini per puro altruismo era incomprensibile, estraneo, come un salvatore venuto dal cielo” (Levi, 1981: 183). La traducció del text de Levi és meua.

<sup>101</sup> “Per quanto di senso può avere il voler precisare le cause per cui proprio la mia vita, fra migliaia di altre equivalenti, ha potuto reggere alla prova, io credo che proprio a Lorenzo debbo di essere vivo oggi; e non tanto per il suo aiuto materiale, quanto per avermi costantemente rammentato, con la sua presenza, con il suo modo così piano e facile di essere buono, che ancora esisteva un mondo giusto al di fuori del nostro, qualcosa e qualcuno di ancora puro e intero, si non corrotto e non selvaggio, estraneo all’odio e alla paura; qualcosa di assai mal definibile, una remota possibilità di bene, per cui tuttavia metteva conto di conservarsi.

[...] Ma Lorenzo era un uomo; la sua umanità era pura e incontaminata, egli era al di fuori di questo mondo di negazione. Grazie a Lorenzo mi è accaduto di non dimenticare di essere io stesso un uomo” (Levi, 1989, 1: 201-202).

Les relacions interpersonalment que Levi destaca com a fonamentals en el seu pas pels *Lager* tenen a veure amb el seu propi reconeixement i el dels companys com a éssers humans, com a subjectes la vida dels quals és valuosa i cal lluitar per a mantenir-la, per sostenir-la. Va ser gràcies a Lorenzo que ell va recordar que era un home i que pagava la pena resistir a les condicions del camp, va ser gràcies a Alberto que va arribar a sentir alegria i moments de felicitat en situacions tan extremes, i va ser gràcies a Charles Conreau que va començar a sentir-se home de nou, tenint converses íntimes i gestos humans de reconeixement personal dels altres.

L'encontre amb Charles el narra Levi en l'últim dels capítols de *Se questo è un uomo*, que du per títol 'Història de deu dies'. Aquest text és particular. Té l'estructura d'un diari, en el que s'explicita exactament què succeeix cada dia. El canvi respecte de la vaguetat temporal que caracteritza la resta del relat és rellevant perquè dóna compte de com canvien les relacions interpersonalment entre els presoners del *Lager*. Els vincles d'amistat que s'establiren entre els malalts dintre del *Ka-Be* durant els últims deu dies dintre del camp, tot i que ja havien sigut alliberats pels bombardejos russos, els van facilitar organitzar-se i fer d'aquests dies quelcom humà. Els tres companys que es trobaven millor i amb possibilitat de moure's tot i la malaltia que tenien, organitzaren el menjar, la neteja i la cura de tots els que es trobaven al mateix barracó. Els altres malalts decidiren retribuir aquests esforços amb un tros del seu pa, potser el reconeixement més gran de l'altre que es pot donar en un context així. Aquest gest va ser revelador de les condicions en què vivien i va iniciar el final del *Lager*: "Aquell va ser el primer gest humà que hi va haver entre nosaltres. Crec que es podria fixar en aquell moment l'inici del procés pel qual els que no vam morir, de *Häftlinge* que érem, vam anar convertint-nos lentament en homes" (Levi, 2011: 164).<sup>102</sup>

Són aquests gestos d'agraïment i reconeixement dels companys, junt amb un interès sincer per ajudar els altres, els que crearen un clima propici perquè Levi i els francesos Charles i Arthur pogueren tenir converses íntimes a la calor de

---

<sup>102</sup> "Fu quello il primo gesto umano che avvenne fra noi. Credo che si potrebbe fissare a quel momento l'inizio del processo per cui, noi che non siamo morti, da *Häftlinge* siamo lentamente ridiventati uomini" (Levi, 1989, 1: 254).

l'estufa que havien aconseguit organitzar. Podien parlar de tot, i això els feia sentir humans de nou, connectar amb els seus sentiments més profunds i amagats fins al moment per tal que no els debilitaren dintre del camp.<sup>103</sup> Van parlar de la seua família, de la ciutat, de la llar, de com havien estat capturats, etc.

Part de la nostra existència rau en les ànimes de qui se'ns acosta: vet aquí per què és no humana l'experiència de qui ha viscut dies en què l'home ha estat una cosa als ulls de l'home. Nosaltres tres en vam ser en gran part immunes, i ens en devem mútua gratitud; per això la meua amistat amb Charles resistirà el temps (Levi, 2011: 176).<sup>104</sup>

De fet, l'amistat amb Charles va resistir el pas del temps, ja que Levi va mantenir una correspondència amb ell després del seu retorn a Itàlia, tot conservant així una amistat que va començar en unes condicions de vida que, en principi, feien inimaginable la supervivència i la possibilitat de mantenir relacions interpersonals amb les mònades que va trobar només arribar al camp. La supervivència, doncs, no era només una qüestió de sort o fortuna, de trobar ajuda material o alimentació extra, de ser o no seleccionat per al treball, sinó que també depenia en gran medida de les relacions d'amistat i cura que s'establien entre els presoners:

El fet que jo sobrevisqués i tornés indemne va ser degut principalment i a parer meu a la sort. Només mínimament van jugar-hi factors preexistents, com la meua preparació a la vida de muntanya i la meua professió de químic, que em va comportar algun privilegi els últims mesos de captivitat. Potser també em va ajudar el meu interès, que no va minvar mai, per l'ànima humana i la voluntat no sols de sobreviure (que era comuna en molts), sinó de sobreviure amb la finalitat concreta d'explicar les coses que havíem presenciats i que havíem suportat. I finalment potser també hi

---

<sup>103</sup> Tal com descrivia Loridan-Ivens (2014: 15) i veurem amb Samuel (2007: 40), Levi també va constatar la necessitat de crear una certa cuirassa al seu voltant que el protegira dels sentiments més profunds que l'haurien pogut debilitar en el context del *Lager*: entrar en contacte amb la tristesa d'estar allunyat de les persones que estimes, la incertesa de no saber què haurà passat amb elles, si seguiran vives, si estaran passant pel mateix que tu... Tots aquests sentiments debiliten al deportat i li fan més difícil afrontar el dia a dia i sobreviure. Com diria Levi, els sentiments el farien caure pel pendent fins 'al fons', d'on és ben difícil sortir amb els pocs recursos disponibles al *Lager*.

<sup>104</sup> "Parte del nostro esistere ha sede nelle anime di chi si accosta: ecco perché è non-umana l'esperienza si chi ha vissuto giorni in cui l'uomo è stato una cosa agli occhi dell'uomo. Noi tre ne fummo in gran parte immuni, e ce ne dobbiamo mutua gratitudine; perciò la mia amicizia con Charles resisterà al tempo" (Levi, 1989, 1: 270).



va jugar la voluntat, que vaig conservar amb tossuderia, de reconèixer sempre, fins i tot durant els dies més foscos, en els meus companys i en mi mateix, homes i no coses, i sostreure'm així a aquella total humiliació i desmoralització que duia a molts al naufragi espiritual (Levi, 2011: 206).<sup>105</sup>

A més d'aquests vincles que estem veient que Levi va anar creant al camp, i d'altres menys profunds i que no detallaré en extens, hi ha un company amb qui Levi va mantenir una relació molt especial: Jean Samuel. L'amistat amb ell va durar en el temps després de l'alliberament, tant per correspondència com de manera telefònica i en persona sempre que els era possible tot i la distància que separava els seus llocs de residència: Torí i Estrasburg. En *Se questo è un uomo* apareix com Jean le Pikolo,<sup>106</sup> càrrec que tenia per ser el més jove del barracó. Això implicava una posició privilegiada. Era mosso-escrivent, s'encarregava de la neteja, d'entregar les eines de treball, de comptabilitzar les hores que treballava cadascú, etc., però era bon amic i “[...] no s'oblidava de mantenir relacions humanes amb els companys menys privilegiats” (Levi, 2011: 119).<sup>107</sup> Samuel sabia que la seua paraula podia lliurar un company del fuet o d'una denúncia als SS, i sempre que podia, usava les paraules adequades per a lliurar-los. Aquest és el protagonista del capítol central de *Se questo è un uomo* (central en dos sentits: tant en la disposició del mateix dintre del conjunt de l'obra com en importància): ‘El cant d’Ulisses’. Ambdós es

---

<sup>105</sup> Aquesta cita pertany a l'epíleg que es va incorporar a l'edició catalana de l'obra en què Levi responia a les preguntes que li solien fer els estudiants quan feia xarrades als centres educatius. És per això que el text original no es troba a l'abast en l'edició italiana de l'obra.

<sup>106</sup> Sembla que el concepte de *Pikolo* va ser encunyat pel propi Levi i que no era comú en el camp. Així ho explica Samuel al seu llibre: “Va seguir el minuciós procés de deshumanització que he descrit, fins al dia en què un italià desconegut que parlava francès però no alemany, em va donar el meu nou nom, la meua nova identitat: Pikolo. Amb k, com una burla a l'univers concentracionari que no ens reconeixia. Com per a germanitzar i reforçar un terme italià dolç i afectuós”. La traducció del text de Samuel és meua: « *A suivi la minutieuse procédure de déshumanisation que j'ai décrite, jusqu'à ce jour où un Italien inconnu qui parlait le français et pas l'allemand m'a donné mon nouveau nom, ma nouvelle identité: Pikolo. Avec un k, comme un pied de nez à l'univers concentrationnaire qui n'a pas eu raison de nous. Comme pour germaniser et alourdir un terme italien léger et affectueux* » (Samuel, 2007: 33).

<sup>107</sup> “...non trascurava di mantenere rapporti umani coi compagni meno privilegiati” (Levi, 1989, 1: 181).

conegueren personalment amb motiu d'una alarma aèria, moment que va quedar gravat a la memòria de Samuel:

Passarem uns vint minuts sense fer una altra cosa que parlar. Teníem confiança. Ens comptarem d'on veníem, evocarem a les nostres famílies, la qual cosa no féiem mai en el camp perquè, si parlàvem, corríem el risc d'entendre-nos o de demostrar les nostres flaqueses, i perquè els records dels dies feliços eren massa dolorosos. Aquell va ser per a mi un moment inoblidable, essencial. Ens sentíem fora de perill, els SS i els Kapos estaven lluny. Va ser un moment d'amistat, com un moment de llibertat. Després de la guerra, vaig interrogar sovint a Primo sobre aquest episodi. Ell no recordava els detalls però, com per a mi, havia estat igualment important. De totes maneres, en *Si això és un home*, va escriure, parlant de mi: «Ens vam descobrir per atzar, en una alerta aèria...».

Encara ara em pregunte per aquest misteri de la memòria: els dos havíem tingut el sentiment d'una trobada crucial, inoblidable, però no es fundava en els mateixos gestos, les mateixes paraules, les mateixes sensacions.<sup>108</sup>

Levi i Samuel es van fer amics arran d'aquesta primera trobada en què van conversar sobre qüestions íntimes, personals, allò que pareixia que no podia ser evocat al *Lager* pel perill d'entendre-se, però que sempre acaba apareixent com a tema fonamental de conversa, i que feia que la sensació de proximitat s'intensificara en compartir allò que ens fa vulnerables. És així com iniciaren una relació íntima, propera, que els va facilitar reivindicar-se com a subjectes la vida dels quals era valuosa, perquè tenien lligams forts fins i tot dintre del *Lager*, però també fora, amb la seua llar, amb les seues ciutats, amb les seues lectures, amb les seues mares, etc.

---

<sup>108</sup> « Nous sommes restés là une vingtaine de minutes sans rien faire d'autre que parler. Nous étions en confiance. Nous nous sommes raconté d'où nous venions, et nous avons évoqué nos familles, ce que l'on ne faisait jamais au camp parce qu'il ne fallait pas risquer de s'attendrir, ou de dévoiler ses faiblesses, et parce que les souvenirs des jours heureux étaient trop douloureux. Ce fut pour moi un moment inoubliable, essentiel. Nous nous sentions à l'abri, les SS et les Kapos étaient loin. Ce fut un moment d'amitié, comme un moment de liberté. Après la guerre, j'ai interrogé souvent Primo sur cet épisode. Il ne s'en souvenait pas du tout, alors que pour moi, il avait été tellement important. Dans *Si c'est un homme*, il avait tout de même écrit, parlant de moi : « Nous nous étions découverts par hasard, lors d'une alerte aérienne... ».

Encore maintenant je m'interroge sur ce mystère de la mémoire : nous avons eu tous deux le sentiment d'une rencontre cruciale, inoubliable, mais elle ne se fondait pas sur les mêmes gestes, les mêmes paroles, les mêmes sensations » (Samuel, 2007: 40).

D'aquestes coses parlaven Levi i Samuel el dia que van anar a replegar la sopa junts i Samuel li va demanar que li ensenyara un poc d'italià, quelcom de la seua llengua materna. Levi li va recitar un fragment crucial de la *Divina Commedia* de Dante.

Alerta *Pikolo*, obre les orelles i la ment, necessito que ho entenguis:

*Considerate si us plau vostra sement:*

*No sou pas bèsties, i heu d'omplir la vida*

*Amb la virtut i amb el coneixement.*

Com si jo també ho sentís per primera vegada: com un toc de trompeta, com la veu de Déu. Durant un moment he oblidat qui sóc i on sóc.

*Pikolo* em demana que ho repeteixi. Que bo que és *Pikolo*, s'ha adonat que m'està fent un favor. O potser és alguna cosa més: potser, no obstant la traducció descolorida i el comentari pedestre i precipitat, ha rebut el missatge, ha sentit que l'afecta, que afecta tot els homes atribolats i a nosaltres en especial; i que ens afecta a nosaltres dos, que gosem raonar d'aquestes coses amb els pals de la sopa a les espatlles (Levi, 2011: 122-123).<sup>109</sup>

Aquestes paraules dirigides a Samuel tenen una gran importància al llarg de tota l'obra de Levi tant per la influència de Dante en la seua escriptura com pel seu contingut: l'animalització a què són sotmesos al *Lager* no és propi dels éssers humans, sinó que ho seria l'adquisició de la virtut i del coneixement. I recordar això juntament amb un company és un fet rellevant, tal com estem veient, perquè implica no només el reconeixement propi, sinó també el de l'altre com a ésser humà, com a algú la vida del qual mereix ser viscuda tot i les condicions de deshumanització en què es troben immersos.

---

<sup>109</sup> "Ecco, attento *Pikolo*, apri gli orecchi e la mente, ho bisogno che tu capisca:

Considerate la vostra semenza:

Fatti non foste a viver come bruti,

Ma per seguir virtute e conoscenza.

Come se anch'io lo sentissi per la prima volta: come uno squillo di tromba, come la voce di Dio. Per un momento, ho dimenticato chi sono e dove sono.

*Pikolo* mi prega di ripetere. Come è buono *Pikolo*, si è accorto che mi sta facendo del bene. O forse è qualcosa di più: forse, nonostante la traduzione scialba e il commento pedestre e frettoloso, ha ricevuto il messaggio, ha sentito che lo riguarda, che riguarda tutti gli uomini in travaglio, e noi in specie; e che riguarda noi due, che osiamo ragionare di queste cose con le stanghe della zuppa sulle spalle" (Levi, 1989, 1: 187-188).

Tots aquests elements que caracteritzen la relació entre Levi i Samuel poden explicar que el seu vincle durara en el temps. Tal com subratllen els dos, la seua amistat dintre d'Auschwitz va ser excepcional, però també fora, després de l'alliberament. L'intercanvi de correspondència va començar prou aviat, i es va mantenir durant anys, fins que va ser substituït per les cridades telefòniques, i acompanyat de vacances compartides les dues famílies, amb les dones i els fills. Ambdós eren conscients de la necessitat que tenien l'un de l'altre, d'aquell que havia passat pel mateix turment, havia sobreviscut i també havia d'aprendre a fer front a la vida fora del camp.

Aquest esforç per adaptar-se de nou a la vida no va ser fàcil per a cap dels supervivents. Samuel explica (2007: 82-83) que es va sentir terriblement transformat després de l'alliberació, perquè el xoc moral que va sofrir va ser insuperable. La seua família estava desmembrada quan ell va tornar, com si el passat s'haguera eliminat de la seua vida afectiva. No trobava conviccions de cap mena en què basar la seua vida, ni filosòfiques ni religioses, i se sentia com diria Weil, havent de mirar el buit sense consol. No sabia com fer-ho, però necessitava trobar l'equilibri que havia perdut. I basant-se en l'experiència de sa mare, que també havia sigut deportada a Auschwitz i havia establert llaços molt forts amb les companyes, llaços que havia mantingut després dels camps, considerava que allò que li resultava més penós era no tenir un amic vertader al costat. Tots els seus amics estaven dispersos entre França i Itàlia. Podia mantenir correspondència amb ells, però això no era suficient. Necessitava el contacte físic, corpori, amb aquells que havien sigut deportats com ell. L'element corporal en les relacions interpersonals és essencial. El nostre cos és vulnerable, entre d'altres, a causa de la seua materialitat, i per això mateix la nostra identitat està lligada al cos i al contacte físic amb la resta. La relacionalitat que constitueix tot individu es basa justament en això, en el nostre entrar en contacte físicament amb altres individus, sent aquestes relacions de tota classe, com ja hem vist: afectuoses, desagradables, properes, repulsives, etc.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Aquesta és una tesi que no he desenvolupat de forma acurada però que està present al llarg de tot el text: el contacte directe, proper, corporal, entre els deportats crea una intimitat que esdevé crucial

La mare de Samuel era conscient d'allò que vérem amb Améry: cal tenir compatriotes al carrer per poder gaudir dels compatriotes espirituals (Améry, 1966: 82) i això feia que no es perdera cap de les reunions de dones deportades que es feien a Alsàcia. Per la seua banda, Samuel tractava de passar el màxim temps possible de les vacances amb la família de Levi. Podem llegir a la conclusió del primer discurs<sup>111</sup> que va donar en públic Samuel, com explicita que l'amistat i les relacions interpersonals amb els companys van ser fonamentals per sobreviure al camp, i per seguir sentint-se un ésser humà gràcies al seu reconeixement:

M'he preguntat sovint per què vaig aconseguir sobreviure a les espantoses condicions de la vida en el camp. Feia falta, en primer lloc, una bona salut i joventut, resistir a les obsessions de la fam i de la set, l'amistat, el màxim de contacte amb els camarades, donar i rebre, conservar l'esperit molt obert [...] viure la quotidianitat sense descans, rebutjar el passat i l'avenir, i sobretot continuar sent humà, no convertir-se en "bèstia" o "brut" com pretenien els nostres botxins. Però tot això continua sent insuficient; cadascun dels supervivents ha tingut desenes de cops de fortuna, del Destí per a alguns que no creuen, de Déu per a aquells que tenen la fe. Però Déu estava present a Auschwitz? Tractar de fer-vos partícips de l'essencial de catorze mesos és una experiència dolorosa i viva encara per a mi, trenta-sis anys després, em sembla un desafiament impossible.<sup>112</sup>

---

en contextos deshumanitzadors. Parlar amb els companys els aproxima, però prendre'ls la mà, abraçar-los, acompanyar-los corporalment en la seua tristor, o en els seus últims moments de vida, com veurem amb Semprún (cf. Secció V.3.), crea una proximitat que sembla més reconfortant per a l'individu.

<sup>111</sup> Fins a 1981 Samuel no va parlar en públic de la seua experiència als *Lager*. I no va ser fins a 2007 que va publicar el seu testimoniatge, de la mà de l'historiador francès Jean-Marc Dreyfus, que du per títol *Il m'appelait Pikolo. Un Compagnon de Primo Levi raconte*. En aquest narra la seua deportació, l'internament a Auschwitz, l'encontre amb Levi, la marxa de la mort en què va haver de participar i el seu alliberament al camp de Buchenwald. Inclou, a més, la correspondència que van intercanviar Levi i ell al llarg d'aquells anys i com es van retrobar gràcies a Charles Conreau.

<sup>112</sup> « Je me suis souvent demandé pourquoi j'ai réussi à survivre aux conditions épouvantables de la vie au camp. Il fallait d'abord une bonne santé et la jeunesse, résister aux obsessions de la faim, de la soif, l'amitié, le maximum de contacts avec des camarades, donner et recevoir, garder une grande ouverture d'esprit [...] vivre le quotidien sans relâche, refuser le passé et l'avenir, et surtout rester humain, ne pas devenir « bête » o « brute » comme le souhaitaient nos bourreaux. Mais tout cela restait insuffisant ; chacun des survivants a eu des dizaines de coups de pouce, du Destin pour certains qui ne croient pas, de Dieu pour ceux qui ont la foi. Mais Dieu était-il présent à Auschwitz ? Essayer de vous faire partager pour l'essentiel quatorze mois d'une expérience douloureuse et

### 3. “Sempre vaig trobar éssers humans que em necessitaven, mai em va faltar el regal de l’amistat i de les relacions humanes” (M. Buber-Neumann)

Margarete Buber-Neumann va sobreviure a dos dels universos concentracionaris que marcaren el segle XX, tal com indica el títol de la seua obra: *Als Gefangene bei Stalin und Hitler*. S’ha dit que la seua vida és emblemàtica del trist segle XX. Després de dos anys als camps soviètics, va ser entregada pels oficials de la NKVD a la Gestapo alemanya en 1940, els qui la deportaren durant cinc anys més a Ravensbrück. Passats set anys de penúries, Buber-Neumann va escriure el seu testimoniatge impulsada per la memòria de la seua amiga Milena Jesenská, a la que posteriorment va dedicar un llibre de memòries que du el seu nom: *Milena, Kafka’s Freundin*,<sup>113</sup> fins on sé, l’únic cas de literatura testimonial en què es narra i es reconstrueix la vida d’una altra persona.

Els seus escrits destaquen les condicions de vida degradants en què viu durant aquests set anys en què va ser presonera, però també hi són presents la seua sensibilitat, el seu interès per ajudar les seues companyes i cuidar d’elles, la seua gran capacitat per ser afectuosa amb les diferents persones que trobava i que podien necessitar el seu consol, i per establir vincles d’amistat amb les altres presoneres. Des de l’anciana social revolucionària amb qui comparteix cel·la dos dies i li fa el que ella considera l’elogi més gran de la seua vida dient-li que és “una dona que no

---

vivante encore pour moi, trente-six ans après, m’apparaît comme une gageure impossible » (Samuel, 2007: 181-182).

<sup>113</sup> Al final d’aquest llibre, diu Buber-Neumann: “Vaig tornar a la llibertat i vaig complir l’última voluntat de Milena. Vaig escriure el *nostre* llibre sobre el camp de concentració. Poc abans de morir m’havia dit: «Sé que almenys tu no m’oblidaràs, que podré seguir vivint en tu. Tu els dius als altres qui vaig ser, seràs la meua jutgessa clement...». Aquestes paraules m’han infós el valor d’escriure la història de la vida de Milena”. La traducció del text de Buber-Neumann, seguint l’edició castellana de 1987 (Barcelona: Tusquets), és meua: “*Ich kam in die Freiheit zurück und erfüllte Milenas Vermächtnis, schrieb unser Buch über die Konzentrations-lager. Kurz vor ihrem Tode hatte sie mir einmal gesagt: „Ich weiß, daß wenigstens du mich nicht vergessen wirst. Mit dir darf ich weiterleben. Du sagst den Menschen, wer ich war, du bist mein milder Richter ...“. Diese Worte gaben mir den Mut, die Lebensgeschichte Milenas aufzuzeichnen*” (Buber-Neumann, 1963: 313).

morirà en Sibèria” fins a la cap del camp de Ravensbrück, Langefeld\*, gràcies a la qual aconseguí salvar la vida d’algunes companyes, activitats per les quals ambdues rebran càstigs en ser descobertes pels superiors.

El que m’interessa ressaltar ara és la rellevància de l’amistat i la cura de les companyes com a reivindicació de la pròpia humanitat, i açò és explícit al testimoniatge de Buber-Neumann. Els carcellers eren conscients del perill que implicaven els forts vincles que es podien formar entre les presoneres, ja que això els donava forces per continuar endavant amb la seua lluita i reafirmar-se en tant que éssers humans valuosos. És per això que els administradors de la presó estalinista separaven a les presoneres de tant en tant “[...] per evitar que hi haguera entre elles llaços d’amistat massa duradors”.<sup>114</sup> Cada vegada que les separaven, la situació era molt dolorosa, perquè s’agafava gran afecte a les ‘camarades’ amb les que s’havia compartit cel·la: “aquestes separacions eren esquinçadores”.<sup>115</sup>

Una vegada condemnada per la NKVD a un camp de treball a Sibèria, coneix a Borís Resnik, amb qui passa dos mesos compartint opinions, treball i cançons lituanes. Tots dos són feliços per haver-se conegut i per poder reconèixer-se mútuament com a éssers humans amb els quals es pot parlar lliurement. Ella recorda aquests dos mesos amb gran alegria. La relació amb Borís va ser tan forta que li feia oblidar els sofriments de les llargues jornades de treball, la fam, les nits envoltada de xinxes i polls i fins i tot la maldat dels altres presoners (Buber-Neumann, 2002: 106). Però van acabar emportant-se a Borís a un altre camp, mostrant així que l’estratègia de trencar ràpidament els vincles que es pogueren crear era present a tot el sistema concentracionari soviètic.

Buber-Neumann va establir vincles, també, amb les seues companyes, de manera que quan la triaren per a un transport cap a Sibèria central, les altres

---

\* Johanna Langefeld era guardiana a Ravensbrück. Buber-Neumann va estar al seu servei durant un temps i va arribar a conèixer-la bé, motiu pel qual va aprofitar per influir a en ella i millorar, en la mesura del possible, les condicions de les presoneres.

<sup>114</sup> „[...] damit die Häftlinge einer Zelle nicht zu vertraut miteinander würden und Keine engen Bindungen unter ihnen entstanden“ (Buber-Neumann, 2002: 50). La traducció del text de Buber-Neumann, seguint l’edició castellana de 2005 (Barcelona: Galaxia Gutenberg), és meua.

<sup>115</sup> „Solche Abschiede sind herzerreißend“ (Buber-Neumann, 2002: 63).

presoneres polítiques feren una col·lecta de menjar perquè poguera suportar les setmanes de fam i fatiga que tenia per davant. Li donaren diners i es van acomiadar d'ella desitjant-li el millor i pregant-li que no les oblidara. Aquests vincles, però, tot i ser interpersonals, es poden entendre més bé com els que tenen lloc dintre d'una xarxa de suport com les que veurem al següent capítol. Totes elles eren presoneres polítiques i el reconeixement interpersonal que es dóna entre elles sembla tindre a veure amb qüestions de lluita política més que amb elements merament individuals, és a dir, tot allò que fan per Buber-Neumann no ho fan per ella en tant que ésser humà, sinó en tant que política empresonada pels seus ideals.

A finals de 1939, després del pacte Ribbentrop-Mólotov que va incloure l'intercanvi de presoners entre les dues potències, tornaren a Buber-Neumann a la presó estalinista on va compartir habitació amb dones alemanyes a les quals estaven proporcionant unes millors condicions de vida per enviar-les als camps nazis amb bon aspecte, i així evitar que es poguera intuir la forma en què eren tractades als camps de Sibèria. Formaren una gran família, prenien el té juntes, feien esport, jugaven als escacs, cantaven, podien cosir la seua roba, etc. Una vegada entregada als nazis va ser deportada a Ravensbrück, on destaca la seua relació amb les testimonis de Jehovà, de les que va ser cap de bloc durant dos anys i amb les quals va establir molt bones relacions, alliberant-les d'anar al treball quan estaven dèbils o no es trobaven bé, o amagant-les de la temuda infermeria.

Buber-Neumann és molt conscient de la importància que tenen les relacions d'amistat en tals condicions, perquè possibiliten a les presoneres seguir sentint-se éssers humans:

[...] Quan se'm pregunta com és possible que jo haja sobreviscut a set anys de camp de concentració, i d'on he tret forces per a això, només puc contestar que no es deu solament al fet que sóc una persona forta físicament i mental ni al fet que no perdés mai la meua autoestima, sinó al fet que sempre vaig trobar éssers humans que em necessitaven, mai em va faltar el regal de l'amistat i de les relacions humanes. Excepte un cert estrat de delinqüents comuns i antisocials, la majoria de les llançades al camp de concentració eren mestresses de casa, mares, noies joves, que variaven certament de caràcter, però que eren persones completament iguals a les que es



troben en llibertat. [...] El nucli més gran de presoneres el constituïen les «innocents» que havien arribat a aquesta espantosa situació sense tenir clars els motius. Totes les detingudes tenien els seus pensaments fixos en el que havien deixat: els fills, els marits, la família. En aquest estat de profunda desesperació es portava a tals éssers a un camp de concentració per temps indeterminat. Se'ls obligava a realitzar exercicis militars, no tenien ja ni un minut del dia ni de la nit per a si mateixes, estaven obligades a renunciar a la seua pròpia individualitat, i cada pas, cada paraula les feia ensopegar amb una criatura desconeguda igualment adolorida. Hi havia potser un parell de persones en cada barracó per les quals se sentien atretes, però la gran majoria els eren insuportables en totes les manifestacions de la seua vida. [...]

[...] Algú va dir: «Els cops són difícils de suportar, però molt, molt més intolerable és que cada dia et donen proves de què no vals res». I això és el que ens ocorria allí.<sup>116</sup>

En aquest text, Buber-Neumann destaca que moltes presoneres jeien al fons, com diria Levi: sense rastre de pensament ni d'individualitat, de passat ni futur, sentien que s'enfonsaven en una espiral que les arrossegava fins al forat negre de les

---

<sup>116</sup> „Wenn man mich fragt, wie es möglich war, daß ich sieben Jahre Konzentrationslager überlebte, woher ich die Kraft dazu genommen habe, so kann ich sur antworten: Sowohl Sibirien als auch Ravensbrück überlebte ich nicht nur, weil ich ein körperlich und nervlich seh starker Mensch war, nicht nur, weil ich mich nie so gehen ließ, daß ich die Selbstachtung verloren hätte, sondern weil ich immer wieder Menschen fand, denen ich nötig war, weil mir immer wieder das Glück der Freundschaft, der menschlichen Beziehung geschenkt wurde. –Bis auf eine gewisse Schicht verbrecherischer Elemente unter den Kriminellen und Asozialen waren die ins Lager Geworfenen meist Hausfrauen, Mütter, junge Mädchen– zwar in ihren Charakteren verschieden, aber sonst ganz wie die übrigen Menschen in der Freiheit. [...] Aber das Gros der Häftlinge bestand immer aus Menschen, die »unschuldig« in diese entsetzliche Lage gekommen waren, denen nicht klar wurde, was über sie hereingebrochen war. Jede Verhaftete hing mit allen ihren Gedanken an dem, was sie zurückgelassen hatte, an den Kindern, an den Männern, an der Familie. In diesem Zustand tiefster Verzweiflung brachte man nun solche Menschen für unbestimmte Dauer in ein Konzentrationslager. Man zwang sie unter militärischen Drill, sie hatten keine Minute des Tages und der Nacht mehr für sich allein, alle Verrichtungen geschahen in Gesellschaft von hundert anderen, bei jedem Schritt, mit jedem Wort stießen sie gegen ein anderes unbekanntes, ebenso leidendes Geschöpf. Unter der Masse gab es vielleicht in jede Baracke ein paar Wesen, zu denen sie sich hingezogen fühlten; aber die große Mehrzahl war ihnen unerträglich in all ihren Lebensäußerungen. [...]

[...] Es sagte einmal jemand: »Schläge sind schwer zu ertragen, aber viel, viel unerträglicher ist es, wenn man dich jeden Tag immer wieder an den Haaren reißt«, und das tat man mit uns“ (Buber-Neumann, 2002: 242-243).

cambres de gas. El sistema concentracionari estava creat de manera que els deportats sentiren la seua abjecció com un fet natural, quelcom que formava part d'ells i del que no podien sortir, fins i tot perquè pensaren que ho mereixien,<sup>117</sup> de manera que els gestos de cura i amiatat que impliquen el reconeixement del company i propi com a subjecte constitueixen un gest de rebel·lió i de resistència contra l'ordre establert. En un context que et repeteix constantment que no vals res, que una companya et faça veure que la teua vida continua sent valuosa és quelcom revolucionari, subversiu, quelcom que et restaura com a subjecte.

En aquest sentit, destaca especialment la relació de Buber-Neumann amb Jesenská. Va conèixer a la periodista i escriptora txeca l'octubre de 1940 per mitjà de l'alemanya Lotte Henschel, quan ambdues van ingressar a Ravensbrück. Van ser amigues des que es van conèixer i es van contar les seues històries, “[...] i així continuarem durant quatre amargs anys de camp de concentració. Vaig agrair haver vingut a Ravensbrück i la trobada amb Milena Jesenská”.<sup>118</sup> Ambdues eren intel·lectuals i rebels, i tenien molt clar que la seua gran amiatat era una aposta personal per la llibertat, l'estima i contra la humiliació del camp.

Una amiatat íntima és sempre un regal fabulós. Però si aquesta fortuna, a més, té lloc en el descoratjador ambient d'un camp de concentració, pot convertir-se en l'únic sentit de l'existència. Estant juntes, Milena i jo superarem l'insuportable present. Però la nostra amiatat, amb la seua força i exclusivismes, es va convertir també en alguna cosa més: en oberta protesta contra la humiliació. Les SS podien prohibir-nos-ho tot, degradar-nos convertint-nos en números, amenaçar-nos amb la mort, esclavitzar-nos. En els sentiments que ens unien continuàvem sent lliures

---

<sup>117</sup> En aquest punt és il·luminador el concepte de “cercles de confirmació” que utilitza J. Glover en *Humanity*, pel fet que dona compte de com els nazis crearen les condicions materials necessàries perquè aquells als que consideraven subhumans visqueren en unes condicions que acabaven per confirmar que ho eren. Per exemple, l'amuntegament, la fam i la brutícia als guetos i els camps de concentració confirmava la relació que establien els nazis entre els jueus i la malaltia, pel fet que aquestes condicions acabaven propagant epidèmies com el tifus (Glover, 2001: 342-343).

<sup>118</sup> „[...] und wir blieben es auf Leben und Tod durch vier bittere Lagerjahre. Ich dankte dem Schicksal, nach Ravensbrück gekommen zu sein und Milena Jesenska getroffen zu haben“ (Buber-Neumann, 2002: 268).

i intocables. Havíem arribat ja a la fi de novembre quan per primera vegada ens vam atrevir a agafar-nos de la mà, cosa que estava severament prohibida.<sup>119</sup>

Quatre anys de convivència en un camp de concentració van fer que totes dues es conegueren íntimament, tant que van resoldre publicar un llibre juntes si aconseguien sortir amb vida del *Lager*. Jesenská era escriptora i periodista, i en sentir el relat de què va viure Buber-Neumann a Sibèria va decidir que havien d'escriure un llibre sobre les dues dictadures i el que havien hagut de viure les presoneres d'aquests llocs d'horror. Jesenská no va sobreviure, però Buber-Neumann es va encarregar d'escriure l'obra que havien decidit dur a terme juntes.

Ambdues estimaven profundament l'escriptura i la seua capacitat per crear bellesa i, sempre que tenien l'oportunitat, mantenien converses i debats intensos sobre estètica i literatura, sobre si la prosa o la poesia era més adequada per donar compte plenament de la bellesa, etc., moments en què podien alliberar-se de l'ambient que les envoltava i crear un illot en el qual es reforçava el seu esperit i la seua autoimatge com a intel·lectuals, element que estudiarem més detalladament al capítol VI:

Aquesta possibilitat d'alliberar-nos del nostre medi ambient i abandonar-nos a temes als quals no tenien accés els SS representava molt. En el camp de concentració, en el qual cada dia pot arribar la mort, l'esperit no és tampoc una fortalesa inexpugnable. No defensa de la fam ni dels cops; potser ajuda a suportar-los més dignament i durant més temps, però no protegeix de l'esfondrament quan el cos s'ha afeblit tant que no pot oferir resistència. No obstant això, existeix per a la presonera la possibilitat de dirigir la seua atenció a algun fet que estiga fora de si mateixa, de fer-li oblidar la fam, el temor als infortunis diaris de l'existència en el camp de concentració. Brinda a les captives una illa petita i segura en una mar de misèria i desesperació, i permet

---

<sup>119</sup> „Innige Freundschaft ist immer ein großes Geschenk. Erlebt man dieses Glück jedoch in der trostlosen Umgebung des Konzentrationslagers, kann sie zum Inhalt des Lebens werden. Milena und mir gelang es in der Zeit des Beisammenseins, die unerträgliche Gegenwart zu überwinden. In ihrer Kraft und Ausschließlichkeit wurde diese Freundschaft aber noch mehr, sie wurde zu einem offenen Protest gegen die Entwürdigung. Alles konnte die SS verbieten, uns zu Nummern degradieren, uns mit dem Tode bedrohen, uns versklaven, – in den Gefühlen zueinander blieben wir frei und unantastbar. Es war Ende November geworden, als wir bei einem Abendspaziergang das erste Mal wagten, einander unterzufassen, denn das war in Ravensbrück streng verboten” (Buber-Neumann, 1963: 26).

aferrar-se a un vincle que els presta gran ajuda perquè pot servir-los de llenguatge comú. Tot això tenia un gran valor per a nosaltres, i aprofitàvem qualsevol oportunitat per a submergir-nos en les nostres xerrades.<sup>120</sup>

La rebel·lió per part d'ambdues no es va limitar a la seua forta relació interpersonal, sinó que van dedicar molts esforços a ajudar altres companyes perquè es deslliuraren de certs càstigs o fins i tot de les cambres de gas: Jesenská falsejant les mostres de sang de presoneres sifilítiques que s'enviaven a Berlín perquè foren analitzades i Buber-Neumann interceptant sistemàticament les denúncies que arribaven a Langefeld i destruint comunicacions clandestines entre presoneres perquè no les descobriren. Aquest risc constant va dur a Buber-Neumann al calabós quan va ser descoberta en les seues maquinacions. El seu primer pensament va ser que no podien deixar-la aïllada perquè no hi hauria qui cuidara a Jesenská si tornava a emmalaltir,<sup>121</sup> però aquesta encara tenia suficient energia per a convèncer a una

---

<sup>120</sup> „Diese Möglichkeit, uns hin und wieder von unserer Umgebung zu lösen und in Bereiche zurückzuziehen, zu denen die SS keinen Zutritt hatte, bedeutete sehr viel. Mit der Macht des Geistes ist viel verantwortungsloses Geschwätz verknüpft worden. Im Konzentrationslager, wo jeder Tag den Tod bringen kann, ist auch der Geist keine uneinnehmbare Festung. Er bewahrt weder vor Hunger noch vor Schlägen. Vielleicht hilft er sie länger und würdevoller ertragen, aber er schützt nicht vor dem Zusammenbruch, sobald der Körper zu schwach geworden ist, um Widerstand zu leisten. Dennoch gibt er dem Häftling die Möglichkeit, sein Augenmerk auf einen Punkt zu richten, der außerhalb seiner selbst liegt; er lenkt ihn ab von Hunger, Angst und den täglichen Widrigkeiten des KZ-Daseins. Er bietet dem Gefangenen eine kleine, sichere Insel inmitten eines Meeres von Elend und Verzweiflung, und er vermag vor allem zwischen bestimmten Häftlingen ein hilfreiches Band zu zschlingen, da er sie eine gemeinsame Sprache sprechen läßt. Alles das ist von hohem Wert angesichts des Untergangs, und wir genossen jede Gelegenheit, bei der wir uns im Gespräch verlieren durften“ (Buber-Neumann, 2002 : 277).

<sup>121</sup> “Venien a la meua ment tots els terrors del pavelló de calabossos. Les assassinades, les mortes per inanició, les que s'havien tornat boges. No, aquí fora està Milena i no puc deixar-la sola en el camp de concentració! Qui anava a cuidar d'ella si tornava a emmalaltir? Em va envair una desesperada angoixa en pensar que poguera haver mort ja. Sentia la seua veu quan a les nits sanglotava: «Si poguera estar ja morta, sense haver de sofrir...! No em deixes rebentar sola com un gos...». Mentre vaig poder romandre al seu costat i consolar-la, jo mateixa creia que vivíem en llibertat i que podria restablir-se totalment. Però aquí, en les tenebres de la cel·la, vaig veure sobtadament clar i em vaig adonar que Milena estava perduda”. „*Alle Schrecken des »Zellenbaus« fielen mir ein. Die Totgeschlagenen, die Verhungerten, die irrsinning Gewordenen. – Nein, draußen ist doch Milena, die darf ich nicht allein lassen im Lager. Wer würde für sie sorgen, wenn wieder ihr Fieber beginnt? Wenn es nur jetzt nicht gerade schlimmer wird mit ihr. Eine entsetzliche Angst ergriff mich, daß sie sterben müßte. – Ich hörte ihre Stimme, wenn sie abends auf dem Strohsack schluchzte: »Ach, wenn ich doch tot sein könnte, ohne sterben zu müssen... Laß mich nicht allein wie einen Hund verrecken...«.* – Solange ich neben ihr war und sie trösten konnte, glaubte ich selbst,

testimoni de Jehovà per tal que li fera arribar un poc de menjar a la seua amiga mentre estava al búnquer. El pensament per part de Buber-Neumann sobre què passaria amb Jesenská mentre ella estava aïllada, pensant que no podria salvar-se si ella no estava per cuidar-la, és un pensament similar al que va tindre Jesenská quan va conèixer a Buber-Neumann:

El mer fet de pensar que jo poguera regalar-li pa li havia horroritzat, ja que en la nostra amistat volia ser ella qui donara. Volia ser ella qui regalara, qui s'ocupara de mi. Quan li vaig contar que tenia parents, mare i germans, va semblar decebuda, fins i tot desgraciada. Hauria desitjat que jo estiguera sola en el món, depenent de les seues cures i de la seua ajuda. Per a ella l'amistat equivalia a fer-tot-per-l'altre, a sacrificar-se per l'altre.<sup>122</sup>

Veiem així com els vincles interpersonals d'ajuda i cura de l'altre no només afavoreixen la supervivència de qui rep aquests gestos, sinó també de qui els dona, ja que al mateix temps que reconeix el valor de la vida de l'altre, reafirma el valor de la pròpia. Aquest tipus de relacions en què la reciprocitat és essencial l'han anomenat altres supervivents com 'germanes de camp', encara que Buber-Neumann no utilitza en cap moment aquest concepte. Per a ella, la seua relació amb Jesenská era d'una amistat profunda, íntima i vertadera, però no parla mai de relacions de parentiu familiar per referir-se a ella, com tampoc va fer Levi en cap moment. Veurem al capítol V com altres supervivents com Loridan-Ivens o Delbo sí que usaren paraules referents a la família per referir-se a les companyes, a les que anomenaren germanes.

Podem dir, a més a més, que aquesta cura mútua no sols els va ajudar a mantenir-se en vida durant quatre anys, sinó que les condicions particulars del camp

---

*daß sie die Freiheit erleben und wieder ganz gesund werden könnte. Aber hier in der Finsternis der Zelle wurde ich plötzlich hellsichtig, ich wußte, daß sie verloren war*" (Buber-Neumann, 2002: 327).

<sup>122</sup> „Allein der Gedanke, von mir mit Brot beschenkt zu werden, sei ihr furchtbar gewesen, denn in unserer Freundschaft wollte sie die Gebende sein. Sie wollte schenken und für mich sorgen. Als ich ihr erzählte, daß ich Verwandte hätte, Mutter und Geschwister, schien sie enttäuscht, ja unglücklich zu sein. Sie wünschte, ich wäre ganz allein auf der Welt und nur auf ihre Sorge, auf ihre Hilfe angewiesen. Für sie war Freundschaft gleichbedeutend mit Alles-für-den-anderen-tun, sich für ihn aufopfern" (Buber-Neumann, 1963: 22).

van fer que la seua relació d'amistat fóra molt més intensa que si s'haguera produït en qualsevol altre context:

Els efectes conjunts de la monotonia i de les amenaces constants, l'ambient del camp de concentració en si, feien més intenses les amistats entre les presonerres. Estàvem més a la mercé del destí que els naufrags. Els SS decidien sobre la vida i la mort, i cada dia podia ser l'últim. En la nostra situació se'ns despertaven unes energies, tant mentals com espirituals o corporals, que en la vida normal gairebé sempre romanen ensopides. Forma part d'aquesta atmosfera de mort sentir-se imprescindible per a una altra persona, la qual cosa era la major de les sorts, ja que aconseguia donar un valor a la vida i obtenir forces per a sobreviure.<sup>123</sup>

Però la supervivència al camp malauradament no depenia només d'una qüestió espiritual o afectiva, sinó també de la sort, i aquesta no va acompanyar a Jesenská, qui va emmalaltir greument. Va fer tot el possible per sobreviure, i va acceptar ser intervinguda quirúrgicament perquè volia tornar a la seua estimada pàtria i veure de nou a la seua filla. Es va debatre durant tres mesos entre la vida i la mort, fins que finalment el 18 de maig de 1944 va morir.

Aquest trist esdeveniment va marcar un abans i un després a la vida de Buber-Neumann perquè havien fet molts plans juntes per al futur, de manera que la notícia del desembarcament a Normandia i el pròxim alliberament dels camps va succeir amb un rerefons tràgic. El seu futur en llibertat estava unit al de Jesenská, i fins i tot va arribar a preguntar-se si pagava la pena sobreviure ara que ella havia mort. Amb el temps, però, gràcies a la cura d'amigues com Inka, estudiant de medicina que la va ajudar a recuperar la salut amb estima i medicaments que va furta, i rodejada de l'alegria de les companyes quan s'adonaren que l'alliberament

---

<sup>123</sup> „Das Zusammenwirken von Eintönigkeit und ständiger Bedrohung, das die Atmosphäre des Konzentrations-lagers ausmachte, steigerte die Intensität echter Freundschaften unter den Häftlingen. Waren wir doch dem Schicksal stärker ausgeliefert, als es je Schiffbrüchige sein können. Über Leben und Tod entschied die SS, und jeder Tag konnte der letzte sein. In dieser Situation wurden in uns Kräfte wach, sowohl geistige, seelische wie körperliche, die im normalen Leben meist verschüttet bleiben. In dieser tödlichen Atmosphäre gehörte das Gefühl, einem anderen Menschen nötig zu sein, zum größten Glück, machte das Leben lebenswert und verlieh die Kraft zum Überleben” (Buber-Neumann, 1963: 243-244).

seria aviat una realitat, va recuperar les forces necessàries per a fer el llarg camí de retorn a la llar de la seua mare en Thierstein, on va trobar també la seua germana.

#### **4. “L’amistat teixeix els seus fils fins i tot en situacions límit” (G. Tillion)**

Com a conclusió, m’agradaria destacar el fet que les relacions interpersonals, com hem vist amb Butler, constitueixen una part imprescindible de la nostra relacionalitat, són el mitjà fonamental a partir del qual l’individu pot donar compte de sí mateix, gràcies a la interpel·lació i al reconeixement de l’altre que té davant. Ara bé, entre les relacions interpersonals, he volgut destacar les que uneixen dos individus particulars amb un vincle proper, amb actes de cura cap a l’altre i, finalment, de forta amistat. Amb això no pretenc dir que només hi haja aquest tipus de relacions entre individus, sinó destacar el fet que aquestes ajudaren, de vegades de manera decisiva, a la supervivència dels individus que hi participaven, no sols per l’ajuda material, sinó perquè constituïen un acte de resistència en reivindicar la humanitat pròpia i del company, i en percebre com valuosa la vida d’ambdós tot i que els victimaris volien fer-los sentir completament abjectes deshumanitzant-los. Es constituïen així com a subjectes i rebutjaven la categorització que projectaven sobre ells els botxins.

He destacat, en concret, el testimoniatge de dos supervivents que donaren compte explícitament de com aquests vincles i l’amistat els ajudaren a sobreviure al *Lager*. Com deia Buber-Neumann: “la pèrdua de la llibertat no implica la pèrdua de la necessitat de l’amor. El desig de tendresa i de consoladora proximitat d’un ésser estimat és fins i tot més forta en captivitat”,<sup>124</sup> i com ja hem vist al capítol III amb Levi: “la necessitat de contactes humans s’ha d’incloure entre les necessitats primordials” (Levi, 2011: 244). Tenint presents aquests testimoniats podríem afirmar que la rearticulació de l’amistat que es dona entre aquells que es troben en el límit de les normes socials pot ser més autèntica, més poderosa, més profunda,

---

<sup>124</sup> „Mit dem Verlust der Freiheit hört ja das Bedürfnis nach Liebe nicht auf. Der Wunsch nach Zärtlichkeit und der tröstlichen Nähe eines geliebten Menschen wird in der Gefangenschaft sogar heftiger” (Buber-Neumann, 1963: 69)

que la que es dóna dintre del marc. És per això que, tal com veurem al capítol V, no sembla que tota rearticulació s'haja d'entendre com una còpia imperfecta, sinó que almenys en el cas de l'amistat sembla que aquesta rearticulació que és possible en contextos límit és més profunda o òptima que la que possibilita el marc normatiu.

He triat aquests dos testimoniatges perquè són explícits respecte de la necessitat de contactes humans, però pràcticament en tots els testimoniatges donats per supervivents d'Auschwitz hi ha fragments que donen compte de com, submergits sota l'aparent egoisme regnant al camp, estaven sempre presents els fils que l'amistat entre els presoners havia anat teixint.<sup>125</sup> Aquests, però, es teixien en l'obscuritat, allunyats de la mirada dels altres, i especialment dels botxins, per evitar les doloroses separacions que forçaven quan els descobrien o els càstigs que podien rebre per donar-se la mà en públic, per exemple, tal com feren Buber-Neumann i Jesenská.

Pot ser que aquests actes només tingueren l'opció de ser presents en l'obscuritat, però eren dels pocs gestos que aportaven un raig de llum per a les deportades. Eren allò que els feia defensar-se contra la inèrcia de seguir el camí cap al fons, per mantenir la voluntat de viure, suportar juntes el sofriment, poder compartir els sentiments amb algú que està sofrint com hom mateix i poder cuidar-se mútuament, saber que hi ha una mirada encara humana que et revela com a subjecte, com algú la vida del qual encara és valuosa i paga la pena fer per mantenir-se en vida. Gestos que permetien seguir sentint-se valuosos tot i el context de degradació absoluta en què tingueren lloc. Gestos que ens fan veure que, fins i tot en condicions límit o, més bé, especialment en condicions límit, la mirada dels altres ens segueix interpel·lant.

---

<sup>125</sup> « Les fils ténus de l'amitié ont souvent paru submergés sous la brutalité nue de l'égoïsme, mais tout le camp en était invisiblement tissé » (Tillion, 2015: 33).



## **V. ALTRES FORMES DE RELACIONALITAT: LES XARXES DE SUPORT I LA REARTICULACIÓ DE LES FORMES DE PARENTIU**

En aquest capítol tractaré de mostrar com va ser possible la creació d'altres formes de relacionalitat en què l'individu troba suport dintre del *Lager*, entre les que destacaré les xarxes interpersonals de suport i la rearticulació dels vincles de parentiu entre els deportats. Examinaré, en concret, quina significació pot tindre per a l'individu i la seua identitat estar integrat dintre d'una d'aquestes xarxes i tenir germanes o mares de camp. Distingiré diversos tipus de xarxes: les que es creen per nacionalitats o llengües maternes, és a dir, per qüestions que tenen a veure amb la possibilitat de comunicació entre les deportades o per vincles amb una pàtria comuna, i les xarxes que tenen per origen un impuls polític, que cerca continuar la lluita política dintre del camp. No és el mateix reconèixer i integrar a l'altre en tant que individu particular, que reconèixer-lo en tant que comparteix la mateixa ideologia política, una mateixa lluita.

Voldria distingir la creació de xarxes de suport i la rearticulació dels vincles de parentiu dintre del *Lager* dels vincles d'amistat entre dos individus particulars que hem vist al capítol anterior. Les relacions d'amistat que he analitzat arran els textos de Levi i Buber-Neumann tenien un cert grau d'exclusivitat, eren entre dues persones concretes, no estava obert a tothom: Primo Levi i Alberto Dalla Volta, per exemple, eren inseparables, compartien tot el que aconseguien organitzar, i fins i tot arribaren a ser indistingibles per a la majoria dels seus companys de barracó. Margarete Buber-Neumann i Milena Jesenská tenien una relació íntima molt particular, explícitament declarada per elles com exclusiva (Buber-Neumann, 1963: 26). No és a aquest tipus de relacions exclusives a les quals em vull referir ací, sinó a la capacitat per crear vincles més amplis, que tenen en compte a més individus,

els permeten sentir-se part d'un tot més extens, com les xarxes que crea Buber-Neumann amb la resta de companyes polítiques a Sibèria o amb les testimonis de Jehovà de les quals és cap de barracó.

De manera semblant, és rellevant que ni Buber-Neumann ni Levi usaren en cap moment un mot referent al parentiu familiar per parlar de cap dels seus companys, mentre que altres supervivents sí ho feren. Com hem vist al capítol II, Loidan-Ivens va considerar que les seues companyes eren la seua vertadera família (2014: 39). Trobarem aquesta mateixa idea en Delbo i Núñez.

Aquesta distinció entre les relacions d'amistat particulars per una part, les xarxes de suport i la rearticulació dels vincles de parentiu per altra, no sempre és clara, ja que moltes vegades un tipus de relació afavoreix l'altra, i a la inversa. Trace la distinció per tractar d'obtenir una millor comprensió dels fets, però no deixa de ser problemàtica si tenim en compte els casos concrets. És difícil distingir de vegades per què es duen a terme certs gestos d'ajuda; si les relacions d'amistat o cura són part de la idiosincràsia particular de l'altre individu o si es deuen més bé al fet que ambdós formen part d'una xarxa política que els excedeix.

Per il·luminar a què fan referència aquests tipus de relacionalitat que anomene xarxes de suport i rearticulació dels vincles de parentiu, iniciaré el capítol amb una aproximació als conceptes de Butler sobre la possibilitat de rearticulació de les formes de parentiu i d'afinitat. Estudiarem, després, el testimoniatge de tres supervivents dels *Lager*: Mercedes Núñez Targa, Jorge Semprún i Charlotte Delbo. Els tres casos, però, són prou diferents. Amb Núñez veurem com es creen xarxes de suport que tenen el seu origen en la ideologia política. És una presonera política molt conscient del seu paper en la Resistència, de la necessitat de continuar el combat dintre de la pressió, primer, i en el camp després. Els presoners polítics no es perceben a si mateixos com a abjectes, sinó com a subjectes units per la lluita contra el feixisme. Tenen una ideologia que els guia i uneix, és a dir, un marc normatiu propi des del qual reivindiquen la seua posició com a subjectes polítics.

Per altra banda, allò que guia totes les relacions interpersonals que estableix Semprún està per damunt d'ell mateix i dels companys: el Partit Comunista. Aquest sembla més robust que la pròpia ideologia. És un marc normatiu fort, amb entitat

pròpia que engloba a tots com camarades solidaris entre ells. De manera que els altres que té Semprún davant no són individus particulars, sinó camarades als quals és imperatiu donar suport. Aquests individus no són abjectes, ja que el sistema nazi no té capacitat per definir la seua condició de subjectes o abjectes, no tenen capacitat per excloure'ls perquè tenen un projecte polític robust, es guien per un marc normatiu concret que consideren hauria de ser l'hegemònic.

Per últim, amb Delbo veurem la creació de xarxes de suport vinculades al concepte d'amistat, a la colla d'amics, que atén a la particularitat de cada companya concreta, sense deixar de ser un grup; xarxes que tenen el seu origen en el fet de compartir nacionalitat i llengua materna, de forma que la comunicació és més fluida i propera. Delbo també pertanyia a la Resistència francesa, però als seus textos no sembla que l'element polític siga fonamental en els vincles que estableix al camp.<sup>126</sup>

**1. “The resignification of the family through these terms is not a vain or useless imitation, but the social and discursive building of community, a community that binds, cares, and teaches, that shelters and enables” (J. Butler)**

En aquest apartat estudiaré la rearticulació de les formes de parentiu que estan fora de la normativitat dominant, que es donen entre individus considerats abjectes. Es tracta d'imitar les estructures normatives de les relacions de parentiu dintre de les possibilitats que hom té des de l'exclusió social. Donarem compte així de com són de rellevants les institucions com la família. Fins i tot quan no són capaços de reproduir-les d'una forma reconeixible pel marc vigent. M'interessa destacar precisament que la importància d'aquestes xarxes interpersonals mostra que per a l'individu el reconeixement per part d'un altre concret és important però no suficient.

---

<sup>126</sup> La distinció entre xarxes més o menys polítiques pot tenir a veure en la naturalesa dels camps als quals van ser deportats: mentre que Núñez i Semprún estigueren la major part del temps en camps amb xarxes polítiques fortes i d'alguna manera organitzades (el *Kommando* de Treball d'HASAG i Buchenwald, respectivament), Delbo va ser deportada a Auschwitz, on la procedència dels deportats era molt variada, les llengües maternes també i això feia l'organització política pràcticament impossible.

Les xarxes i vincles que es creen en les *houses* de les que parla Butler arran del documental *Paris is burning* (Livingston, 1990)<sup>127</sup> mostren que no és només la interpel·lació d'un tu concret la que ens permet formar la nostra identitat, sinó que ens constituïm com a subjectes en relacions interpersonals a molts nivells, i la rearticulació de les formes d'interpel·lació és un element central per entendre com es poden crear aquestes xarxes i quina rellevància tenen per a l'individu.

En *Bodies that matter* Butler incorpora molts dels conceptes que ens seran útils per comprendre la rearticulació de les formes de parentiu. Ja hem vist al capítol I com el gènere és un conjunt d'exigències dirigides cap als individus que es donen dintre d'un marc normatiu i que, al mateix temps que són inassolibles pel fet mateix de ser ideals, l'individu no pot deixar de perseguir-les per sentir-se inclòs a la societat, atès que són condició de possibilitat del seu reconeixement com a subjecte. Les normes reguladores de gènere es van materialitzant en el cos dels individus mitjançant la reiteració, però aquesta materialització mai no és completa, per més que les normes s'imposen mitjançant una pràctica reiterativa. Sempre queda una esclatxa en la reiteració que obre l'espai per a un cert grau d'agència o llibertat per sortir-se'n de la norma.

És rellevant destacar, però, que els cossos es materialitzen quan importen, quan es valoren per part de la comunitat, és a dir, quan es presenten com a cossos humans, com aquells que compleixen 'la norma de l'humà'. Tots aquells que presenten més dificultats o més resistència a adequar-se a aquest procés de materialització de la norma es consideren abjectes, no-humans, intel·ligibles o fins i tot irreal, ocults a la mirada interpel·lant dels altres. Açò, però, no deixa de ser una altra forma de materialització dels cossos. De manera que, tot i que Butler mai dóna una resposta final a què és l'humà, ja que no pot haver una resposta

---

<sup>127</sup> Aquest documental ha inspirat l'actual sèrie de ficció televisiva nord-americana POSE (Murphy, Falchuk i Canals, 2018), sèrie en la que, de fet, Livingston ha participat com a consultora. Està ambientada en la ciutat de Nova York en les dècades dels huitanta i noranta del passat segle i la seua temàtica principal és la cultura dels *ballroom* i la rellevància que les *Houses* tenen per als qui hi participen. Les cases són la forma en què creen xarxes de suport aquests afroamericans i llatins que són exclosos pel marc normatiu dominant. Algunes de les cases i personatges que apareixen a la sèrie es basen en persones reals (com Jose Gutierrez Xtravaganza o Sol Pendavis), i són comuns a la sèrie i el documental.

essencialista que done compte de totes les relacions interpersonals que s'estableixen entre els distints individus, el que sí que queda clar és que només seran reals o tinguts en compte dintre del marc normatiu aquells cossos que hagen esdevingut significatius i intel·ligibles per la resta, i siguen susceptibles de presentar una demanda ètica. Els abjectes són essencials a la normativitat però són menyspreats pel marc imperant.

La matriu excloent de la normativitat imperant dóna compte de com es creen simultàniament subjectes i abjectes, és a dir, al mateix temps que delimita quins espais són habitables<sup>128</sup> i quins no, estableix una jerarquia en els individus entre aquells la vida dels quals mereix ser viscuda i aquells que a força d'exclusió i abjecció estan baix el signe d'allò 'invivable'. La constitució del subjecte només és possible a força d'exclusió i abjecció, perquè sols així es crea l'exterior que és necessari per a aquesta constitució. Sols pot haver-hi subjectes si hi ha abjectes i a l'inrevés, però la línia que separa uns dels altres mai no és definitiva, hom sempre està en perill de deixar de ser un subjecte i passar a ser considerat un abjecte; de la mateixa manera que si un individu considerat abjecte fa per adequar-se a la normativitat, pot acabar sent reconegut temporalment com a subjecte. Les normes són les que determinaran qui pot ser subjecte i qui no ho pot ser, i és amb la seua pràctica reiterativa com aquesta normativitat rep el seu 'efecte naturalitzant'. Al mateix temps, però, la reiteració mateixa mostra les esclotxes que permeten que hi haja quelcom sempre fora de la norma, que la excedisca. Sempre hi ha un fora constitutiu de les posicions hegemòniques, sempre hi ha un espai, per petit que siga, per veure la matriu des de fora, des de l'exclusió, i poder exercir la crítica.

Entre els individus que són considerats abjectes de vegades s'estableixen relacions afectives que rearticulen els vincles de parentiu propis de la família heteronormativa, vincles dels quals molts supervivents dels *Lager* nazis donaren

---

<sup>128</sup> Això és el que busquen els supervivents als camps: un espai que siga habitable, on poder ser reconeguts com a subjectes i no com a abjectes la vida dels quals no paga la pena. I és en la mirada d'un company que l'interpel·la, en la seua ajuda i en la creació de xarxes interpersonals on es crea cert espai habitable dintre dels *Lager*.

compte i que anomenaren ‘famílies de camp’.<sup>129</sup> Això, però, ho estudiarem al pròxim apartat. Veiem ara com analitza Butler la rearticulació de l’afinitat a partir del documental *Paris is burning*. En aquest es mostra l’estructura formada al voltant de les competicions de ball que es feien a mitjans dels anys vuitanta en Nova York en sectors en risc d’exclusió social com són els gais llatins o afroamericans, els drags i les comunitats transgènere. En el documental, a més de mostrar en què consistien les competicions de ball i les vides dels participants, s’inclouen entrevistes a alguns dels representants més destacats de les principals famílies que hi participaven. Les diferents *houses* ens mostren com es reestructuren les afinitats d’aquests individus exclosos per la societat a causa de la seua orientació sexual o la seua incapacitat per identificar-se amb les normes heteronormatives dominants. Les cases tracten de ser noves famílies per a uns individus que, en la major part dels casos, havien trencat els vincles amb les seues famílies biològiques perquè no els acceptaven com eren.

The rearticulation of kinship in *Paris Is Burning* might be understood as repetitions of hegemonic forms of power which fail to repeat loyally and, in that failure, open possibilities for resignifying the terms of violation against their violating aims (Butler, 2011: 84).

Per articular una xarxa interpersonal de suport dintre de l’exclusió es creen les *houses*. Cada *house* té una mare que es veu a si mateixa com una còpia imperfecta de la mare d’una família heteronormativa. Com estem veient, però, l’anàlisi de

---

<sup>129</sup> Com anirem veient, moltes de les supervivents del sistema concentracionari nazi donaren compte de l’existència de famílies de camp. És per això que alguns dels estudis més recents sobre els *Lager* han analitzat també aquest fenomen: “Camp families came into existence in one of two ways, the most common being an evolutionary process: Inmates who arrived together and were assigned to the same block became friends and somewhat informally established the ties which set them off from other inmates. The other method was a more formal process by which prisoners consciously and intentionally asked other to join with them in group formation. [...]”

Ideally, families whose members worked in strategic positions, such as in the infirmary, the kitchens, or the storehouses, were strengthened, since this gave them connections to key goods and services. For obvious reasons, it was crucial to have a family member who was fluent in German, and if a member happened to be on close terms with the block senior, so much the better. But the women were not always so calculating, and many times they joined with others to form a family purely on the basis of personal preferences or because they happened to work together” (Morrison, 2000: 126).

Butler ens ajuda a veure que totes les mares i famílies reals són còpies imperfectes de la que dicta el marc normatiu.

Un element que resulta d'interés pel que fa a la repetició de la norma de què s'ha sigut exclòs prèviament és que les cases habitualment estaven organitzades per línies ètniques. Aquest element resulta fonamental en els modes de rearticulació de les relacions de parentiu.<sup>130</sup> Amb açò vull destacar que no qualsevol pot formar part de les noves famílies, sinó que aquestes també tenen elements d'exclusió dels altres. Qui pertany a la casa Xtravaganza no sols ha hagut de ser exclòs, sinó que cal que siga llatinoamericà, per citar un exemple concret.

The ball is itself an occasion for the building of a set of kinship relations that manage and sustain those who belong to the houses in the face of dislocation, poverty, homelessness. These men “mother” one another, “house” one another, “rear” one another, and the resignification of the family through these terms is not a vain or useless imitation, but the social and discursive building of community, a community that binds, cares, and teaches, that shelters and enables. This is doubtless a cultural reelaboration of kinship that anyone outside of the privilege of heterosexual family (and those within those “privileges” who suffer there) needs to see, to know, and to learn from, a task that makes none of us who are outside of heterosexual “family” into absolute outsiders to this film (Butler, 2011: 94-95).

La recreació dels vincles heteronormatius dintre d'un context d'exclusió mostra l'ambivalència de la relació dels individus amb les normes socials, ja que tot i ser exclosos per la normativitat imperant, no poden deixar de crear vincles o relacions similars a les imposades per aquesta. Es tracta de la mateixa ambivalència que es mostra en la constitució del subjecte, com hem vist. I de la mateixa manera que hi havia espai per a la crítica des de les esclètxes que creava la reiteració i citació de la norma que es materialitza en els cossos individuals, aquesta reformulació del

---

<sup>130</sup> Als camps de concentració, la majoria de les famílies o de xarxes interpersonals fortes (que no tenien el seu origen en elements polítics) es creaven entre persones de la mateixa nacionalitat o que, almenys, compartien la mateixa llengua. Aquesta podria ser una qüestió sense rellevància, ja que seria comprensible que si no tenim una llengua comuna, no ens puguem comunicar vertaderament, però tal vegada va més enllà d'això i és quelcom similar a l'organització per ètnies de què parla Butler.

parentiu i la creació de nous tipus de col·lectius serveixen com a instància crítica des de la qual qüestionar l'heteronormativitat. L'ambivalència es fa patent en el fet que, al mateix temps que es rearticulen les formes de parentiu, aquestes no deixen de ser percebudes com una imitació o una repetició fallida de les anteriors, de les que han sigut exclosos prèviament.

Açò, però, no deixa de ser el mateix que succeeix amb l'ideal regulador en tot context possible. Forma part del concepte mateix d'ideal regulador el fet que el subjecte no pot deixar de perseguir-lo però mai no aconseguirà complir-lo completament. Sempre tractarà d'imitar-lo encara que només ho pot fer de forma imperfecta. L'individu aspira a complir l'ideal regulador per convertir-se plenament en subjecte, però l'ideal mai no es pot satisfer completament, de manera que sempre està en perill de convertir-se en abjecte. El joc de tractar d'ajustar-se a la normativitat tot i la resistència que el nostre cos oposa al seu compliment, mostra que sempre hi ha un cert grau de violència en la constitució del subjecte i en la formació de la seua identitat.

Una vegada introduïda la terminologia que ens permet comprendre millor com es rearticulen els vincles de parentiu i com es reestructuren les afinitats entre els exclosos per crear xarxes interpersonals que ajuden a resistir individualment, analitzarem els casos de tres supervivents dels *Lager* nazis per veure que la motivació de les xarxes que crearen en aquest context límit eren molt diferents. No tots tres eren considerats abjectes, i això explica que la motivació que els du a unir-se amb els altres deportats siga distinta. Anirem veient, a més, com la rearticulació dels vincles de parentiu es dona de forma simultània, però en cercles diferents, dintre del mateix camp. Per il·lustrar el que vull dir, començaré considerant el cas de Núñez qui, a més de formar part de xarxes d'origen polític, parla de mares i filles de camp i de presó, rearticulant així aquests vincles de parentiu.

## **2. “No hi ha res al món tan fort com la fraternitat dels qui lluiten junts” (M. Núñez)**

Mercedes Núñez Targa és una supervivent espanyola de les presons franquistes i els camps nazis. Va ser feta presonera per qüestions polítiques, element que destaca



als seus textos testimonials. Pertany a una família de la burgesia catalana, motiu pel qual va tenir una gran formació en idiomes, fet que li seria molt útil al *Lager* per entendre a les companyes d'altres nacionalitats. Va viure intensament als carrers de la seua Barcelona natal la proclamació de la República espanyola en 1931, però no va ser fins al colp d'Estat de 1936 que el seu compromís polític es va tornar decisiu. En aquest moment es va unir al PSUC, el Partit Comunista català, perquè sentia que en aquelles circumstàncies “ya no se podía ser neutral” (Núñez, 2016: 33). Després de l'ocupació franquista li encarreguen la reorganització clandestina del Partit a Galícia, terra d'on provenia el seu pare i a la que ella sempre es va sentir molt unida. En aquest context va ser feta presonera a causa d'una batuda policial en 1940. La van torturar en diferents presons gallegues fins que finalment la van dur a la presó de Ventas, a Madrid. Va arribar poc després de la coneguda execució de les Tretze Rosses, a les que dedica un fragment al seu primer testimoniatge escrit: *Cárcel de Ventas*,<sup>131</sup> publicat durant el seu exili a París, en 1967, en l'editorial Ebro, del PCE, ja que era impensable publicar quelcom així a l'Estat espanyol.

Aquesta primera obra la va escriure arran la petició d'una companya quan va ser alliberada per un error administratiu després de quasi dos anys a les presons franquistes. “Explica a los de la calle lo que has visto aquí” (Núñez, 2016: 34) li va dir aquesta companya quan la va abraçar per acomiadar-se d'ella, i això és el que va fer Núñez quan va tenir el valor de portar-ho a terme, més de vint anys després del seu alliberament. En el seu testimoniatge persegueix l'objectiu de ser el més fidel possible als fets, evitant fingir heroïcitat quan no era possible:

Escribo porque se tiene que contar, aunque no sepa demasiado, con mi vocabulario empobrecido por el exilio; porque no se trata de hacer obra literaria, sino de decir la verdad.<sup>132</sup> Y eso sí que lo haré. [...] Yo he tenido miedo, mucho miedo, e

---

<sup>131</sup> L'edició que cite d'aquesta obra du per títol *El valor de la memoria* (2016) i inclou les seues dues obres testimonials: *Cárcel de Ventas* i *El carretó dels gossos*. Aquesta última la citaré en la versió original, ja que va ser publicada originalment en català.

<sup>132</sup> Aquesta afirmació és controvertida entre els diferents supervivents. Semprún, Strejilevich o Kertész dirien just el contrari: el que es tracta és de fer una ficció que puga transmetre d'alguna manera el que visqueren allí. Com va dir Kertész en *Diario de la galera*, el camp sols és imaginable com a ficció.

insensateces, también he hecho muchas; he pasado hambre e incluso he tenido deseos de quitarle la comida a una compañera. Todo os lo contaré y no haré trampa (Núñez, 2016: 125-126).

Al llarg del seu testimoniatge es pot llegir com les atrocitats que presenta Núñez tenen sempre com a contrapunt la solidaritat entre les companyes, la fraternitat que les uneix i com tracten de fer sempre una reivindicació de la seua lluita política. Van crear de forma improvisada una escola en què unes presoneres ensenyaven a altres i una coral on cantaven cançons de la seua terra, on recorden i comparteixen la seua vida anterior amb la resta i on estableixen la cançó «Desde que tú te fuiste» de Lope de Vega com un crit combatiu, d'unitat i d'homenatge a les companyes que havien perdut la vida en la lluita (Núñez, 2016: 81). A més, el text tracta de ser fidel a l'expressivitat pròpia d'aquestes presoneres, amb el seu argot, les paraules malsonants que usaven i els malnoms que tenien cadascuna i que ficaven a les carcelleres. L'escriptura de Núñez està impregnada d'humor i d'ironia.

Tant a aquest primer testimoniatge sobre el seu empresonament en Ventas com a *El carrito dels gossos*, que va ser publicat a Barcelona en 1980, dedicat al seu periple pels camps de concentració nazis, les xarxes de suport que creen arran l'element polític que les ha dut a la situació en què es troben és destacat constantment per Núñez. Així comença el seu relat de quan va ser traslladada a Ventas:

Las mujeres se agolpan al verme pasar. Hay sonrisas furtivas, gestos amistosos y hasta una joven, que a espaldas de la funcionaria alza un puño rebelde. Todas estas manifestaciones fraternales son, para mí, como un rayo de sol tras el largo silencio del calabozo (Núñez, 2016: 35).

La unió d'aquestes presoneres polítiques és un acte més de lluita. Són conscients que els feixistes utilitzen estratègies perquè s' enemisten entre elles, estiguen desorganitzades i vulguen participar en la denúncia de les companyes que se n'ixen de les normes establertes pels carcellers. Saben que les obliguen a viure embrutides tot i que podrien evitar-ho. No els donen accés a l'aigua que brolla del sistema de canonades, sinó que només tenen accés a una font on han d'acudir les sis mil dones que es troben amuntegades a la presó. A més, s'emporten de tant en tant a

presoneres per torturar-les i tractar de treure'ls informació, però la resta es rebel·la enfront de l'actitud que els feixistes busquen en elles. No sospitaran de la companya, sinó que confiaran en la fraternitat que les uneix i en què no parlarà, i li ho fan saber abans que les separen: “espontáneamente, todas las mujeres acuden a llevarle algo de sus míseras reservas: una rebanada minúscula de pan, un tomate, un trocito de pescado salado” (Núñez, 2016: 44).

La camaraderia que uneix aquestes dones es fa més evident encara quan els arriba la notícia que els nazis han atacat la Unió Soviètica. Les presoneres reaccionaren totes a l'uníson ficant-se en peu i cridant «¡Los aplastaremos!». En aquell moment, situant-se del costat del que defensaven com el país del socialisme, totes s'havien unit en un sentiment de lluita que les unia en allò que estava succeint a molts kilòmetres d'on estaven empresonades. Sentien així que no eren meres espectadores, sinó que tot i no tenir capacitat de moviment o de lluita a l'exterior, estaven participant en la lluita contra un enemic comú: el feixisme, tinguera aquest el rostre de Hitler o de Franco. Açò els va donar una força nova per mantenir-se unides, per organitzar-se i fer-se costat les unes a les altres, com quan crearen una guàrdia angoixades perquè pensaven que una dona a la qual acabaven de donar la notícia de l'afusellament dels seus dos fills tractaria de suïcidar-se al bany (Núñez, 2016: 80) o quan separen a les que estaven juntes al soterrani perquè les carcelleres són conscients del perill que implica l'organització de les presoneres.

La creació de xarxes de suport que tenen com a origen l'element de lluita política és molt present també a la segona etapa del periple de Núñez pel sistema concentracionari: la fàbrica d'obusos HASAG, prop de Leipzig. Després d'haver sigut alliberada per un error administratiu en 1942, va passar clandestinament a França, on va ser detinguda per la policia francesa, empresonada un mes a Perpignan i després internada al camp de concentració per a republicans espanyols d'Argelès. Va aconseguir eixir d'allí com a treballadora d'una granja i es va incorporar immediatament a la resistència francesa de Carcassonne, on serveix subministrant informació i falsificant documents per als guerrillers, entre d'altres. En maig de 1944 la va detenir la Gestapo i després d'un violent interrogatori, la empresonen. Passa un mes al fort de Romainville fins que la deporten a Sarrebruck

i d'allí a Ravensbrück, on va haver de passar la quarantena prèvia a què la destinaren al Kommando de la fàbrica d'obusos.

La descripció que realitza Núñez de la seua arribada als camps nazis és ressenyable pel detall amb què ho fa, destacant elements concrets que afecten profundament a la identitat personal de les deportades. Descriu gestos que les situen plenament a l'abjecció, que les expulsen de forma definitiva de la seua individualitat i de la seua condició de subjectes polítics. O almenys, aquest és el seu propòsit.

Quan els semblava, obligaven una presonera a un *escorcoll íntim*. Després van examinar curosament els nostres cabells, les aixelles, el pubis, a la recerca d'hipotètics paràsits. Era indigne, humiliant. A una pagesa que tenia una cabellera rossa esplèndida, li van tallar els cabells a zero, *a cops d'estisora, de mala manera, com si esquilessin una bèstia*. Metòdics economistes del crim, els nazis aprofitaven els cabells de les víctimes per fer-ne teixits. [...]

Una francesa es va deturar:

- Doneu-me si més no una tovallola higiènica. Estic menstruant!

Una puntada de peu i, degotejant-li la sang cames avall, la dona hagué de sortir amb les altres. (Núñez, 2005: 43-44, la cursiva és meua).

Aquests gestos que busquen despersonalitzar les víctimes, fer-les perdre la seua autoimatge com a dones i com a individus valuosos que mereixen continuar vivint, es convertiran en elements de lluita per a aquestes dones que entraren al sistema concentracionari en 1944, moment en què podien preveure que el final de la guerra era proper. L'element cronològic és rellevant, pel fet que arribaven notícies de la situació al camp de batalla i tenien l'esperança de no haver de suportar durant molt de temps aquest suplici. Es consideraven camarades, estaven separades per la llengua<sup>133</sup> però unides en l'intent de véncer a la mort fins que l'exèrcit aliat

---

<sup>133</sup> Per a Núñez era molt important fer-se entendre per la resta per poder organitzar-se en la lluita, i per això els gestos, les mirades, l'expressió física dels afectes estaven molt presents: "L'obligada convivència amb dones que parlaven llengües que desconeixíem totalment creava un difícilíssim problema: com entendre'ns? Perquè entendre'ns era una cosa vital: significava la possibilitat d'unir els nostres esforços, de crear la indispensable solidaritat, d'emprendre una acció en un moment propici" (Núñez, 2005: 55).

alliberara els camps. És per això que al tren de transport que les va dur de Sarrebruck fins a Ravensbrück van cantar la Marsellesa.

Les relacions entre les deportades no eren idíl·liques, hi havia conflictes que sorgien principalment arran la dificultat del context en què es trobaven. Havien de conviure totes en un espai insuficient, amb seleccions per a les cambres de gas, molt cansades per les hores i les condicions de treball, pel poc menjar que rebien i per les hores que les feien passar a la humiliació de *l'appel*, etc. Encara i això, se sentien unides per un objectiu comú: no deixar-se véncer pel feixisme, continuar lluitant fins a l'alliberament.<sup>134</sup> D'entre totes les humiliacions que sofrien al camp, per a ella *l'appel* era la pitjor, ja que les obligava a mantenir-se immòbils davant l'ofensa a les companyes:

*L'appel! L'appel* no tan sols significava la postura físicament insuportable, l'esgotament, el fred durant llargues hores, sinó una deshumanització total, això de sentir-te, no un ésser vivent, sinó un nombre, un objecte. Ni la fam, ni les xurriacades, ni la perpètua amenaça de la cambra de gas t'arribaven tan al fons de l'ànim com aquella humiliació profunda de veure't obligada a ordenar als teus propis músculs una immobilitat de pedra, a imprimir al rostre la impassibilitat, a no estremir-te ni tan sols quan la xurricada xiulava damunt la carn martiritzada d'una companya, amiga, germana.

Et senties vençuda, covarda, com si tot d'una volta t'haguessin arrabassat la teua dignitat de combatent, senties fastig i vergonya de tu mateixa. No, per més que faci no puc arribar a dir el que era *l'appel* (Núñez, 2005: 50).

---

<sup>134</sup> Un exemple clar de l'ambivalència de les relacions interpersonals al *Lager* la podem veure en la seua relació amb la comtessa, ja que ambdues tenen una concepció molt distinta de com cal actuar al camp i discuteixen fortament, però això no és obstacle perquè s'ajuden mútuament quan una d'elles es troba en pitjors condicions: "Al *revier*, com que jo no podia bellugar-me gens ni mica i ella sí, la comtessa estava amatent a passar-me un got d'aigua o arranjar-me el coixí. Jo li feia un somriure. Una cosa d'aquestes s'agraeix amb tota l'ànima en tals moments" (Núñez, 2005: 103). Açò, però, no indica una profunda amistat entre ambdues, sinó que reconeixen a l'altra com un igual i consideren que cal ajudar-la. Que aquest gest no implica una amistat profunda es pot comprendre arran la relació que tingueren posteriorment a la seua alliberació: quan Núñez compleix la seua paraula i li escriu una carta afectuosa, la comtessa no li contesta directament, sinó per mitjà de la seua secretària.

Ací podem veure la rellevància fonamental que tenia per a l'autoimatge de Núñez la seua identitat com a combatent, com a membre actiu de la lluita antifeixista i la solidaritat que emanava d'aquesta en un context que pretenia excloure-les com a subjectes a conseqüència de la lluita mateixa. La solidaritat amb les companyes, la creació d'una xarxa de suport com a mode de resistència, està present al llarg de tot el text. Per posar alguns exemples concrets: decidiren donar una de les tres creïlles que rebien dues vegades a la setmana a una companya francesa que estava embarassada per veure si aconseguien que sobrevisqueren ella i el xiquet fins a l'alliberament (Núñez, 2005: 75-76), i també decidiren donar la cullerada de confitura que els repartien alguns diumenges als nens jueus que arribaren al camp i als que els nazis obligaven a treballar amb àcids (Núñez, 2005: 78).

Un altre element de lluita d'aquesta xarxa antifeixista es pot veure en els constants sabotatges que feien a la indústria de guerra nazi, a la que estaven obligades a treballar manipulant obusos, i en el rebuig unànim de totes les dones que formaven part del *Kommando* de treball a acceptar una recompensa davant dels treballadors de l'empresa, a qui els nazis havien ocultat que eren deportades polítiques. Aquesta revolta les va enfortir encara més, sabent que eren totes part d'una lluita comuna i el boicot es va tornar persistent, ja que cada vegada que destruïen un obús sentien com salvaven les vides dels companys que estaven lluitant al front:

Nuestra actitud consistió siempre en rechazar la condición de víctimas y considerarnos combatientes. Hubo entre las presas la más estrecha solidaridad. A pesar del hambre se renunciaba a una pequeña porción de comida para ayudar a las que se encontraban peor. La fábrica HASAG producía obuses. Considerábamos, pues, el sabotaje como un deber primordial y la verdad es que los obuses y máquinas quedaban inutilizados con gozosa frecuencia (Núñez, 2016: 284).

Núñez, però, no només dóna compte de les xarxes de suport entre presoneres i deportades per qüestions polítiques, sinó que també explica com es va dur a terme la rearticulació dels vincles de parentiu al sistema concentracionari. A la presó de

Ventas constata el fet que hi havia dones joves que decidien voluntàriament ajudar dones molt majors, a les que anomenen i tracten com a les seues mares.<sup>135</sup>

No es mi madre. Mi madre murió cuando yo era chica. Esta abuela no me toca ná. La he conocido aquí, en la cárcel. Ella tenía un hijo – su único hijo – en Porlier y se lo fusilaron. Cuando lo mataron, la pobrecilla se quedó «pasmá». Ni hablaba, ni comía, ni ná. Y yo, entonces, me hice su hija de cárcel y me cuido un poco de ella y me quiere como de familia. Hay así muchas jóvenes que tienen aquí una madre de cárcel. ¿Qué harían sin nosotras esas pobres viejas? (Núñez, 2016: 58).

Aquesta és l'explicació que dona Rosita de per què es fa càrrec de l'anciana a qui tracta com la seua mare, li llava la roba, l'abraça i estima, i es preocupa per ella quan l'obliguen a sortir en expedició i pensa que es quedarà sola. Afortunadament, una altra dona jove que també va a l'expedició es farà càrrec d'ella, i això tranquil·litza Rosita. La seua mare de presó ja té una nova filla que li farà de suport i l'ajudarà en les tasques que ella per la seua edat ja no pot fer. Els gestos maternals i els nous vincles maternofilials estaven presents entre aquestes dones empresonades, també al taller on les obligaven a treballar huit hores al dia. L'encarregada del taller era bondadosa i cuidava de les xiques joves que treballaven al taller com si foren les seues filles, acotxant-les abans de dormir (Núñez, 2016: 110). Açò s'assembla al rol que pren la companya més major entre les huit espanyoles que formaven part del *Kommando* HASAG, qui tractava a les altres com les seues filles.

---

<sup>135</sup> Aquesta figura de la 'mare de camp' està present també al testimoniatge de Klüger, com hem vist, on narra com la seua mare va adoptar una filla al camp, moment en què passen a ser tres les membres de la família : "Now this is the best and the most unusual thing that I can say about my mother: she adopted a child in Auschwitz. She decreed without any fuss that this girl belonged with us, as if it was the most natural thing in the world. Susi stayed with us until an uncle from St. Louis provided her with a visa after the war, which meant she could emigrate before we did. [...]"

Susi always thought that my mother saved her life. Certainly my mother's care and concern saved her from a certain degree of psychic damage: the mental self-neglect that sets in when nobody gives a hoot whether you exist or not. For us, Susi was not only a presence, she was important. And thus she existed for herself, too, simply because my mother made her feel that she mattered. Without us she would have remained isolated; with us she was part of a family, and thus valuable. We had nothing else to give her. I can't tell whether she would have stayed alive without my mother. But I suspect that perhaps all three of us can claim a share in having saved each" (Klüger, 2009: 221-222).

L'últim gest que voldria destacar pel que fa a la rearticulació dels vincles de parentiu que es creen als contextos límits d'empresonament o deportació té a veure amb una companya que anomenen la Peque, qui va tenir amb ella el gest més gran d'amistat de la seua vida, segons afirma Núñez. La Peque va demanar a la seua mare que Mercedes puguera assistir també un dia que tenia permís per visitar-la, i aprofitaren un moment en què no eren vigilades per preguntar com anava la guerra al front soviètic. Aquest gest de generositat absoluta per part de la Peque, que compartia tot el que tenia, fins i tot l'amor de la seua mare, va fer que es convertira en la seua 'germana de camp' i la seua mare en 'mare de presó', qui va continuar anant a veure-la tot i que s'havien endut a la Peque en expedició:

Me equivocaba al creer que la madre de la Peque no volvería. Más demacrada todavía, con una tristeza nueva en los ojos, la madre viene a verme regularmente cada vez que comunicamos. Hablamos poco: de la Peque, de la guerra... Luego nos callamos. Y ese silencio entre nosotras es para mí más maravilloso que las palabras. Más tarde, en el petate, recuerdo largamente, saboreándolos con fruición, cada uno de sus gestos, esa sonrisa un poco triste, el leve aleteo de la mano al despedirse... (Núñez, 2016: 107).

### **3. “El que més pesa en la teua vida són certs éssers que has conegut” (J. Semprún)**

En la quarta secció del capítol II he tractat de mostrar l'íntima relació que va establir Semprún entre l'experiència de la tortura i la solidaritat amb els companys de lluita política. L'experiència de la tortura va ser anterior temporalment a la seua deportació a Buchenwald. El que tractaré de mostrar ara és la rellevància que tingueren les relacions interpersonals que es donaren al si de la xarxa que s'havia format a Buchenwald, que girava fonamentalment al voltant del Partit Comunista, de la qual forma part. L'estructura del Partit proporcionava un lligam social més robust que la ideologia política que hem vist amb Núñez. Entre ells estaven obligats a ser solidaris, a tractar els altres com a camarades polítics, de manera que el Partit està sempre entre el tu i el jo, és el que permet i 'força' les relacions particulars. No



estan primerament davant d'un tu particular, sinó davant d'un company de Partit. Aquest fet és rellevant, a més, perquè no es tracta d'individus que es veuen com objectes, sinó que l'estructura del Partit és tan forta que té normativitat pròpia i això fa que el reconeixement dels camarades com a subjectes polítics siga immediat,<sup>136</sup> els SS, com veurem, no tenen prou poder normatiu per a posar açò en dubte.

Per mostrar la importància que tingueren les relacions entre camarades polítics en el *Lager* tindrè en compte les obres que va escriure Semprún específicament sobre els camps de concentració, obres en què tracta de reescriure la seua experiència a Buchenwald, camp que sempre va considerar que estava en el centre de tot, com a espai imaginari i com a univers de fraternitat i de compromís ètic. És el compromís amb els seus camarades allò que el va dur a escriure quinze anys després del seu alliberament. Abans s'havia vist en la dicotomia d'haver de triar entre l'escriptura i la vida,<sup>137</sup> ja que la primera l'apropava inevitablement a la mort dels companys, a la mort viscuda fraternalment i consegüentment cap al seu propi suïcidi. Aquest silenci autoimposat<sup>138</sup> es va trencar quan va escoltar un antic

---

<sup>136</sup> Potser això permetria explicar la forta vinculació que uneix els militants amb el Partit, fins al punt d'arribar a considerar que la seua vida no té sentit fora d'aquest. Com podem llegir al text d'Enric Juliana, l'expulsió del partit era viscuda com un fort trauma pels qui la sofrien: "El grup de Burgos va rebre la notícia amb desolació. Orma es va enfonsar. L'home que havia de fer caure el franquisme des de la presó més freda d'Espanya es va encongir en veure's un altre cop caigut en desgracia. Temia deu anys més d'ostracisme. Ser foragitat pel partit era la pitjor tortura que podien sofrir alguns militants comunistes. Podien aguantar els cops de puny dels germans Creix o del comissari Conesa, podien ser penjats emmanillats d'una canonada, podien ser jutjats en consell de guerra pel coronel Eymar, podien ser condemnats a molts anys de presó, però l'expulsió o allunyament del partit els enfonsava. El partit era el seu claustre matern. Fora del partit no hi havia salvació. Fins i tot els que van acabar vivint l'expulsió com un feliç alliberament la recordaven inicialment com un fort trauma" (Juliana, 2020: 245).

<sup>137</sup> La dicotomia entre escriure o viure està present en molts supervivents dels sistemes concentracionaris, que només amb els anys se senten amb forces per recordar i escriure el seu testimoniatge. Loridan-Ivens és també un exemple d'aquesta necessitat de triar: "He repensat aquesta xicoteta part de mi de la qual ja he parlat. No, no. Sense cap dubte no escriuré... No cal, cal 'continuar'. He continuat; després he escrit. El contrari hauria estat impossible". La traducció del text de Loridan-Ivens és meua: « *J'ai repensé à ce petit mot de moi dont j'ai déjà parlé. Non non, décidément je n'écrirai pas... il ne faut pas, il faut 'continuer'. J'ai continué, puis j'ai écrit. L'inverse aurait été impossible* » (Loridan-Ivens, 2018 : 156).

<sup>138</sup> Tal com assenyala Marta Ruiz Galbete, citada en Raphaël Delarge, « Les paroles de l'exclusion. Étude historique de l'œuvre autobiographique de Jorge Semprún », *A contrario* 2012/1 (nº17), p. 37-52, el silenci que es va autoimposar Semprún no sembla tan absolut com ell va voler donar a entendre: no va publicar res entre 1944 i 1963 però sí va escriure diferents obres, des de poemes a

deportat a Mauthausen contar la seua pròpia història. Va ser aleshores quan va començar a escriure *Le gran voyage*,<sup>139</sup> obra testimonial que dóna inici al seu testimoni públic i que va veure la llum en 1963; seguirien en 1967 *L'évanouissement*, en 1980 *Quel beau dimanche*, en 1994 *L'écriture ou la vie* i en 2001 *Le mort qu'il faut*.<sup>140</sup>

La situació amb què es troba Semprún quan arriba a Buchenwald és inicialment similar a la que troben molts altres deportats. Va entrar al camp sentint que estava sol, perdut, atomitzat i sense possibilitat de confiar en ningú, com una mònada segellada, en termes de Levi. Es trobava en un món incompreensible a primera vista, pràcticament unimaginable, i abocat a unes condicions de vida que feien ben difícil la supervivència: la quarantena, la posterior adjudicació d'un *Kommando* de treball, els pols, els cops, el poc menjar... Però enmig d'aquesta situació, passa quelcom inesperat:

[...] I, dos dies, tres dies, quinze dies després, el contacte.

El partit tornava a fer-se càrrec de tu.

La gran sorpresa, a Buchenwald, era això: l'existència d'una organització clandestina del partit. Era el resultat de l'activitat dels companys alemanys, per descomptat. Encara que pogueren semblar brutals, arrogants i sectaris, encara que la majoria d'ells s'havien tornat bojós, calia reconèixer que els companys alemanys havien preservat i reconstruït l'organització comunista, és a dir, la possibilitat d'una solidaritat i d'una estratègia comunes. Tractats un a un no valien gran cosa, però la seua organització havia sabut aguantar.<sup>141</sup>

---

peces de teatre passant per una obra comunista que hauria dut per títol *¡Libertad para los 34 de Barcelona!* i una ressenya del llibre d'Antelme amb el pseudònim de Georges Falco.

<sup>139</sup> *Le gran voyage* en francès és sinònim de mort, referència que es perd a la seua traducció al valencià: *El llarg viatge*, que faria més bé referència al viatge fins als camps de deportació, un viatge del qual diu Semprún que no es pot tornar mai.

<sup>140</sup> Títol que fa referència a l'estratègia que utilitzaven els comunistes al camp de canviar el nom d'un mort per un viu a les fitxes dels deportats per evitar que altres companys moriren als camps. Semprún era un dels encarregats de fer-ho perquè treballava a l'*Arbeitsstatistik*, secció que s'encarregava de dur l'estadística dels deportats a Buchenwald.

<sup>141</sup> « [...] Et puis, deux jours, trois jours, quinze jours après, le contact.

Le parti vous reprenait en charge.

Va ser l'organització clandestina la que es va encarregar que Semprún, que parlava perfectament l'alemany, entrara a treballar a l'*Arbeitsstatistik*, lloc estratègic des del qual podia defensar els interessos de la col·lectivitat espanyola del camp (Semprún, 1980: 79). Això suposava un gran privilegi per a ell, ja que passava la major part del temps a cobert, lluny del fred de l'hivern, i també perquè tenia més llibertat que els companys pel fet mateix d'estar més alt en la jerarquia del camp. És per això que pot conversar tranquil·lament amb el seu amic Daniel amb un 'café' calent, compartir amb ell el silenci, fumar junts, i tot això sense la vigilància de cap SS. En aquestes circumstàncies, açò podia assimilar-se al paradís, diu Semprún. Era el màxim a què podien aspirar (Semprún, 1980: 321).

Des que el Partit es fera càrrec d'ell de nou, Semprún es va adonar que era pràcticament impossible sortir-se'n sol al *Lager*.<sup>142</sup> Calia, doncs, enfortir els vincles amb la resta, crear-ne de nous, mantenir-se units enfront de l'enemic comú que era el feixisme, qui els havia col·locat en una situació davant la qual no podien afonarse. Com he tractat de mostrar en la quarta secció del capítol II, Semprún ja havia sentit que l'experiència de la tortura estava vinculada amb la fraternitat, al silenci per salvar als companys, per protegir-los. Va reivindicar la tortura com una experiència de solidaritat al mateix temps que de soledat, però que fonamentalment mostrava la rellevància de la fraternitat de la lluita comuna contra el feixisme. I és aquesta mateixa fraternitat d'origen polític la que el va dur a crear vincles dintre de

---

La grande surprise, à Buchenwald, c'était ça : l'existence d'une organisation clandestine du parti. C'était le résultat de l'action des copains allemands, bien sûr. Même si on pouvait les trouver brutaux, arrogants et sectaires ; même si la plupart d'entre eux étaient devenus fous, le fait est que les copains allemands avaient préservé et reconstruit l'organisation communiste, c'est-à-dire la possibilité d'une solidarité et d'une stratégie communes. Pris un par un, ils ne valaient pas grand-chose, mais leur organisation avait tenu le coup » (Semprún, 1980 : 114-115). La traducció del text de Semprún és meua.

<sup>142</sup> «[...] O aleshores cal tenir molta salut, molta sort, ser més llest que la fam. Dur, astut, implacable. A punt per fer el cul gros al *kapo* o al capatàs civil; a punt per treballar més ràpid que els companys, per fer-se observar, amb el risc de rebre cops d'una barra de ferro sobre les mans, perquè treballes massa ràpidament i els companys ho saben; a punt per sostreure, per furtar, per descomptat". « [...] Ou alors il faut avoir beaucoup de santé, beaucoup de chance, il faut être drôlement démerdard. Dur, astucieux, impitoyable. Prêt a faire de la lèche au kapo ou au contremaître vicil ; prêt a travailler plus vite que les copains, pour se faire remarquer, avec le risque de prendre des coups de barre de fer sur les mains, parce qu'on travaille trop vite et que les copains veillent ; prêt à la resquille, prêt au vol, bien entendu » (Semprún, 1980: 105).

Buchenwald i a reivindicar-los com l'única manera de sobreviure com a resistent polític. Potser hi havia altres formes de sobreviure al camp, però implicaven comportaments menys solidaris, més individualistes i que, per tant, podien ser un perill per a la resta de deportats.<sup>143</sup> Semprún va considerar aquesta unitat de la lluita amb la resta de companys com un element valuós en si mateix, que els fa compartir tot el que tenen,<sup>144</sup> fins i tot la mort, com veurem més endavant, enfront dels veterans del camp més privilegiats, que tenen més però no ho comparteixen:

---

<sup>143</sup> Cf. Semprún, 1980: 105. Per sobreviure sol caldria furta als companys, treballar més de pressa i millor, riure les gràcies als superiors, etc. Tots aquests gestos busquen destacar personalment a canvi de perjudicar a la resta de deportats, i per tant, no són defensables dintre d'una perspectiva de lluita política comuna.

<sup>144</sup> Compartir-ho tot era una conducta habitual entre els comunistes que foren deportats o empresonats per qüestions polítiques, com podem llegir a l'obra de Juliana sobre la presó de Burgos, text en què destaca també la rearticulació dels vincles de parentiu, pel fet que el responsable d'administrar el fons comunal rebia l'apel·latiu de mare: "Primera missió: sobreviure. Les comunes de presos van ser determinants per salvar la vida de molta gent que hauria pogut morir o emmalaltir com a conseqüència d'una alimentació deficient. La comuna alimentava i protegia. *Comuna* i *comunista* són paraules de la mateixa família, però a les comunes hi participaven presoners d'altres filiacions polítiques. Cada brigada, és a dir, cada galeria, tenia diverses comunes, formades per set o vuit presos amb diferents nivells de proveïment exterior. Els que podien rebre ajuda de les seves famílies s'aplegaven amb presos que no rebien res o molt poc. Molts cops la comuna reunia gent de la mateixa ciutat o regió. Les eternes identitats hispàniques, que sobreviuran fins al final dels temps. El menjar i els diners que rebien de les seves famílies es posaven en comú i es redistribuïen de manera igualitària. [...] No estava permès, però va ser tolerat. La presó és una brega constant entre carcellers i detinguts. [...] Sobreviure, sobreviure, sobreviure.

Els metges presos –sempre hi va haver metges presos a Burgos– calculaven les calories mínimes que es necessitaven i cada vespre hi havia un àpat suplementari. Els malalts rebien una alimentació reforçada i adaptada a la seva malaltia si se'n coneixien les causes. El més difícil era fer arribar una alimentació suplementària als presos en cel·les d'aïllament. Per això es mirava de comptar amb la complicitat dels comuns que repartien el ranxo als castigats. A canvi de menjar, els repartidors miraven de passar d'amagat algun entrepà o deixaven caure una truita al perol del ranxo, que després acabava al plat d'alguns dels presos en aïllament. Comunisme de guerra.

El responsable d'administrar el fons comunal rebia un nom ben significatiu en un món format exclusivament per homes: *mare*. Si ho haguessin sabut els bisbes, els hauria reconfortat la vigència històrica de la sagrada família en una presó plena d'ateus. Els *homes* mare eren els més respectats. En els llibres de memòries dels presoners polítics sempre hi trobarem un record molt viu de les comunes. La comuna garantia la supervivència. La comuna guardava la roba que enviaven les famílies i la distribuïa. Quan arribava el dia de la llibertat provisional, sempre hi havia un vestit i una camisa a punt per poder sortir dignament al carrer. La comuna cuidava en cas de malaltia. La comuna ajudava a no embogir, tot i que no van ser pocs els presos que algun dia van caure en el forat negre de la depressió o la psicosi" (Juliana, 2020: 117-119).

Per la seua banda, els alemanys, els txecs, els polonesos, s'inflen durant la pausa de migdia. S'inflen a tota hora, d'altra banda. [...] S'instal·len a la llarga taula, s'inflen. Cadascun per a si. S'inflen cadascun en el seu racó, solitaris. Mai no els hem vist organitzar un menjar en comú, fer-se una festa. Tenint de tot, ni tan sols comparteixen entre ells.<sup>145</sup>

La discrepància entre el comportament dels qui pertanyen a una xarxa de suport que té l'origen en un element polític robust i que, per tant, té uns valors propis que consideren que cal defensar fins al punt de ficar en perill la seua pròpia vida, i aquells que van ser deportats per motius que no eren polítics o que per diferents qüestions personals no arribaren a formar part d'aquestes xarxes, va marcar una vivència personal molt diferent dels camps de concentració i extermini.

Com hem vist, Améry afirmava haver perdut la confiança en el món arran la seua experiència durant la tortura però, com he tractat de mostrar, aquesta pèrdua sembla ser conseqüència també d'altres pèrdues que obriren per a ell una ferida profunda, com la pèrdua de la llengua, de la pàtria, l'ambivalència del seu judaisme i diria que, fonamentalment, arran la seua incapacitat per establir vincles interpersonals forts dintre dels camps. Per la seua banda, els supervivents que estic analitzant: Mercedes Núñez o Jorge Semprún, però també Marceline Loridan-Ivens, Primo Levi o Margarete Buber-Neumann van comprendre que no es podia sobreviure sol, que som éssers vulnerables, interdependents, necessitem els altres per ser, per esdevenir subjectes, i sols gràcies a la mirada dels altres podem ser reconeguts com a valuosos. És per això que als testimoniatges d'aquests supervivents estan presents les horroroses condicions dels camps, com tractaren de fer-los perdre la condició humana, despersonalitzant-los i humiliant-los dia rere dia, però també com dintre d'aquesta situació límit es podien recolzar en un company i recordar que la seua vida podia continuar sent valuosa.

---

<sup>145</sup> « Les Allemands, les Tchèques, les Polonais, eux, bouffent, pendant la pause de midi. Ils bouffent à toute heure, d'ailleurs. [...] Ils s'installent à la longue table, ils bouffent. Chacun pour soi. Ils bouffent chacun dans son coin, en solitaires. Jamais nous ne les avons vus organiser un repas en commun, se faire une fête. Ils ne partagent même pas entre nantis » (Semprún, 1980: 321).

No es tracta de negar o ocultar l'horror dels camps, la tragèdia que impliquen per a l'ésser humà, sinó d'obrir un espai per al que Kertész i Loricán-Ivens anomenaren la *bonheur* dels camps (Loricán-Ivens, 2008: 110-112), a la possibilitat d'establir vincles que foren més radicals, més forts i valuosos que els que es poden establir fora d'aquestes condicions extremes, com he sostingut al capítol anterior. I és que com diu Semprún: "La fraternitat no és sols una dada del real. És també, tal vegada siga, sobretot, una necessitat de l'ànima: un continent per descobrir, per inventar. Una ficció pertinent i càlida".<sup>146</sup> La fraternitat és quelcom necessari per a l'ànima humana, com he tractat de mostrar al capítol III. Però és també quelcom que cal crear. La fraternitat, igual que l'amistat, es va creant amb els companys, amb els gestos compartits, l'ajuda mútua, el suport a qui està en pitjors condicions, etc. És per això que Semprún reivindica la fraternitat i la importància de submergir-se en els gestos fraterns, en aquests signes, per breus o fragmentaris que foren, per oblidar tot allò que els envoltava i poder continuar endavant:

[...] L'única forma de resistir a aquella hostilitat dolorosa del món era buscar, obstinadament, per aïllar-los i revigoritzar-los, tots els signes amistosos d'aquell mateix món que anava en camí de convertir-se en un bloc hostil i dolorós. [...] El gest d'un presoner desconegut, amb el que et creues en la galeria, en tornar de l'interrogatori. Calia rebutjar aquell món hostil, ple d'objectes que sols eren ja instruments de dolor, destruir-lo des de dins amb aquell cel, aquell jardí, aquell somriure desconegut, però fraternal. Hauria d'omplir aquell món buit, tancat en si mateix, amb totes les riqueses del món.<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> « Mais la fraternité n'est pas seulement une donnée du réel. Elle est aussi, surtout peut-être, un besoin de l'âme : un continent à découvrir, à inventer. Une fiction pertinente et chaleureuse » (Semprún, 1996 : 337). La traducció del text de Semprún és meua.

<sup>147</sup> « [...] la seule façon de résister à cette hostilité douloureuse du monde était de rechercher, obstinément, pour les isoler et s'y retremper, tous les signes amicaux de ce même monde en train de devenir un bloc hostile et douloureux. [...] Ce geste d'un prisonnier inconnu, croisé dans la galerie, au retour d'un interrogatoire. Il fallait refuser ce monde hostile, rempli d'objets qui n'étaient plus que des ustensiles de douleur, le détruire de l'intérieur avec ce ciel, ce jardin, ce sourire inconnu, mais fraternel. Il fallait remplir ce monde creux, fermé sur lui-même, de toutes les richesses du monde » (Semprún, 2012, 2 : 120-121). La traducció del text de Semprún és meua.

La fraternitat a Buchenwald, explica Semprún, tenia fonamentalment dos camins: la fraternitat de la lluita, la convivència i la resistència, i la fraternitat en la mort, en una mort compartida i viscuda amb els camarades. Aquesta afirmació de Semprún: la possibilitat de viure la mort, és problemàtica almenys a primera vista, pel fet que sembla que la mort és l'invivable, ja que quan un mor, ja no viu i a la inversa. Però després de presenciar la mort de molts dels seus companys, i de dos d'ells especialment, Maurice Halbwachs i Diego Morales, Semprún parla de la seua vivència de la mort, atès que aquesta es va convertir en la “[...] substància de la nostra fraternitat, la clau del nostre destí, el signe de pertinença a la comunitat dels vius. Vivíem junts aquesta experiència de la mort, aquesta compassió. [...] Tots nosaltres, que anàvem a morir, havíem escollit la fraternitat d'aquesta mort per amor a la llibertat”.<sup>148</sup>

La vivència de les morts de Halbwachs<sup>149</sup> i de Morales i l'acompanyament que reberen de Semprún i de la resta de companys, almenys en el cas de Morales, mostra la importància que Semprún donava tant a la corporalitat com a la poesia. Ambdós reberen una paraula poètica seua quan estigueren prop de la mort, un poema que s'adequava al seu receptor. Per a Halbwachs va escollir uns versos de Boudelaire, mentre que per a Morales va recitar César Vallejo. “Además, y no es baladí, esa palabra no está sola, desencarnada, pues en ambos casos se acompaña de gestos corporales que componen una actitud amorosa” (Sánchez, 2014: 127). Tot i la situació extrema dels cossos malalts i pestilents, Semprún els recita un poema mentre se'ls aproxima corporalment, els abraça, els agafa de la mà, gestos que expressen la proximitat, la tendresa i la compassió millor que les pròpies paraules. Revela així Semprún com són de fonamentals els gestos físics, del cos, quan hom està prop de la mort, perquè permeten acompanyar el moribund en els seus últims moments. És en aquestes vivències en què Semprún es fonamenta per dir que a

---

<sup>148</sup> « [...] substance de notre fraternité, clé de notre destin, signe d'appartenance à la communauté des vivants. Nous vivions ensemble cette expérience de la mort, cette compassion. [...] Nous tous qui allions mourir avons choisi la fraternité de cette mort par goût de la liberté » (Semprún, 1996: 39).

<sup>149</sup> La fraternitat de la mirada de Maurice Halbwachs està present al llarg de tot el fragment en què Semprún narra la vivència de la seua mort. Cf. Semprún, 1996: 31, 32 i 38.

Buchenwald visqueren l'experiència de la mort com quelcom col·lectiu i fratern, com un *Mit-sein-zum-Tode* (Semprún, 1996: 121).

A la majoria dels *Lager*, el diumenge era l'únic dia en què els deportats tenien temps lliure per descansar, compartir i passar temps junts. És per això que Semprún parla de la profunditat dels diumenges, dia en què aquells que tenien dret i desig anaven al bordell,<sup>150</sup> en què tocaven orquestres clandestines, es feien representacions teatrals (com veurem amb Delbo i Tillion), es duïen a terme reunions polítiques i fins i tot s'organitzaven xarrades culturals per part del comitè clandestí dels interessos francesos, que reagrupava totes les organitzacions de la Resistència, ja que consideraven que això era positiu per a la moral de les tropes (Semprún, 1996: 167). Aquestes reunions clandestines dels diumenges servien per a enfortir la solidaritat entre els comunistes deportats i també per conèixer la realitat d'altres camps quan arribaven trasllats, com quan Kaminski els va reunir a tots per escoltar el testimoni d'un jueu polonès supervivent d'Auschwitz, qui treballava en el *Sonderkommando* i els volia fer partícips del que hi havia viscut (Semprún, 1996: 69).

Finalment, destaca l'espai de les latrines com el lloc de trobada diari amb els companys després de l'*Appel*. Aquest era un petit espai de llibertat pel fet que l'olor pestilent allunyava els S.S. i els Kapos. Era el lloc on es retrobaven amb els compatriotes, amb els companys de lluita, on podien intercanviar el més important:

[...] Notícies, brins de tabac, records, riures, un poc d'esperança: de vida, en suma. [...] les latrines esdevenien [...] mercat d'il·lusions i d'esperances, soc on podien intercanviar-se els objectes més heteròclits per una llesca de pa negre, unes poques burilles de *machorka*, en àgora en fi on intercanviar unes paraules, xavalla d'un discurs de fraternitat, de resistència.

---

<sup>150</sup> Com hem vist a la introducció, només aquells que havien aconseguit aquest incentiu per l'eficiència en el treball i alguns privilegiats podien accedir al bordell del camp. Destaca el fet que Semprún indique l'existència dels bordells però no escriga una sola paraula sobre el dany de les dones que en formen part.



Així, a l'edifici de les latrines és on vaig conèixer alguns dels meus millors companys de quarantena.<sup>151</sup>

#### **4. “Cadascuna de nosaltres havia après per experiència pròpia que, aïllades, estàvem indefenses, que era impossible sobreviure sense les altres” (C. Delbo)**

Per últim, tractaré amb Charlotte Delbo la creació de xarxes de suport que tenen per origen no una qüestió política o de partit, sinó els afectes com a estructura de suport. Veurem així la rearticulació de diferents vincles afectius: no només el maternofamiliar, sinó també la rearticulació de la colla d'amics, on l'element fonamental és l'afecte pels qui formen part d'aquest grup.

Delbo va estudiar filosofia a la Sorbona i pertanyia al Partit Comunista francès des de 1932. És per això que, estant en 1941 de gira teatral per l'Argentina, i en rebre les notícies sobre detencions i afusellaments de companys, va decidir tornar a França per unir-se a la Resistència, tot i que era plenament conscient d'estar arriscant la seua pròpia vida. En 1942 la van arrestar amb el seu marit, qui també era membre actiu de la Resistència francesa. A ell l'afusellaren, mentre que a ella l'enviaren a diferents camps de trànsit francesos fins que va ser deportada el 24 de gener de 1943 a Birkenau en el comboi de les 31.000, el mateix en què anava Núñez i que va entrar al camp cantant La Marsellesa.

És clar, doncs, que Delbo era també una presonera política, però no per això les xarxes que articula han de ser necessàriament polítiques. És més, a la lectura de la seua trilogia, no sembla que ho siguin. No hi trobem cap referència a un element polític de resistència que les uneixi en la lluita, ni parla de les companyes com camarades. L'única vegada que aquest concepte pren rellevància és quan una

---

<sup>151</sup> « [...] Des nouvelles, quelques brins de tabac, des souvenirs, des rires, un peu d'espoir : de la vie, en somme. [...] les latrines devenaient [...] marché d'illusions et d'espérances, souk où échanger les objets les plus hétéroclites contre une tranche de pain noir, quelques mégots de *machorka*, agora enfin où échanger des paroles, menue monnaie d'un discours de fraternité, de résistance.

Ainsi, c'est dans le bâtiment des latrines que j'avais fait la connaissance de certains de mes meilleurs copains de quarantaine » (Semprún, 1996: 58).

treballadora del *Effektenkammer*\* es presenta davant de Delbo dient-li que la reconeix com a camarada i que pot dur-li els objectes que necessite: dentífric, un raspall de dents, una camisa... Davant la qual cosa, Delbo, en lloc d'entendre-la com una camarada política, queda perplexa perquè no sabia com compartir aquestes coses amb les seues vertaderes companyes, amb les que pertanyen a la seua xarxa de suport: "Objectes que necessite però que estan de més. Formen part d'una vida abolida, la vida en què una es llava les dents. I com els compartim? Nosaltres compartim tot".<sup>152</sup>

Com anirem veient, parla sempre de les seues companyes com individus particulars, amb els seus propis danys i les seues ferides personals, que reconeixen la seua vulnerabilitat i que són conscients que només amb l'ajuda de les altres podran sobreviure en aquell context límit. A la seua trilogia, titulada *Auschwitz et après*, que no va ser publicada fins a 1965 el primer volum, i en 1970 i 71 els altres dos, el 'jo' de l'autora es converteix en 'nosaltres', fins al punt que l'últim volum està escrit de forma coral, donant veu a les companyes supervivents, sent elles les que prenen la paraula per relatar com visqueren el retorn a casa i l'aïllament de la xarxa de suport que havien format al camp.

Delbo dóna compte al llarg de tota la trilogia d'aquesta xarxa de suport i protecció mútua de les companyes, es consideraven amigues i parlaven d'allò que els importava vertaderament: la seua pàtria i la llar, a la que convidava les altres a visitar-la quan les alliberaren. S'ajuden unes a altres a anar i tornar de la feina, a mantenir-se en peu durant l'*Appel*, tot i el dolor físic i psicològic que acompanya tot eixe temps, protegeixen a les més dèbils, a les que estan malaltes per evitar que les internen al *Révier*\*, i realitzen tots aquests gestos perquè reconeixen la vulnerabilitat pròpia i la de les altres, la necessitat que tenen unes d'altres per

---

\* Magatzem en què guardaven tot allò que requisaven als deportats només arribar als *Lager*.

<sup>152</sup> « Des objets dont j'ai besoin, qui sont de trop. Ils font partie d'une vie abolie. La vie où on se lave les dents. Et comment partager ? Nous partageons tout » (Delbo, 2013, 2: 47).

\* Infermeria.

sobreviure i per mantenir les forces diàriament. Sabien per experiència pròpia que no es podia sobreviure sense les altres.<sup>153</sup>

No volem separar-nos. Ens protegim mútuament. Totes volem mantenir-nos prop d'una companya, unes davant d'una més dèbil per rebre els cops en el seu lloc, altres darrere d'una que ja no pot córrer més per subjectar-la si cau.<sup>154</sup>

Van ser les companyes amb qui havia creat aquesta xarxa les que van fer que no estiguera sola en cap moment de debilitat, les que li recordaven que calia continuar endavant, les que la guiaven quan es trobava perduda a causa del cansament extrem i la malaltia (Delbo, 2013, 2: 51), i és per això que va escriure diversos poemes dedicats a les amigues que formaven part d'aquesta xarxa. D'entre ells, destaca un en què les recorda a totes pel seu nom: Viva, Mounette, Yvonne, Lulu, Rosie, Lucie, Mariette, Poupette, Madeleine i Hélène (Delbo, 2013, 3: 94-95) i el poema titulat *Gràcies a les altres* en el que explicita que “Jo no hauria aguantat / si ningú m'haguera vist / si vosaltres no haguéreu estat allí”.<sup>155</sup> En aquests versos trobem tres dels elements que seran fonamentals per a Delbo: la poesia, la mirada de l'altre que la segueix interpel·lant fins i tot en aquelles circumstàncies extremes (podríem dir que sobretot o especialment en aquelles circumstàncies), i la rellevància del contacte físic, la seua gestualitat, l'acompanyament corporal.

La poesia està present al llarg del seu testimoniatge, on combina prosa i poesia, i també va ser essencial per a elles dintre del camp; sovint es reunien per recitar alguns poemes als barracons. Així compartien pensaments i sentiments que les angoixaven. Així van fer front juntes a la nit en què disset de les companyes van haver d'acomiar-se dels seus marits, que estaven a la secció masculina del camp.

---

<sup>153</sup> « Chacune avait appris de dure expérience que l'isolé est sans défense, qu'il est impossible de survivre sans les autres. Les autres, ce sont celles de votre groupe, celles qui vous soutiennent ou vous portent quand vous ne pouvez plus marcher, celles qui vous aident à tenir quand vous êtes à bout de force ou de courage » (Delbo, 2013, 2: 162).

<sup>154</sup> « Nous nous protégeons mutuellement. Chacune veut rester près d'une compagne, qui devant une plus faible pour recevoir les coups à sa place, qui derrière une qui ne peut plus courir pour la retenir si elle tombe » (Delbo, 2013, 1: 164).

<sup>155</sup> « Moi je n'aurais pas tenu / si personne ne m'avait vue, / si vous n'aviez pas été là » (Delbo, 2013, 2 : 39).

Totes van fer front a la seua manera a la percepció que tenien del fet que la mort estava pròxima per a ells, i ho feren recitant poesia (Delbo, 2013, 2: 15).

La presència de la mirada de les companyes, de com aquesta reconforta pel reconeixement que implica i per la valoració de la pròpia vida i la de la companya, està present també al llarg de tota la trilogia. La mirada dels altres, que ens segueix interpel·lant, especialment en aquelles circumstàncies, en què es necessita, se cerca en tot moment una mirada amistosa, propera, un gest comprensiu, com hem vist amb Semprún, cobra especial rellevància quan manca. Quan aquesta mirada no està present, quan es nega, podem veure com és d'essencial per poder continuar confiant en l'ésser humà, per confiar en el món. Si no trobem una mirada compassiva o amistosa, el món deixa de tenir sentit, i més en un context límit com són els camps d'extermini. La necessitat de seguir confiant en el món la podem veure en el següent text, en el gest mancat que testimonia:

Va girar el cap com per a mesurar el camí, mirant cap a dalt. Vam veure augmentar l'extraviament als seus ulls, a les seues mans, al seu rostre convuls.

“Per què em miren així totes eixes dones? Què fan allí, per què s'han col·locat en files ajustades i per què estan immòbils? Em miren i és com si no em veren. No em veuen, si em veren no seguirien així clavades. M'ajudarien a pujar. Per què no m'ajudeu si esteu tan prop? Ajudeu-me. Tireu de mi. Inclineu-vos. Doneu-me la mà. Però no es mouen”.

I la mà es retorcia cap a nosaltres en un crit desesperat.<sup>156</sup>

Per la seua banda, també està present al testimoniatge de Delbo la importància de la comprensió dels gestos concrets, de la vulnerabilitat que les uneix a totes, de trobar un espai mitjanament habitable on poder expressar els propis sentiments, allò

---

<sup>156</sup> « Elle tourne la tête comme pour mesurer le chemin, regarde vers le haut. On voit grandir l'égarément dans ses yeux, dans ses mains, dans son visage convulsé.

« Qu'ont-elles toutes ces femmes à me regarder ainsi ? Pourquoi sont-elles là et pourquoi sont-elles rangées en lignes serrées, et pourquoi restent-elles là immobiles ? Elles me regardent et elles semblent ne pas me voir. Elles ne me voient pas, elles ne resteraient pas ainsi plantées. Elles m'aideraient à remonter. Pourquoi ne m'aidez-vous pas, vous qui êtes là si près ? Aidez-moi. Tirez-moi. Penchez-vous. Tendez la main. Oh, elles ne bougent pas. »

Et la main se tordait vers nous dans un appel désespéré » (Delbo, 2013, 1: 41-42).

que preocupa o turmenta d'alguna manera. És per això que destaca la delicadesa de Lulu quan la cobreix perquè puga plorar, atenent així a la seua necessitat:

Lulu mira al nostre voltant, comprova que en eixe moment no hi ha cap *Kapo* prop, m'agafa pel canell i diu: "Fica't darrere de mi, que no et vegem. Podràs plorar". Parla en veu baixa, amb timidesa. Sense dubte és això precisament el que necessita que em diguen, perquè cedisc al seu suau tiró. Deixe caure la ferramenta, em recolze en el mànec i plore. No volia plorar però les llàgrimes broten, corren per les meues galtes. Les deixo córrer i, quan em toquen els llavis, note la seua sal i continue plorant.

Lulu treballa i vigila. De vegades es gira i, amb la seua mànega, suaument, em seca la cara. Plore. No pense en res, plore.

No sé ja per què plore quan Lulu tira de mi: "És suficient per ara. Fica't a treballar. Allí ve".

Parla amb tanta bondat que no m'avergonyeix haver plorat. És com si haguera plorat sobre el pit de la meua mare.<sup>157</sup>

Lulu aconsegueix crear així un espai i un temps molt limitats però presents en què Delbo pot expressar els seus sentiments, allò que necessita però que no vol reconèixer obertament. Podem veure, doncs, com Lulu estava atenta a les necessitats de Delbo, està atenta i crea l'espai adient per tal que la companya es reconcilie amb la seua vulnerabilitat i les seues necessitats. Aquest gest per part de Lulu fa que Delbo la senta com si fos la seua mare, se sent ella mateixa una xiqueta a qui cal consolar. I és així també com se sentia amb Viva, amb qui el vincle maternofilial va estar més present o va ser més constant al llarg del temps.

---

<sup>157</sup> « Lulu regarde autour de nous, voit qu'aucune kapo n'est près pour l'instant, me prend le poignet et dit : « Mets-toi derrière moi, qu'on ne te voie pas. Tu pourras pleurer. » Elle parle à voix basse, timidement. Sans doute est-ce justement ce qu'il faut me dire puisque j'obéis à sa poussée gentille. Je laisse retomber mon outil, je reste là appuyée sur le manche et je pleure. Je ne voulais pas pleurer, mais les larmes affleurent, coulent sur mes joues. Je les laisse couler et, quand une larme touche mes lèvres, je sens le salé et je continue de pleurer.

Lulu travaille et guette. Parfois elle se retourne et, de sa manche, doucement, elle essuie mon visage. Je pleure. Je ne pense plus à rien, je pleure.

Je ne sais plus pourquoi je pleure lorsque Lulu me tire : « C'est tout maintenant. Viens travailler. La voilà. »

Avec tant de bonté que je n'ai pas honte d'avoir pleuré. C'est comme si j'avais pleuré contre la poitrine de ma mère » (Delbo, 2013, 1: 187-188).

És, doncs, dintre d'aquestes xarxes de suport on podem trobar la rearticulació dels vincles de parentiu. D'una banda, destaca el vincle maternofamiliar amb la creació de noves famílies en què les deportades es tracten entre elles com germanes i algunes actuen com mares que animen i donen suport en els pitjors moments per evitar que les altres s'abandonen i caiguen pel pendent fins al fons, com diria Levi. És pel seu fort vincle amb Viva que Delbo va anar assíduament al *Révier* de Birkenau, per acompanyar-la fins a l'últim moment, fins al moment de la seua mort. Sols per ella tenia valor de tornar al *Révier*, sols per aquella que li recordava la veu de sa mare quan estava a punt de defallir en un recompte:

Diu i repeteix el meu nom, que m'arriba llunyà des del fons del buit –és la veu de la meua mare la que escolte–. La veu s'endureix: “Ànim. Fica't de peu”. I sent que depenc de Viva com un xiquet de la seua mare. Estic cosida a ella, que m'ha subjectat perquè no caiguera al fang, a la neu de la qual és impossible alçar-se. I he de lluitar per triar entre la consciència, que és sofriment, i l'abandonament, que era felicitat, i trie perquè Viva em diu: “Ànim. Fica't de peu”. No discutisc la seua ordre encara que desitge cedir una vegada, sols una vegada que seria l'única. És tan fàcil morir ací. És suficient deixar anar el cor.<sup>158</sup>

D'altra banda, el vincle mediat per l'amistat, que rearticula el vincle de la colla d'amics, té per element fonamental els afectes com a estructura de suport. Aquest vincle afectiu que les unia era molt fort, tal com podem llegir al tercer volum de la trilogia, llibre en el qual cada capítol està escrit per una de les supervivents (dos d'ells per homes supervivents) i narren com van fer per continuar endavant una vegada alliberades i separades de la xarxa que les havia sostingut físicament i psicològicament. Aquesta coral de veus és introduïda per la narració del retorn en avió per part de Delbo, qui expressa tenir la sensació que el lligam que les unia s'anava

---

<sup>158</sup> « Elle dit et dit encore mon nom qui m'arrive lointain du fond du vide – c'est la voix de ma mère que j'entends. La voix se fait dure : « Du cran. Debout. » Et je sens que je tiens après Viva autant que l'enfant après sa mère. Je suis suspendue à elle qui m'a retenue de tomber dans la boue, dans la neige d'où on ne se relève pas. Et il me faut lutter pour choisir entre cette conscience qui est souffrance et cet abandon qui était bonheur, et je choisis parce que Viva me dit : « Du cran. Debout. » Je ne discute pas son ordre, pourtant j'ai envie de céder une fois, une fois puisque ce sera la seule. C'est si facile de mourir ici. Seulement laisser aller son cœur » (Delbo, 2013, 1: 115-116).

afluixant tal com arribaven a París, “les veia transformar-se per moments, difuminar-se lentament, imperceptiblement, inexorablement, convertir-se en espectres”.<sup>159</sup>

Aquesta sensació de pèrdua i d'irrealitat és similar a la que narra Gilbert que va sentir quan es va separar de la xarxa a la que pertanyia; una sensació similar a la que va tindre en el camp quan estigueren a punt de separar-la de les companyes. Se sentia tan perduda sense elles que una volta alliberada es va preguntar per què durant els tres anys en què va estar als *Lager* era tan forta en ella la voluntat de tornar. Sabia que ho havia fet per elles, perquè s'encoratjaven unes a altres a tornar, a no perdre les forces i l'esperança, però una vegada arribada a París, on no coneixia a ningú ni sabia com arribar fins a la casa familiar a Bordeus, es va qüestionar si havia pagat la pena:

Em vaig quedar allí, atordida, perduda. Ja no estàveu al meu costat. De sobte em faltava un membre, un òrgan essencial. No veia ni escoltava res. Tenia sensació de naufragi. Tot havia trontollat. No quedava ni una taula de salvació a la qual aferrar-me.<sup>160</sup>

L'experiència d'abandonament i desconcert quan són alliberades, separades de les companyes i han de fer per seguir vivint després del *Lager*, és quelcom comú a la majoria dels supervivents, especialment a aquells que consideren com fonamental mantenir la fidelitat<sup>161</sup> als companys que no pogueren tornar a la llar, ja que el sentiment de responsabilitat i de vergonya, com diria Levi,<sup>162</sup> o de culpabilitat, com diu Mado, els acompanya de per vida. Aquesta companya de Delbo va tenir un fill després de l'alliberament, però mai va poder deixar-se portar per l'alegria de tal

---

<sup>159</sup> « Je les avais vues se métamorphoser de minute en minute, s'effacer lentement, imperceptiblement, inexorablement, devenir spectres » (Delbo, 2013, 3 : 6). La traducció del text de Delbo és meua.

<sup>160</sup> « Je suis restée là, stupide, perdue. Vous n'étiez plus à côté de moi. Il me manquait tout à coup un membre, un organe essentiel. Je ne voyais ni n'entendais plus rien. Une impression de naufrage. Tout avait coulé. Il n'y avait plus un bout d'épave où me cramponner » (Delbo, 2013, 3: 21).

<sup>161</sup> Aquesta fidelitat autoexigida que està per damunt de qualsevol altra cosa, per la qual s'ha de guiar la vida d'aquell que ha pogut sobreviure, és la que ha marcat la vida d'alguns supervivents com Strejilevich o Améry.

<sup>162</sup> La vergonya en Levi la tractaré en més detall a la conclusió, capítol VII.

esdeveniment. La culpabilitat de tenir aquesta possibilitat i que les companyes mortes al camp no pogueren, la va turmentar sempre: “El meu fill és el fill de totes elles. És el xiquet que no tindran. Els trets d’elles se superposen als d’ell, es confonen de vegades. Com estar viva enmig de tantes mortes?”.<sup>163</sup>

A aquesta pregunta final, tan difícil de respondre, Mado va respondre amb el que li van ensenyar les companyes a Birkenau. Descrivia el seu temps al *Lager* com un espai d’aprenentatge, on havia descobert moltes coses noves gràcies a les companyes: els llibres, la música, la pintura, el teatre... Va arribar a dir que havia sigut una gran escola per a ella, de la mateixa manera que Levi va dir que Auschwitz va ser com una universitat per a ell. Va ser gràcies a aquesta apertura d’horitzons, amb les seues pròpies paraules, com Mado va aprendre a viure després d’haver sigut separada forçosament de la seua vertadera família:

La meua vertadera germana eres tu. La meua vertadera família sou vosaltres, les que estiguéreu allí amb mi. Avui, els meus records i el meu passat són allí. Quan mire enrere mai sobrepassi aquesta fita. Tope amb ella. Tots els esforços que vam fer per impedir la nostra destrucció, per perseverar en nosaltres mateixa, per conservar el nostre ésser d’abans, tots eixos esforços sols serviren allí. En tornar, aquell nucli dur que havíem forjat en el centre del nostre cor, i que creiem sòlid perquè ens havia costat molt, es va dissoldre. Sense més. La meua vida va començar allí.<sup>164</sup>

Una experiència fonamental en el pas d’aquestes deportades pels *Lager* té a veure amb el teatre i amb la unió que aquest comporta. Delbo i les companyes que formen la seua xarxa de suport durant els quasi tres anys d’internament als *Lager* nazis van ser deportades juntes a Auschwitz-Birkenau i al mig any d’estar allí les traslladaren

---

<sup>163</sup> « Mon fils est leur fils à toutes. Il est l’enfant qu’elles n’auront pas eu. Leurs traits se dessinent par-dessus les siens, parfois s’y confondent. Comment être vivante au milieu de ce peuple de mortes ? » (Delbo, 2013, 3: 64).

<sup>164</sup> « Ma vraie sœur, c’est toi. Ma vraie famille, c’est vous, ceux qui étaient là-bas avec moi. Aujourd’hui, mes souvenirs, mon passé, c’est là-bas. Mes retours en arrière ne franchissent jamais cette borne. Ils y butent. Tous les efforts que nous avons faits pour empêcher notre destruction, pour persévérer dans notre nous, pour maintenir notre être d’avant, tous ces efforts n’ont servi que pour là-bas. Au retour, ce noyau dur que nous avons forgé au cœur de notre cœur et que nous croyions solide parce qu’il nous avait tant coûté, ce noyau a fondu, s’est dissout. Plus rien. Ma vie a commencé là-bas » (Delbo, 2013, 3: 57-58).



a un laboratori a alguns kilòmetres del camp gran per cultivar *kok-saghyz* per obtenir cautxú de forma industrial. Allí tenien unes condicions de vida privilegiades si es compara amb les que tenien anteriorment, quan treballaven diàriament a la intempèrie, sense possibilitat de seure mai, sense aigua per llavar-se ni espai suficient per a dormir. En aquestes noves condicions, anaren recobrant “l’aparença humana”, recuperaren la imaginació i comencen a pensar en el teatre. Una d’elles va començar a relatar obres a la resta mentre treballaven, l’expectació va començar a incrementar, totes volien escoltar-la, fins que finalment somien en muntar una obra, tot i el poc temps lliure que tenen: una hora a la nit i els diumenges, tot i els pocs recursos de què disposen. Claudette treballava al laboratori i recordava de memòria *El malalt imaginari* de Molière, de manera que la va escriure amb el paper i el llapis que tenia disponible, i van començar els assajos.

Van sentir així que tornaven a la vida, que eren un grup unit, que juntes podien fer el que es proposaren: s’ajuntaven cada dia quan acabaven la feina, cansades i a obscures, per dur a terme el projecte que tenien en comú. Així van començar a recobrar les energies perdudes, la humanitat i la il·lusió. Eva sabia dibuixar i va fer un cartell, Cécile va preparar el vestuari, Claudette havia fet la versió de l’obra de Molière, Charlotte la direcció de l’obra, Carmen l’escenografia i l’atrezzo, i totes participaren com a actrius. La il·lusió d’un projecte compartit amb les companyes i la comunitat que es crea amb el teatre, on tothom aporta el seu gra d’arena, va facilitar que recuperaren l’aparença humana, les ganes de viure, que recordaren que les seues vides eren valuoses per a elles mateixes i per a la resta.

Va ser magnífic perquè cadascuna de nosaltres, amb humilitat, representa l’obra sense pretensions de destacar en el seu paper. El miracle d’uns còmics sense vanitat. El miracle d’un públic que recupera de colp la infantesa i la puresa, que ressuscita l’imaginari.

Va ser magnífic perquè, durant dues hores, sense que les xemeneies deixaren d’expulsar el fum de carn humana, durant dues hores vam creure en el que féiem.<sup>165</sup>

---

<sup>165</sup> « C’est magnifique parce que chacune, avec humilité, joue la pièce sans songer à se mettre en valeur dans son rôle. Miracle des comédiens sans vanité. Miracle du public qui retrouve soudain l’enfance et la pureté, qui ressuscite à l’imaginaire.

## 5. “Són ells els que pesen més en la balança dels meus records” (O. Elina)

En aquest capítol he estudiat el testimoniatge de Núñez, Semprún i Delbo per mostrar la rellevància de la creació de xarxes de suport i la rearticulació de les formes de parentiu com a motor per a la supervivència als camps. Aquestes formes de relacionalitat creen forts vincles que reivindiquen les vides dels deportats com a valuoses, negant així la inhumanitat que els pretenien imposar. Això, però, no implica necessàriament que la negació de la condició de subjecte per part de la normativitat imperant fos sempre efectiva. Hem vist que la normativitat del Partit Comunista era molt robusta, tenia entitat pròpia i això permetia que Semprún seguira veient-se com un subjecte, perquè des de la seua posició en el Partit, el sistema nazi no té capacitat per definir-lo. El cas de Núñez mostra que una ideologia no tan robusta fa trontollar la condició de l'individu, tot i que sembla que en aquest cas el marc normatiu antifeixista és suficient perquè siga possible la seua reivindicació com a subjecte polític. Per últim, el cas de Delbo és el menys clar, atès que sembla que tant ella com les seues companyes són reconegudes com a objectes, i no responen de forma política, sinó mitjançant el reconeixement de la *precariousness* comuna i fent-se suport unes a altres des de la condició en què es troben. Atenen a la particularitat de cadascuna, creen la seua pròpia xarxa de suport, però sense buscar un canvi a l'estructura imperant.

A més, he volgut mostrar que les noves famílies que sorgeixen als *Lager* poden tenir un origen polític, però que no el tenen necessàriament. El que sí que comparteixen és el reconeixement de la vulnerabilitat de l'individu aïllat, de la relacionalitat que ens constitueix com a subjectes, de la necessitat que tenim dels altres per a sobreviure, i de la rellevància que té la mirada de l'altre que, especialment en un context límit, ens segueix interpel·lant. Al *Lager*, la interpel·lació de l'altre és més forta perquè, quan tot al teu voltant està creat per deshumanitzar-te, per eliminar tot allò que t'individualitza, la cerca de l'altre, del gest amistós d'un company, d'una mirada compassiva, es torna un imperatiu per al

---

C'était magnifique parce que, pendant deux heures, sans que les cheminées aient cessé de fumer leur fumée de chair humaine, pendant deux heures, nous y avons cru » (Delbo, 2013, 2: 116-117).

deportat. Sense aquesta mirada, l'individu es troba condemnat a ser un abjecte, cau pel pendent al fons de la deshumanització i de la pèrdua de confiança en el món, confiança que sembla necessària tant per a poder sobreviure com per a poder viure després de l'alliberament.

Amb açò, com ja he dit, no pretenc negar la força dels mecanismes deshumanitzadors que utilitzaven els nazis i de l'univers concentracionari que crearen, sinó deixar espai a allò que Kertész i Loidan-Ivens reivindicaven, els instants de *bonheur* al camp. No és que aquests estigueren sempre presents, ni que puguen sanar la ferida que es va obrir al *Lager*, però sí que possibiliten la creació d'un espai habitable, mínim però existent, al qual recórrer quan la resta nega el valor de la pròpia vida. Com també va dir Odette Elina, supervivent d'Auschwitz-Birkenau:

Quan revisc els rars moments de felicitat que em van proporcionar els meus companys de misèries, i recorde al xicotet Olek, sé que, en definitiva, són ells els que pesen més en la balança dels meus records (Elina, 2008: 10).<sup>166</sup>

---

<sup>166</sup> La traducció del text d'Elina, a partir de l'edició castellana citada, és meua.

## VI. EL CULTIU DE L'ESPERIT ALS *LAGER*

Fins ara hem vist com el concepte de pèrdua de confiança en el món que proposa Jean Améry per donar compte de què succeeix a les víctimes de la tortura no respon només a la seua experiència de ser torturat, sinó que es comprén millor si es tenen en compte altres elements de la seua vida com són la pèrdua de la llengua i la pàtria, que he defensat com a necessitats fonamentals de l'ànima, així com la manca de vincles interpersonals, relacions que he analitzat com essencials per a la supervivència i la reivindicació de la humanitat pròpia i de l'altre que tenim davant. En aquest capítol tractaré de mostrar la rellevància d'aquests vincles interpersonals perquè les referències poètiques i espirituals continuen sent valuoses per als deportats.

Primer analitzaré l'aïllament d'Améry als *Lager* i com aquest li impedeix gaudir de les referències espirituals que abans l'ajudaven a entendre el món. Per comprendre el seu aïllament, veurem el concepte d'intel·lectual que sosté i amb el qual s'identifica, i defensaré que una autoimatge diferent, com la que tenen d'ells mateixos Primo Levi o Germaine Tillion, li hauria fet més fàcil establir vincles amb la resta i compartir allò que li importava. En segon lloc, estudiaré la relació que s'estableix entre Levi i Samuel a partir de la seua conversació sobre la *Divina commedia* de Dante i com l'activitat espiritual els va ajudar a mantenir la ment activa i no perdre la seua autoimatge. En tercer lloc, veurem com Nico Rost es va aferrar a la lectura, el pensament i les conversacions literàries amb els companys de Dachau per sobreviure. I finalment, analitzaré l'obra de Germaine Tillion per tractar d'entendre com la va ajudar la seua capacitat per distanciar-se del context en què estava immersa per crear una obra de teatre com *Le Verfügbar aux enfers* i representar-la a Ravensbrück amb les companyes, projecte que els ajudava a tenir

una il·lusió que les acompanyava en el dia a dia i a crear una realitat paral·lela que els feia entendre el que estaven vivint.

**1. “Tal vegada el sentiment hölderlinià, encapsulat en l’humus psíquic, hauria sobrevingut, si haguera estat allí un camarada amb un estat d’ànim afí al meu, a qui haguera pogut recitar l’estrofa” (J. Améry)**

En el primer dels assajos inclosos en *Jenseits von Schuld und Sühne*, Améry reflexiona sobre la seua experiència com a intel·lectual al camp de concentració d’Auschwitz. “En las fronteras del espíritu” comença definint en què consisteix ser un intel·lectual i per què ser una persona amb un esperit cultivat dificulta l’adaptació a les condicions que imposen els camps de concentració i extermini nazis. La definició que dóna de què és un intel·lectual és pràcticament una autodescripció de com s’entén ell mateix arran la seua formació de joventut:

Un intel·lectual, com m’agradaria que s’entenguera a aquestes pàgines, és un ésser humà que viu en el si d’un sistema de referències espirituals en el sentit més ampli. El camp de les seues associacions és fonamentalment humanístic i filosòfic. Posseeix una consciència estètica molt cultivada. Tant per inclinació com per aptitud s’orienta al raonament abstracte. Qualsevol motiu desperta en el seu interior associacions d’idees procedents de la història del pensament.<sup>167</sup>

Essent així com entén ell què és un intel·lectual i considerant-se ell membre d’aquest col·lectiu, podem imaginar quantes associacions estètiques, filosòfiques i espirituals li sobrevenien quotidianament mentre estava internat a Auschwitz. Però dites associacions no li feien cap bé a Améry, ans al contrari: el feien sofrir perquè no trobava ningú amb qui compartir-les, ningú que comptés amb una formació

---

<sup>167</sup> „Ein Intellektueller, wie ich ihn hier verstanden wissen möchte, ist ein Mensch, der innerhalb eines im weitesten Sinne geistigen Referenzsystems lebt. Sein Assoziationsraum ist ein wesentlich humanistischer oder geisteswissenschaftlicher. Er hat ein wohlausgestattetes ästhetisches Bewußtsein. Neigung und Befähigung drängen ihn zu abstrakten Gedankengängen. Vorstellungsserien aus dem geistesgeschichtlichen Bereich stellen sich zu jeder Gelegenheit in ihm her“ (Améry, 1966: 11).

similar amb qui donar forma a aquestes associacions a fi que continuaren tenint les ressonàncies que tenien anteriorment per a ell.

Améry lamenta que a Auschwitz l'home intel·lectual es trobava aïllat, abandonat completament a si mateix, sense possibilitat de fer cap manifestació social del seu esperit. No hi havia cap estructura social (per més petita o clandestina que fóra) en què integrar-lo. Açò, però, no era igual a tots els *Lager*. Per exemple, al capítol anterior he indicat que Semprún formava part d'una estructura social clandestina que es reunia cada diumenge per continuar la lluita política dintre de Buchenwald, organitzaven xarrades de tant en tant sobre diferents pensadors, etc. Però a Auschwitz, Améry va experimentar l'activitat espiritual com un luxe prohibit, al que no podia dedicar esforços si no volia acabar pitjor del que ja estava.

Cal tenir en compte que la relació d'Améry amb el seu passat era molt complexa, perquè era un intel·lectual jueu de formació cultural alemanya. Això implicava que qualsevol cosa que li recordara la seua formació pertanyia en aquell moment al seu enemic, al que l'havia exiliat forçosament, torturat i deportat a Auschwitz. No és que tota Alemanya fóra nazi, sinó que els nazis es consideraven els propietaris de la cultura alemanya sencera. No es podia dir davant d'un SS res que tinguera a veure amb el germanisme. I l'expulsió d'Améry de la seua pàtria i la seua llengua materna donava suport a l'autoafirmació dels nazis com a propietaris de l'espai i també de la cultura alemanya.

D'altra banda, i pel que fa a les possibilitats d'adaptació a les condicions del *Lager*, Améry defensa que per a una persona intel·lectual el treball físic és molt més dur que per a aquells que estan acostumats a aquest tipus d'esforç per la seua feina anterior. La dificultat de l'intel·lectual per al treball físic feia que la resta de presoners el menysprearen perquè retardava la feina de tot el *Kommando*. És aleshores quan Améry detecta una diferència que per a ell és crucial entre l'intel·lectual i el que ell anomena l'home comú:

Quan es debilita la primera resistència, l'home d'esperit, amb tota la seua capacitat reflexiva i analítica, tenia menys defenses enfront dels seus exterminadors que l'home comú: certament aquest tipus de presoner adoptava enfront dels seus botxins una actitud més disciplinada i per això també despertava menys antipaties; a més,

els combatia amb major espontaneïtat i eficàcia que els seus camarades meditatis, escaquejant-se per sistema i robant amb traça.

El profundíssim respecte que l'intel·lectual havia tributat sempre al poder, explicable des d'un punt de vista històric i sociològic, el paralitzava.<sup>168</sup>

Améry traça en aquest text un contrast molt marcat entre els intel·lectuals, meditatis, reflexius i analítics d'una banda, que queden paralitzats enfront del poder i obeeixen, i l'home comú que sembla més capaç de combatre, de defugir allò que imposen els *Kapos* i cercar maneres de sostreure's de la feina, fer intercanvis en el mercat negre, apropar-se a qui cal, etc. D'aquesta distinció que traça Améry, podem concloure un cert elitisme en la seua mirada analítica. Tracta de diferenciar un nosaltres i un ells, un grup d'intel·lectuals més sofisticats espiritualment però que per això són menys manyosos i els menyspreen al món dels *Lager* i un altre grup on estarien tots aquells que havien treballat amb les mans anteriorment, que sabien sortir-se'n millor.

Ara bé, el problema fonamental d'aquesta distinció és que el nosaltres intel·lectual no era tal, sinó que es tractava d'un individu aïllat completament. No va trobar ningú amb qui compartir aquestes associacions espirituals que li sobrevenien quan tenia un moment d'esbarjo al camp o quan caminava en silenci cap al treball i veia el paisatge o la rosa dels vents moure's. Per a Améry, les condicions del camp feien que trobar un company amb qui compartir aquests moments fóra impossible:

Tal vegada el sentiment hölderlinià, encapsulat en l'humus psíquic, hauria sobrevingut, si haguera estat allí un camarada amb un estat d'ànim afí al meu, a qui haguera pogut recitar l'estrofa. El més greu era que eixe bon camarada no existia, ni a la fila del «Kommando», ni a tot el camp. Més si per ventura es donava amb ell en

---

<sup>168</sup> „Der geistige Mensch, nach Erschlaffen des ersten Widerstandes, hatte den Vernichtern mit all seinen Kenntnissen, Analysen weniger entgegenzusetzen als der ungeistige: Dieser nahm zwar vor ihnen straffere Haltung ein und gefiel ihnen darum auch besser, im übrigen aber bekämpfte er sie viel spontaner und wirkungsvoller als sein nachdenklicher Kamerad mit systematischer Drückebergerei und wohlgelungenen Diebstählen.

Mehr als den ungeistigen Kameraden lähmte den Intellektuellen im Lager auch sein historisch und soziologisch erklärbarer tieferer Respekt vor der Macht" (Améry, 1966: 26).

alguna part, a causa del seu propi aïllament, es trobava tan estranyat espiritualment, que ja no era capaç de reaccionar.<sup>169</sup>

Seguint la descripció d'Améry, l'intel·lectual es trobava aïllat al camp, i això feia que totes les referències que hauria associat anteriorment a les imatges que veia o les experiències que estava vivint, deixaren de tenir sentit. Améry no va trobar amb qui compartir-les, i va ser així com el seu esperit es va anar apagant i va anar trobant-se cada vegada més aïllat. La seua autoimatge d'intel·lectual, que el portava a distanciar-se del que ell anomenava gent comuna, el feia sentir fins i tot "repugnància física" quan escoltava l'argot que utilitzaven la resta al *Lager*, de manera que mai va arribar a integrar-se amb els altres presoners.

L'autoimatge d'Améry el duia a sentir-se completament aïllat i això era, pot ser, el pitjor de ser un intel·lectual al camp, ja que per a ell "el més greu era que ni tan sols trobava amics" (Améry, 1966: 15). Sembla que la seua autoimatge d'intel·lectual cultivat espiritualment el va incapacitar per establir llaços afectius forts en els moments de més sofriment. No tenia un amic amb qui comunicar-se vertaderament i que l'ajudara a sortir-se'n en aquestes condicions extremes. Això contribueix a explicar per què no hi ha pràcticament cap referència als companys de patiment a la seua obra. Només cita un parell de noms concrets i no desenvolupa la possibilitat d'establir vincles sòlids d'amistat amb ells. Potser aquesta autoimatge seua que el du a separar entre l'intel·lectual i la gent comú és part del que explica el seu aïllament radical dintre dels camps. I ajudaria a explicar també la seua pèrdua de confiança en el món, ja que no tenia ningú prop en qui poder confiar, algú que l'ajudara o el poguera socórrer dels cops que sense cap dubte anava a rebre en el *Lager*.

Per a Améry, doncs, l'expectativa d'ajuda, que és la segona de les expectatives de la confiança en el món, no es va complir a Auschwitz, en part, com estem veient, perquè la seua concepció de l'intel·lectual el separava de la resta dels

---

<sup>169</sup> „Vielleicht hätte sich das im psychischen Humus verkapselte Hölderlingefühl eingestellt, wäre da ein annähernd gleichartig gestimmter Kamerad gewesen, dem ich die Strophe hätte zitieren können. Das Schlimmste war, daß man den guten Kameraden nicht hatte, in der Kommandoreihe nicht - und wo im ganzen Lager? gelang es aber doch, ihn einmal aufzustöbern, dann war er durch seine eigene Isoliertheit so geistentfremdet, daß er nicht mehr reagierte" (Améry, 1966: 19).



presoners del camp i això el feia sentir-se aïllat en tot moment. Des d'aquesta perspectiva, el pensament als camps era perjudicial per sobreviure, ja que implicava l'aïllament de l'intel·lectual, li era més difícil adaptar-se a la rutina del barracó i li resultava impossible per falta de costum i d'habilitat seguir el ritme de feina dels companys, motiu pel qual el menyspreaven.

Ara bé, és aquesta l'experiència que tingueren tots els intel·lectuals internats als camps de concentració i extermini nazi? Com he indicat, les condicions no eren les mateixes a tots els *Lager*. Per exemple, a Buchenwald i a Dachau tenien accés a una biblioteca, de manera que podien continuar cultivant el seu esperit gràcies a la continuació en la lectura i el comentari amb els companys. És, per tant, comprensible que l'experiència de Semprún<sup>170</sup> o Rost<sup>171</sup> fóra radicalment diferent de la d'Améry, no sols perquè tingueren una concepció distinta del paper de l'esperit a la vida humana, sinó per les condicions materials dels camps on van ser deportats. Per això analitzaré primer l'experiència de Levi, qui estigué també a Auschwitz, arribant a coincidir al mateix barracó que Améry. Després veurem l'experiència intel·lectual de Rost a Dachau i finalment analitzarem amb Tillion quina podia ser la utilitat de l'activitat de l'esperit a Ravensbrück.

## 2. “Em va servir i potser em va salvar” (P. Levi)

L'experiència de Levi pel que fa a les referències intel·lectuals i espirituals a Auschwitz té similituds i diferències respecte del que va viure Améry. D'una banda,

---

<sup>170</sup> Semprún narra a *L'écriture ou la vie* com podia agafar llibres de la biblioteca de Buchenwald i llegir-los al barracó. Entre aquests, destaca textos de Heidegger o Schelling sobre la bellesa que l'acompanyaren durant el seu internament. A més, com ja he comentat al capítol anterior, disposava d'una àmplia xarxa de companys polítics, camarades comunistes empresonats per ser-ho, que continuaven organitzant la resistència des de dintre del camp. Això l'ajudava a mantenir la ment activa, a sentir-se valorat pels altres en la seua activitat intel·lectual i a sentir que continuava actiu en la lluita.

<sup>171</sup> Rost narra a *Goethe en Dachau* com va tenir accés a moltes obres de la biblioteca del camp en què estava deportat. És per això que podia continuar cultivant el seu esperit dintre de Dachau, llegint, comentant amb els companys, mantenint llargues converses sobre autors clàssics i proposant projectes comuns per a quan foren alliberats. Veurem la seua experiència en més deteniment a la tercera secció d'aquest capítol.

considera també que l'intel·lectual és menys hàbil a l'hora de treballar manualment i això fa que els companys de feina el menyspreen, i també diu que li resulta més costós adequar-se a la rutina del barracó que a la resta. Però la imatge que té d'ell mateix com a intel·lectual no el du a separar-se dels altres presoners del camp, sinó a entendre la necessitat que té de la companyia dels altres per tal que les seues referències espirituals tinguen algun ressò en la seua ànima.

Levi dedica un capítol de la seua última obra: *I sommersi e i salvati* a polemitzar amb Améry sobre la seua concepció restringida del que és un intel·lectual. Interessa destacar en aquest punt que Levi havia traduït anteriorment l'obra que estem analitzant d'Améry a l'italià, de manera que coneixia bé quina era la perspectiva d'Améry al respecte. A "L'intel·lectual a Auschwitz", Levi amplia la figura de l'intel·lectual fins a incloure la persona culta, siga quina siga la seua professió, sempre que s'esforce a renovar la seua cultura, desenvolupar-la i posar-se al dia, sense ser indiferent a cap branca del saber, tot i que òbviament no pot cultivar-les totes. Analitza també la situació en què aquest es trobava als camps de concentració. L'home culte era generalment inferior al treballador manual perquè no tenia tanta força física ni familiaritat amb les eines. Els companys defugien treballar amb ells a causa de la seua poca habilitat i els anomenaven *zwei Linke Hände*, això és: els qui tenen dues mans esquerres, són dolents a la feina i endarrereixen a la resta.

D'altra banda, la vida al barracó també era més penosa per a l'home culte, ja que es presentava inicialment com una guerra de tots contra tots, i els cops de puny dels companys, inesperats i fora de la norma social prèvia als camps, resultaven inacceptables per a l'home civilitzat o cultivat espiritualment, el qual rarament sabia reaccionar (Levi, 2011: 488).<sup>172</sup> Diu Levi que hom podia arribar a trobar o recuperar la dignitat en la feina,<sup>173</sup> podia adaptar-se a ella o reconèixer els propis límits (Levi, 2011: 479),<sup>174</sup> però la rutina del barracó era més difícil

---

<sup>172</sup> (Levi, 1991: 101).

<sup>173</sup> La importància del treball ben fet era una de les creences culturals més arrelades de Levi, i per això considerava que podia tornar la dignitat als deportats. Aquesta concepció la va desenvolupar en la seua novel·la titulada *La chiave a stella*. Per a més informació, cf. Thomson, 2007: 476.

<sup>174</sup> (Levi, 1991: 101).

d'acceptar. Obeir tantes ordres i tan absurdes el feia sentir realment degradat com a individu. Això afavoria que tingueren un sentiment d'humiliació i exclusió més fort que la resta de companys. Ara bé, si volien sobreviure, no tenien més remei que aprendre a defugir els cops dels Kapos com fóra.

Veiem, doncs, com alguns dels desavantatges de ser un intel·lectual o una persona d'esperit cultivat a Auschwitz són compartits per ambdós autors. Ara bé, per a Levi, també hi havia avantatges importants:

La cultura podia ser útil: no sovint, no a tot arreu, no a tothom, però alguna vegada, en alguna rara ocasió, preciosa com una pedra preciosa, era útil, i ens sentíem com alçats de terra; amb el perill de tornar-hi a caure de cop, i com més alta i més llarga havia estat l'exaltació més mal ens fèiem. [...]

A mi, la cultura em va ser útil, no sempre, a vegades potser per camins amagats i imprevistos, però em va servir i potser em va salvar (Levi, 2011: 491).<sup>175</sup>

El més clar exemple de com la cultura el va salvar en Auschwitz el trobem en *Se questo è un uomo*, a "El cant d'Ulisses", fragment que he analitzat a la segona secció del capítol IV per la rellevància que va tenir el fet que Levi recitara uns versos de la *Divina commedia* de Dante a Samuel, qui va ser amic seu a Auschwitz i durant dècades després del seu alliberament. En aquesta secció torne a aquest capítol no per l'amistat que els uneix, sinó pel fet que ambdós tenien gran interès en aprendre de l'altre. Si recordem, Samuel és francès i Levi li recita a Dante perquè li ha demanat que li ensenye un poc d'italià, perquè vol conèixer més sobre el company, la seua terra, la seua llengua materna, però també perquè vol mantenir la ment activa, aprendre coses noves, seguir exercitant l'esperit, puix que han d'evitar abandonar-se:

Aleshores i allí valien molt. Em permetien restablir un lligam amb el passat, salvant-lo de l'oblit i enfortint la meua identitat. Em convencien que la meua ment, encara

---

<sup>175</sup> "La cultura poteva servire: non sovente, non dappertutto, non a tutti, ma qualche volta, in qualche occasione rara, preziosa come una pietra preziosa, serviva pure, e ci si sentiva come sollevati dal suolo; col pericolo di ricadervi di peso, facendosi tanto più male quanto più alta e più lunga era stata la esaltazione.

[...] A me, la cultura è stata utile; non sempre, a volte forse per vie sotterranee ed impreviste, ma mi ha servito e forse mi ha salvato" (Levi, 1991: 103-104).

que aclaparada per les necessitats quotidianes, no havia deixat de funcionar. Em feien pujar de categoria, als meus ulls i als del meu interlocutor. Em concedien un esbargiment efímer però no estúpid, més encara, alliberador i diferenciador: una manera, en fi, de retrobar-me a mi mateix (Levi, 2011: 492).<sup>176</sup>

En la recuperació d'aquests versos de Dante veiem una doble significació: a més d'establir un lligam amb el seu company, a qui recordava la seua condició humana comuna i la seua capacitat per reivindicar-se com a tal, serviren també perquè Levi establira un lligam amb el seu propi passat i la seua identitat. Ambdues coses eren valuoses per als dos presoners i es troben íntimament lligades. Reconèixer la humanitat de l'altre està vinculat amb reconèixer la seua pròpia identitat, que està arrelada en un passat cultural concret, en una terra i en una llengua de les que s'ha sigut apartat forçosament. Aquestes reminiscències literàries i espirituals compartides ajuden a recuperar almenys part de les arrels; que l'altre ens reconega com un subjecte que actualment es troba desarrelat forçosament però que continua tenint present tot allò que formava part de la seua identitat abans de ser deportat. La possibilitat de ser reconegut com a subjecte amb una identitat pròpia es trobava tancada per a Améry a causa del seu aïllament.

Levi reconeix explícitament com és d'important per a ell l'activitat de l'esperit per mantenir la seua identitat. El cas que he citat és el més central de l'obra de Levi i no és intranscendent que així siga, ja que es tracta d'una experiència amb un company parlant d'Ulisses, que és, com bé diu Rastier, la "primera figura de la nostra història en elaborar un relat llarg en primera persona en què es testimonia en nom dels companys desapareguts" (Rastier, 2016: 37)\*. Però Levi esmenta també la rellevància que va tenir el fet de poder treballar al laboratori de química i tindre de nou un bolígraf, un llibre i un quadern per escriure, poder llegir una novel·la francesa que li va deixar un company, metge grec, quan va haver de participar al

---

<sup>176</sup> "Allora e là, valevano molto. Mi permettevano di ristabilire un legame col passato, salvandolo dall'oblio e fortificando la mia identità. Mi convincevano che la mia mente, benché stretta dalle necessità quotidiane, non aveva cessato di funzionare. Mi promuovevano, ai miei occhi ed a quelli del mio interlocutore. Mi concedevano una vacanza effimera ma non ebete, anzi liberatoria e differenziale: un modo insomma di ritrovare me stesso" (Levi, 1991: 104-105).

\* La traducció del text de Rastier, seguint l'edició castellana citada, és meua.

que més tard es coneixeria com les marxades de la mort, les converses que tenia amb alguns companys de barracó i l'interés que mai el va abandonar d'entendre el camp com si es tractara d'un problema científic, de manera que poguera resoldre com sobreviure per donar testimoniatge després.<sup>177</sup>

La formació de Levi com a químic el va ajudar a Auschwitz de diferents formes. La més evident d'elles és que li va permetre treballar al laboratori de química els últims mesos abans de l'alliberament, a resguard del fred hivernal de Polònia, on podia seure i mantenir-se allunyat dels SS. Però també el va ajudar d'una forma menys evident a primera vista: el mètode científic d'anàlisi, registre i memorització va impregnar cada instant de la seua vida al camp. El relatiu aïllament que aconseguia en el laboratori li va aportar el respir emocional necessari per a reflexionar sobre l'horror que estava tenint lloc a Auschwitz i analitzar-lo des de certa distància. És gràcies a aquesta possibilitat que va començar a prendre notes al quadern, notes que havia de destruir després perquè no se n'adonaren la resta, i així va començar a prendre forma l'interés per sobreviure amb l'objectiu concret de donar testimoniatge. Aquestes notes i l'activitat de l'esperit el feien estar atent a tot el que succeïa al seu voltant i als seus companys, de manera que anys després va arribar a afirmar que el *Lager* havia sigut per a ell com una universitat, com va dir també la seua amiga, la supervivent italiana Lidia Rolfi.

Levi va recórrer a la seua formació clàssica literària i científica, a la seua capacitat d'anàlisi per veure el camp com si fóra un objecte de reflexió, un caos al qual calia ficar ordre per a sobreviure. Volia sobreviure no només per una qüestió personal, sinó també per donar testimoniatge de què havia succeït als companys que no tornaren, tal com va fer només arribar a Torí. Per a Levi era important compartir

---

<sup>177</sup> Com podem llegir a l'entrevista que li va concedir a Philip Roth i que està inclosa com a pròleg a l'edició catalana que use com a referència: "Ara bé, això que dius, que per a mi el fet de pensar, observar, va ser un factor de supervivència, és cert, tot i que jo crec que hi ha prevaler l'atzar cec. Recordo haver viscut el meu any a Auschwitz en un estat d'esperit excepcionalment vivaç. No sé si això depèn de la meua formació professional, d'una insospitada vitalitat meua o d'un instint saludable: de fet, no vaig deixar mai d'enregistrar el món i els homes que m'envoltaven, fins al punt que encara avui en conservo una imatge increïblement detallada. Tenia un desig intens d'entendre, estava constantment tan ple de curiositat que alguns l'han trobada fins i tot cínica, la del naturalista que es veu arrossegat cap a un ambient monstruós però nou, monstruosament nou" (Levi, 2011: 11).

les referències clàssiques amb el seu company Samuel, per recordar-se mútuament la humanitat que compartien i retrobar-se a ells mateixos. Per la seua banda, també Samuel, que era estudiant de farmacologia a Toulouse quan va ser deportat, va fer per mantenir la seua ment alerta i activa amb problemes matemàtics que trobava a un llibre de càlcul integral que havia intercanviat per pa. Ell també havia trobat amb qui dur a terme converses sobre aquests temes. El seu espàrring matemàtic, com explica Thomson (2007: 227), era el matemàtic franc-polonés Albert Joulty. Per a ell, doncs, les matemàtiques eren com per a Levi la seua formació científica i literària, i com veiem, ambdós trobaren un interlocutor valuós amb qui compartir-les, amb qui mantenir alerta el seu esperit:

Per descomptat, això m'ajudava a sobreviure, eixa capacitat que tenia per aïllar-me del món exterior, de concentrar-me en un problema científic. Podriem dir, per simplificar, que Primo va sobreviure gràcies a la seua aptitud per a l'anàlisi distanciat del món del *Lager*; en quant a mi, vaig mantenir el meu esperit actiu gràcies a les matemàtiques, i als intercanvis que aquestes em permetien amb aquells homes d'excepció.<sup>178</sup>

### 3. “En el fons és cert: la literatura clàssica pot ajudar i donar forces” (N. Rost)

El testimoniatge de Nico Rost a *Goethe en Dachau* és diferent de la resta que hem estudiat fins ara, tant en la forma com en el contingut, ja que es tracta d'un diari literari que va anar escrivint mentre va estar presoner a Dachau (des de juny del 1944 fins a l'alliberament el 29 d'abril de 1945). Va aconseguir guardar els papers que anava escrivint en un lloc que li havia indicat l'*Oberpfleger*<sup>\*</sup>, tot i que estava totalment prohibit escriure quelcom així als camps. Rost va arribar a Dachau amb una ferida a la cama, situació que va aprofitar per a romandre el màxim temps

---

<sup>178</sup> « Bien sûr, cela m'a aidé à survivre, cette capacité que j'avais de m'isoler du monde extérieur, de me concentrer sur un problème scientifique. On pourrait dire, pour simplifier, que Primo a survécu grâce à son aptitude à l'analyse distanciée du monde du Lager ; quant à moi, je maintenais mon esprit en activité grâce aux mathématiques, et aux échanges qu'elles permettaient avec quelques hommes d'exception » (Samuel, 2007 : 45).

\* El cap d'infermeria.

possible a la infermeria del camp, on va anar ocupant diferents càrrecs i evitant així el perill d'un trasllat a un *Kommando* de treball exterior. És gràcies a aquesta situació privilegiada que aconsegueix tenir la confiança de l'*Oberpfleger*, escriure el diari i entrar en contacte amb molts companys que passaven per la infermeria, als que ajudava falsificant llistes i donant sang, i amb els que compartia converses sobre temes que li interessaven profundament: literatura, política, etc.

Però Dachau no va ser el primer camp on va estar presoner Rost, sinó que ja en 1933, pocs mesos després que Hitler arribara al poder, va ser dels primers opositors polítics en ser empresonat a Oranienburg, d'on va ser alliberat temps després i des d'on es va exiliar a Bèlgica. Durant l'exili va escriure el seu primer testimoniatge, arran l'experiència que va viure a Oranienburg, que du per títol "Un campo de concentración en el Tercer Reich" (inclòs a *Reportajes antifascistas*, 2016, 2). Aquest és un dels primers testimoniatges publicats sobre els camps nazis, per això lamentablement no va rebre l'atenció que requeria; tampoc va ser escoltat el discurs que va donar al respecte per la ràdio de Brussel·les amb una alerta per als seus contemporanis:

Però va ser com si tot allò ho haguera dit – com sempre – a oïdes sordes!

Els únics que sabien i comprenien del que jo alertava eren els de la NSDAP, que van confiscar els meus pamflets violentament als llibreters d'Amsterdam i –fa ara ja més d'onze anys– els van fer trossets (Rost, 2016, 1: 134).\*

En aquest breu fragment, Rost denuncia el que estava succeint amb el nazisme des de l'inici. Rost era molt actiu políticament. Estava afiliat des de 1927 al Partit Comunista holandès i va formar sempre part de la resistència literària escrivint, sabotejant la literatura nazi, i imposant-los autors clàssics i democràtics. Aquesta resistència literària de la qual ell se sentia originàriament molt orgullós, no va ser suficient, sinó que calia passar a l'acció: "perquè quan eixos mitjans intel·lectuals són violentats amb armes reals, també han d'alliberar-se per mitjà d'armes reals" (Rost, 2016, 1: 51). És així com es va vincular als moviments de Resistència, acollint en clandestinitat a companys perseguits pels nazis, protegint brigadistes

---

\* La traducció del text de Rost, seguint l'edició castellana citada, és meua.

desterrats pel govern holandés, traduint pamflets i obres antifeixistes, etc. A conseqüència de totes aquestes activitats, en maig de 1943 va ser detingut de nou i traslladat a Scheveningen i Vught, abans del seu trasllat definitiu a Dachau.

I és en aquest últim trasllat on comença el testimoniatge que ens permet analitzar com la lectura i les converses sobre literatura amb els companys el van ajudar a sobreviure a Dachau. A aquest *Lager* tenien accés a una biblioteca de la qual Rost diu que és magnífica “sobretot pel que fa a l’apartat de literatura clàssica” (Rost, 2016, 1: 66). Literatura clàssica alemanya, caldria matisar, el que podria considerar-se la literatura dels seus botxins, en la seua llengua, almenys. Però destaca sempre en el seu testimoniatge la distinció crucial entre els alemanys i els nazis, mai els confon sinó que insisteix en tot moment en evitar aquesta confusió. Per més que els SS pretenguen apropiar-se de la llengua i la cultura alemanya, com hem comentat amb Améry, per a Rost això és inconcebible.<sup>179</sup> Ell segueix llegint la literatura clàssica alemanya i aquesta és la que d’alguna forma aconsegueix salvar-lo. És allò que li fa apartar els seus pensaments de la tragèdia que l’envolta diàriament: la mort, la fam, el fred, el tifus, etc.

Al llarg del seu testimoniatge en forma de diari, Rost insisteix en el fet que l’estudi de la literatura clàssica alemanya, especialment de Goethe i Stendhal,<sup>180</sup> l’ajuden a estar més tranquil. Per això decideix prendre notes sobre el que llig i el que pensa. Sempre que hi ha una alarma aèria aprofita per a continuar amb el seu

---

<sup>179</sup> Equiparar l’experiència d’Améry i Rost respecte de la llengua i la literatura alemanya seria inadequat, pel fet que la llengua materna i de formació d’Améry va ser l’alemany, i els nazis estaven desarrelant-lo d’allò més fonamental, de manera que impediren que satisfera necessitats fonamentals de la seua ànima, com he tractat d’argumentar al capítol III. El cas de Rost és diferent, ja que ell era holandés, tenia una altra llengua materna i aquesta es va veure necessàriament transformada als *Lager* perquè va incorporar moltes de les paraules i de l’argot propi d’aquest, però no va perdre la seua llengua materna ni la pàtria l’havia condemnat a mort. Ambdós casos són, doncs, molt diferents, i això explica que la seua relació amb la literatura alemanya pugui ser tan diversa. A més, les condicions materials en ambdós camps són distintes: mentre que a Dachau tenien a la seua disposició una biblioteca i existia la possibilitat de manifestar socialment el seu pensament entre els companys polítics, a Auschwitz estava prohibit tenir cap llibre i, des de l’experiència d’Améry (1966: 16-18), l’esperit no era més que ell mateix, no existia la possibilitat d’integrar-lo en cap estructura social. La funció social de l’esperit era inexistente, i per això l’intel·lectual es trobava aïllat.

<sup>180</sup> De qui va dir durant els últims dies a Dachau que calia prendre com a model a seguir, com a guia de conducta, cf. Rost, 2016, 1: 285.



diari, i arriba a dir que mai havia sentit amb tanta força com a Dachau la “necessitat d’aprendre” i la “compulsió de llegir sempre més, d’aprendre més i d’estudiar més” (Rost, 2016, 1: 97), i que això el feia sentir més jove, tot i la misèria i la tragèdia que l’envoltava. Aquestes afirmacions, a primera vista, podrien sorprendre: per quin motiu la literatura podria tranquil·litzar una persona que es troba en la infermeria d’un camp de concentració nazi, que du el recompte de quantes persones moren diàriament als diferents barracons i als *Kommandos* de treball del camp?

Així li vaig explicar amb tot detall per què escric d’aquesta manera el diari. De fet, primer de tot és per a mi un mitjà per a concentrar els meus pensaments i la meua energia en la literatura –sempre altra vegada, cada dia de nou– per a així no pensar en Edith i en Tyl, per a no pensar en menjar, en les bestioles, en el recompte i altres. Una espècie d’autoprotecció, doncs, que fins avui m’ha ajudat molt i molt sovint (Rost, 2016, 1: 128-129).

Així ho explica a un company que havia estat llegint els seus apunts i estava sorprès perquè mai no parlava d’ell mateix, la seua dona o el seu fill. No sabia si havien sigut arrestats o si estaven en perill, de la mateixa manera que no sabia quan acabaria la guerra, ni volia pensar-ho. La literatura l’ajudava a crear una espècie de cuirassa protectora (cuirassa que ja hem vist amb altres supervivents com Loricandevens, per exemple, que era necessària per a continuar endavant). Aquesta cuirassa li permetia no pensar en aquelles coses que el ferien per la incertesa que duien aparellada i respecte de les quals no tenia cap possibilitat d’acció. L’ajudava a no pensar en allò que li feia mal personalment, però això no implicava que oblidés la realitat: “D’això s’ocupa bé ella mateixa...” (2016, 1: 130). No es tractava d’una fuga de la realitat, sinó d’una estratègia que l’ajudava a continuar endavant en aquell context de misèria, de quelcom que podia ser útil com a refugi:<sup>181</sup> “En el fons és cert: la literatura clàssica pot ajudar i donar forces” (Rost, 2016, 1: 46).

---

<sup>181</sup> La descripció que Rost fa de la funció de la literatura al *Lager* recorda al que va dir Buber-Neumann: “Brinda a les captives una *illa petita i segura* en una mar de misèria i desesperació, i permet aferrar-se a un vincle que els presta gran ajuda perquè pot servir-los de llenguatge comú. Tot això tenia un gran valor per a nosaltres, i aprofitàvem qualsevol oportunitat per a submergir-nos en les nostres xerrades” (Buber-Neumann, 2002: 277. La cursiva és meua).

L'impuls de llegir i escriure tant com li fóra possible el va acompanyar al llarg de l'any que va passar a Dachau, fins i tot quan la situació era cada vegada més tensa, els bombardejos eren més habituals i l'alliberament o l'eliminació al complet del *Lager* s'aproximava (els presoners del camp no sabien quina de les dues possibilitats durien a terme els nazis, de manera que la incertesa respecte del futur es feia cada vegada més present). Això, però, no va fer que ell se separara del seu quadern i dels seus llibres, sinó que afirma que continuar llegint el *Wilhelm Meister* de Goethe en els moments més perillosos dels bombardejos era per a ell ocupar-se de la vida de la manera més digna i intensa que coneixia, pel fet que era un llibre que versava sobre els ideals més elevats dels éssers humans (Rost, 2016, 1: 180-181). Es negava a què la mort, la malaltia, l'horror que els envoltava ocupara tots els seus pensaments, i per això s'obligava a trobar un moment tots els dies per escriure, per ficar-se davant del paper i pensar alguna cosa que l'abstraguera del context, quelcom literari que li ajudara a no pensar en la fam i la mort, amb l'objectiu concret d'impedir que aquestes s'apoderaren d'ell: "Qui parla de la fam, acaba tenint molta gana. I els que parlen, més que d'un altre tema, de la mort, són els primers que moren. Vitamina L (literatura) i F (futur) em semblen les millors provisions" (Rost, 2016, 1: 237).

Rost se sabia en un lloc privilegiat, de manera que aquesta obligació que es va autoimposar d'escriure diàriament va acabar sentint-la com una 'obligació absoluta' de donar compte de com succeïen les coses, de nomenar a tots aquells que coneixia i moriren, d'explicar com l'epidèmia de tifus s'anava expandint i anava posant fi a la vida de més i més companys, fins que l'objectiu concret de donar testimoniatge pels companys i per alertar les pròximes generacions va prendre forma:

M'he jurat fer tot el que siga a la meua mà, emprar totes les meues forces per a tornar a portar a la vida a tots aquests morts amb tot el que escriuré! Aquests morts han de viure per tal que els vius que vinguen després d'ells no hagen de morir. Vull continuar viu per a deixar-los viure de nou. Sent que aquesta obligació em pesa molt, però quan deixé de sentir-la, seré també presa de la mort (Rost, 2016, 1: 250).

Rost es trobava en un camp fonamentalment polític, de manera que alguns dels deportats que entraven al camp el coneixien prèviament a causa de la seua postura política, de la seua lluita contra el feixisme, fet que tenien en comú tots ells. Però no només tenien això en comú: Rost destaca la rellevància que tingueren les relacions amb els companys a fi que la literatura continuara tenint el pes fonamental que tenia a la seua vida. Crearen un petit club en el qual feien xarrades i classes sobre diferents literats i poetes en un cantó de l'habitació (Rost, 2016, 1: 136 i 146) i també mantenia converses sobre literatura amb molts companys de forma individualitzada mentre caminaven pel carrer del *Lager*, fent-se recomanacions, pensant d'escriure un llibre junts, fent plans de futur que dirigirien els seus pensaments cap als projectes conjunts, allunyant-los així de la terrible quotidianitat del camp. Aquests intercanvis personals ens mostren que per a ell no només era important llegir els clàssics i poder escriure al respecte al seu quadern, sinó que la conversa amb els companys, el debat sobre política i literatura era tant o més apreciat per ell. A més, gràcies a l'escriptura, Rost estava creant un vincle amb el futur i amb els possibles lectors, amb l'altre indeterminat que Todorov anomena 'ells' i cap al que es dirigeix l'activitat de l'esperit (Todorov, 1991: 103).

D'entre els vincles interpersonals que Rost va establir en el camp, destaquen dos: Telders, qui va ser company seu a Vught i Rheinhardt, company a Dachau. El primer d'aquests companys el descriu com "el centre de la seua vida en Vught" (Rost, 2016, 1: 42), pel fet que compartien barracó, menjaven i dormien sempre junts. Eren inseparables, i per això està present en el seu pensament en tot moment quan arriba a Dachau. Estigueren un al costat de l'altre tot el temps, fins que Rost va ser seleccionat per al transport i Telders no. "Els meus pensaments tornen una i altra vegada a les infinites converses que vaig mantindre sobre Hegel amb Telders" (Rost, 2016, 1: 40). Les converses sobre Hegel, sobre problemes complexos i sobre política els unien profundament i això va fer la seua separació molt costosa de superar.

Quelcom similar va succeir amb la seua amistat amb Rheinhardt a Dachau: "S'ha convertit en una font d'inspiració intel·lectual. El veig diàriament i cada dia parlem llargament sobre literatura, cosa que ens ajuda a suportar la vida ací; ens

l'alleugereix" (Rost, 2016, 1: 72). Aquest nou vincle va ser molt important per a Rost. Les converses amb Rheinhardt l'ajudaven a suportar l'aclaparadora quotidianitat del camp. Havien fet projectes de treball comuns per quan foren alliberats en els quals podien centrar els seus pensaments i converses diàries. És per això que quan Rheinhardt va emmalaltir de tifus, Rost va estar molt preocupat per la seua vida i anava a veure com es trobava, a acompanyar-lo en els moments que feien pressentir el pitjor. Finalment, i després d'un temps a la infermeria, Rheinhardt va morir, deixant a Rost amb l'amarga sensació d'impotència. El pitjor d'aquesta mort per a Rost era la impossibilitat de tenir temps per plorar-la, de fer un procés de dol com mereixia el seu amic. Calia seguir amb el dia a dia, amb les obligacions del *Lager* que dilueixen aquesta mort entre tota la resta que tenien lloc diàriament.

Rost va viure de prop la mort del seu company i es va proposar escriure la seua obra completa si aconseguia eixir amb vida de Dachau. Era així com ell pensava que podia fer l'honor més gran a la vida del seu company, amb el que havia ideat projectes literaris comuns.<sup>182</sup> Rheinhardt l'havia acompanyat en el camí quotidià, compartint les referències espirituals que li sobrevenien al camp i fent que aquestes tingueren encara un sentit o una raó de ser, i així volia agrair-li-ho i donar compte públicament de com era de profunda la seua amistat:

Tot i que sé que encara tinc molts amics ací, avui que Rheinhardt ha mort, em sent més sol que mai.

La nostra amistat era bona i profunda. Compartiem opinions polítiques i tots dos teníem la mateixa gran passió: la literatura.

Havíem fet tants plans en comú per a després... (Rost, 2016, 1: 247).

---

<sup>182</sup> Aquesta pèrdua s'assembla a la viscuda per Buber-Neumann quan mor Jesenská al camp, i sobre la vida de la qual va publicar de fet un llibre, tal com ambdues havien projectat mentre estaven a Ravensbrück per a un futur en llibertat.

**4. “Pensar lúcidament, i amb tot detall, una situació, encara que siga desesperada, és una poderosa font de sang freda, de serenitat i de força de l’ànima” (G. Tillion)**

Per finalitzar aquesta anàlisi de la rellevància dels altres, especialment si estan presents físicament però també com a un possible ‘ells’, indefinit, vull comentar una obra extraordinària en molts sentits: *Le Verfügbar aux enfers* de Germaine Tillion, antropòloga i supervivent de Ravensbrück. Aquesta és una obra de teatre que va ser escrita a Ravensbrück mateix durant el mes d’octubre de 1944. No es tracta d’una obra prèvia que es recorda i representa amb les companyes, a diferència de la que hem vist a la quarta secció del capítol V amb Delbo, sinó d’una obra teatral que Tillion escriu en i sobre el camp. És una representació d’allò que estan vivint quotidianament i de què pren distància mitjançant l’humor i la sàtira. Aquest és un altre tipus de resistència activa per part de les deportades que estableixen lligams amb les companyes: la resistència per l’humor i el riure compartit.<sup>183</sup>

La capacitat de Tillion d’escriure una obra de teatre humorística, una opereta on el ball i les cançons populars de moda estan presents juntament amb el drama de la quotidianitat al camp i la mort que les envolta constantment, deixa veure la seua formació com a etnòloga i la facilitat que tenia per distanciar-se del que estava vivint per comprendre-ho millor i transmetre-ho a les companyes de forma que ho puguen incorporar i els ajude a resistir. En aquesta secció, em centraré en l’obra humorística, però no va ser l’única manera en què l’etnologia va ajudar Tillion durant la seua deportació. Al cap de sis mesos d’estar a Ravensbrück, després d’una anàlisi distanciada i abstracta del sistema concentracionari, va donar una conferència científica a les companyes perquè compregueren millor quina és la mecànica del camp:

---

<sup>183</sup> La resistència per l’humor es destaca també al testimoni de Strejilevich i pren especial rellevància a les presentacions del seu últim llibre *Un día, allá por el fin del mundo*: el distanciament de la tragèdia que s’està vivint mitjançant l’humor permet veure la situació des d’una altra perspectiva i és una forma de no pensar almenys temporalment en el dolor que s’està sofrint.

Desmuntar mentalment, entendre una mecànica, encara que t'esclafe, pensar lúcidament, i amb tot detall, una situació, encara que siga desesperada, és una poderosa font de sang freda, de serenitat i de força de l'ànima.<sup>184</sup>

L'anàlisi distanciada del que estaven vivint tenia diversos objectius, tal com explica Todorov en *Insoumis* (Todorov, 2015: 33). Al mateix temps que allunya les tenebres en què es troben submergides les deportades, aportant serenitat i força per continuar, tracta d'ordenar amb l'anàlisi el caos en què estan immerses, els ajuda a distanciar-se d'elles mateixes i protegir-se d'aquell caos intentant entendre com funciona. Destaca el fet que aquesta anàlisi de Tillion és compartida amb les companyes, amb la resta de deportades per les quals es preocupa i a les que està lligada afectivament. Així podem veure una manifestació social del pensament, de coneixement compartit amb la resta, que era allò que Améry considerava impensable a Auschwitz.

La disciplina mental necessària per a dur a terme aquest distanciament de les circumstàncies vitals per veure el context en què s'està immers com un element d'estudi, el va anar desenvolupant Tillion prèviament a Ravensbrück durant els catorze mesos que va estar reclosa a les presons franceses. Durant aquest temps, Tillion es rebel·la internament contra el context en què l'obliguen a viure i crea normes i principis per mantenir-se activa i impedir que li arrabassen la capacitat de pensar i seguir reivindicant-se com a subjecte:

Per exemple, Tillion se les arregla per anar comptant el pas del temps fabricant-se un calendari, i més tard pren breus notes respecte dels més petits esdeveniments del dia. Això vol dir també no trair a altres resistents o, més positivament, trobar la manera de comunicar-se amb l'exterior, establir contactes amb altres presoners, compartir amb ells el menjar o les notícies que han pogut rebre de l'exterior i fer petits favors. Temps després li donen autorització perquè treballa a la seua tesi d'etnologia, fet que li procura alegria i seguretat: deixa de ser esclava del seu cos

---

<sup>184</sup> « Démonter mentalement, comprendre une mécanique, même qui vous écrase, envisager lucidement, et dans tous ses détails, une situation, même désespérée, c'est une puissante source de sang-froid, de sérénité et de force d'âme » (Tillion, *Ravensbrück*, Seuil, 1973 : 76 ; citada per Todorov, 2015 : 33). La traducció del text de Tillion és meua.

empresonat, deixa de ser allò que li fan. La seua ment alliberada ix de l'odiosa presó per retrobar-se entre els seus benvolguts auresians.<sup>185</sup>

Les dues manifestacions principals d'aquesta actitud de distància intel·lectual van ser la conferència que va impartir a les seues companyes sobre la dinàmica del camp i l'obra humorística que comentaré a continuació, en la qual mitjançant l'humor transmet informació, alegria i coratge a les companyes.

La resistència és present a aquesta obra humorística com a sabotatge, tal i com suggereix el seu títol: les *Verfügbar*<sup>186</sup> eren aquelles deportades 'disponibles', és a dir, aquelles que no formaven part de cap *Kommando* de treball concret, ja no estaven en quarantena ni a la infermeria, i per tant podien ser reclamades en qualsevol moment per treballar. Algunes franceses feren el possible per continuar formant part de les 'disponibles' i així defugir l'obligació de treballar, fet que les hauria dut a participar activament en la maquinària dels camps nazis i que les resistents com Tillion volien sabotejar com fora. L'obra en qüestió l'escriu mentre s'oculta de la feina gràcies al suport de les seues companyes, aquelles que gaudien a la nit de la lectura de les escenes d'humor que havia escrit Tillion aquell dia.

La temàtica que guia l'opereta és la descripció que faria una naturalista que acabara de descobrir aquesta nova criatura nascuda als camps: les *Verfügbar*, que

---

<sup>185</sup> « Par exemple, Tillion s'arrange pour tenir compte du passage du temps, en se fabriquant un calendrier, plus tard elle prend de brèves notes concernant les menus événements du jour. Cela veut dire aussi ne pas trahir d'autres résistants ou, plus positivement, trouver un moyen pour communiquer avec l'extérieur, établir des contacts avec d'autres prisonniers, partager avec eux sa nourriture ou les nouvelles qu'on a pu recevoir du dehors, rendre de petits services. Plus tard, elle reçoit l'autorisation de travailler sur sa thèse en ethnologie, ce qui lui procure joie et assurance : elle n'est plus l'esclave de son corps emprisonné, elle n'est plus ce qu'on lui fait. Son esprit libéré quitte la geôle détestable pour se retrouver au milieu de ses chers Aurésiens » (Todorov, 2015 : 31). La traducció del text de Todorov és meua.

Els auresians eren el poble antic que Tillion estava analitzant a la seua tesi d'etnologia.

<sup>186</sup> Com explica Claire Andrieu a la seua introducció a *Une opérète à Ravensbrück*, Tillion no volia ser una víctima, sinó una resistent que defugia la jornada de treball ocultant-se on podia perquè es negava a treballar per als nazis, els sabotjava en tot moment. I buscar ser tractada com a *Verfügbar*, era una forma de negar-se a acceptar la maquinària nazi: "El *Verfügbar* mig és a Ravensbrück un pobre aspirant que no ha pogut fer valer cap qualificació o aptitud. És un dels pitjors estatus. Encara menys alimentat, encarregat dels treballs més repulsius o horribles com recollir els cadàvers, el *Verfügbar* busca, en general, escapar a la seua condició de subproletari del camp. Buscar aquesta posició és rebutjar el sistema" (Tillion, 2007 : 17). La traducció del text d'Andrieu és meua.

arribaven a fer-se passar físicament per *Schmuckstück*<sup>187</sup> per evitar ser reclamades per al treball, fet que les exposava a ser seleccionades per a les cambres de gas. Ficaven en perill la seua vida, però a canvi Tillion aprofitava per a analitzar el camp com si fóra una de les societats premodernes que havia après a estudiar en la seua formació com a etnòloga, i gràcies a aquesta capacitat per distanciar-se i l'humor amb què parodiava la seua situació, va canviar la seua pròpia condició i la de les seues companyes de víctimes a observadores. Aquesta nova dimensió de l'existència de les deportades va ser fonamental perquè fugiren de la desesperació del dia a dia fent riure a la resta, rient-se d'elles mateixes i transmetent coneixements sobre el camp que les ajudava a tenir altres mètodes de resistència activa: ajudant les companyes, mantenint-se unides, defugint els colps, compartint les experiències viscudes per les altres per aprendre d'elles, etc.

Un exemple clar de com l'humor està present a l'obra com a forma de distanciament, però també com a font d'informació respecte a qüestions que preocupen especialment a les deportades, el podem veure al tractament que fa de les 'cartes roses' i dels 'transports negres'. Ambdós estan analitzats científicament per Tillion en *Ravensbrück*, l'obra teòrica on fa un estudi abstracte i acurat del camp, recopilant informació i arxius històrics.<sup>188</sup> Les cartes eren quelcom que

---

<sup>187</sup> Aquesta figura és equivalent al que en els camps dels homes es va anomenar 'musulmans' i que físicament es caracteritzaven per tenir la mirada vidriosa i perduda, tindre l'esquena corbada i l'expressió fora de lloc dels humans que estan completament desfets (Tillion, 2015: 160).

<sup>188</sup> En la primera edició d'aquesta obra, que data de 1946, la distància i l'abstracció són les protagonistes, perquè Tillion va declarar sentir-se incapaç de parlar d'ella mateixa i d'allò que l'afectava personalment: "En el primer *Ravensbrück*, allò que més em preocupava no es troba, no em sentia capaç encara de parlar-ne. La meua excusa va ser que volia mostrar el que havia sigut comú a totes, i creia poder fer-ho en termes abstractes.

Ara sé, però, com resta d'obscur un testimoniatge seriós que no aporta explicacions sobre aquell que testimonia, i com estan d'units els nostres pensaments, les nostres accions, els esdeveniments de la nostra vida a aquesta visió del món que cadascú de nosaltres té. Avui tots aquests records m'aixafen encara". « *Dans le premier Ravensbrück, ce qui me concernait le plus profondément ne se trouvait pas, je ne me sentais pas encore capable d'en parler. Mon excuse, c'est que je voulais montrer ce qui avait été le lot de toutes, et que je croyais pouvoir le faire en termes abstraits.*

*Je sais cependant combien reste obscur un témoignage grave qui ne comporte pas d'explications sur celui qui témoigne, et combien sont solidaires nos pensées, nos actions, les événements de notre vie avec cette vision du monde que de tout cela chacun d'entre nous retient. Aujourd'hui encore, ces souvenirs m'écrasent »* (Tillion, 2015 : 24).



podien demanar les dones més majors o les malaltes que per les seues condicions físiques no eixien a treballar a cap *Kommando* exterior i es quedaven al barracó teixint amb llana durant dotze hores al dia. Els deien que aquestes cartes donaven la possibilitat d'anar a un camp de descans, però realment les seleccionaven per als 'transports negres' que les duïen al camp d'extermini de Lublin-Maïdanek. Aquestes dones, però, no sabien quina anava a ser la seua destinació, ni cap presoner ho podia saber segur perquè ningú tornava per informar, i per això els rumors i les preocupacions al respecte estan presents també a l'opereta de Tillion:

LA NATURALISTA: Assenyaem breument algunes de les innombrables contradiccions de l'animal: mut, dèbil i a penes capaç d'arrossegar-se, sols s'utilitza per als treballs durs; perpètuament famolenc, no té res per menjar i, quan se li ofereix una prima de menjar, la rebutja... Perpètuament malalt, mostra signes de pànic davant la idea de ser curat...

EL COR (cantant sobre l'ària de "Madame Sans-Gêne"): Quan simules / i sense terror / pots anomenar-te simulador... / És una cosa, / És una cosa, / És una cosa esperada, / La carta rosa, / La carta rosa, / La carta rosa i el transport negre...

NÉNETTE: Però jo no simule, jo estic realment malalta...

EL COR (*amb una veu cavernosa*): Amb més raó... [...] Vosté sap, senyora general, quanta llet dóna una vaca per dia?

NÉNETTE: Ella no m'ho ha dit. [...]

EL COR: Suficient! Tens dret a una carta rosa i al transport negre...

NÉNETTE: Em té igual... Aniré a un camp model, amb tot el confort, l'aigua, el gas, l'electricitat.

EL COR: Gas sobretot...<sup>189</sup>

---

<sup>189</sup> « LE NATURALISTE : Signalons brièvement quelques-unes des innombrables contradictions de l'animal : faible, débile et pouvant à peine se traîner lui-même, il n'est employé qu'à des travaux de force ; perpétuellement affamé, il n'a rien à se mettre sous la dent et, quand on lui propose une prime de nourriture, il la refuse... perpétuellement malade, il montre des signes d'une crainte panique à l'idée d'être soigné...

LE CHŒUR (*chantant sur l'air de « Madame Sans-Gêne »*) : Quand on simule / Et que sans terreur / On peut se dire simulateur... / Il est une chose, / Il est une chose, / Il est une chose qu'il faut prévoir... / La carte rose, / La carte rose, / La carte rose et le transport noir...

NENETTE : Mais je ne simule pas, je suis réellement malade...

LE CHŒUR (*d'une voix caverneuse*) : Raison de plus... [...] Est-ce que vous savez, madame la générale, combien une vache donne de lait par jour ?

NENETTE : Elle ne me l'a pas dit. [...]

En aquest breu fragment podem observar la tònica general de tota l'obra: estan presents tant les contradiccions del camp com els actes de resistència de les companyes (en aquest cas, negant-se a acceptar primes pel seu treball, per deixar clar que no són treballadores voluntàries), la por de ficar-se malaltes, rebre la carta rosa i que les seleccionen per als transports negres i les mentides dels SS sobre els camps de repòs, els trasllats, etcètera. Tot això entre cançons populars, un cor a l'estil de la literatura clàssica i un humor negre que proporciona la distància necessària per a tractar els assumptes que els afecten personalment com si foren quelcom extern. Tillion crea així una obra teatral dintre de Ravensbrück que, a més de prendre distància, serveix per a articular una comunitat, un grup en què el suport i l'amistat són fonamentals.

Tillion explica a *Ravensbrück* que un dels motius principals que possibilitaren la seua supervivència, a banda de la sort i la voluntat de denunciar els crims del nazisme, va ser la comunitat que va articular, perquè “els fins fils de l'amistat sovint pareixien submergits per la nua brutalitat de l'egoisme, però tot el camp estava invisiblement teixit per ells”.<sup>190</sup> Preocupar-se per les altres, tenir petits grups solidaris, protegir a les més dèbils i fer tot el possible per mantenir-se prop de les companyes, són elements de resistència activa per part de les deportades per sobreviure i reivindicar la seua humanitat, com hem vist als capítols anteriors. El suport i l'ajuda d'aquells que són propers atorga a la deportada una protecció que, encara que pugua semblar ínfima, li impedeix caure en la desesperació de sentir-se sola i abandonada en un sistema concentracionari que cerca la seua humiliació.

Per finalitzar aquesta secció, voldria destacar dues afirmacions que fa Tillion a la seua obra teòrica respecte dels grups solidaris i les relacions interpersonals que s'establien entre les dones als camps de concentració. Explica Tillion que entre les franceses tendien a agrupar-se per qüestions de nacionalitat, més que per motius religiosos o polítics, ja que majoritàriament no estaven

---

LE CHEUR : Ça suffit ! Vous y avez droit à la carte rose et au transport noir...

NENETTE : Ça m'est égal... J'irai dans un camp modèle, avec tout le confort, eau, gaz, électricité.

LE CHEUR : Gaz surtout... » (Tillion, 2015 : 249 ; 2007 : 74-76).

<sup>190</sup> « les fils ténus de l'amitié ont souvent paru submergés sous la brutalité nue de l'égoïsme, mais tout le camp en était invisiblement tissé » (Tillion, 2015: 33).

polititzades (Tillion, 2015: 211), sinó que gran part de les deportades ho eren per patriotisme, com ella mateixa, qui formava part de la Resistència per defensar França de la invasió alemanya, més que per tenir unes arrels polítiques profundes. Aquesta seria una possible explicació de per què la xarxa que hem vist amb Delbo tenia arrels fonamentalment patriòtiques, ja que també ella era francesa i participava de la Resistència.

D'altra banda, Tillion estableix una distinció entre els comportaments interpersonals dels homes i les dones deportats que és interessant esmentar, perquè afirma que les relacions personals entre els homes van ser més rudes i violentes. Es coneixen casos d'assassinats entre deportats polítics i de 'dret comú' en els camps d'homes, mentre que afirma no conèixer cap cas en camps de dones (Tillion, 2015: 207). Açò no nega, però, que també els homes tendien a protegir els més dèbils o més joves, i ocultaven els malalts per salvar-los de les seleccions. A més, Tillion distingeix, d'entre els homes, aquells que són sensibles i sobrevisqueren gràcies a l'ajuda de la resta:

Homes sensibles com el meu amic Louis Martin-Chauffier, o Robert Antelme, o Primo Levi no van sobreviure –sent justos– sinó gràcies a algunes mans esteses. Em sembla que, en els camps de dones, el suport amistós va ser més constant, més sòlid, més equitatiu.<sup>191</sup>

Aquestes afirmacions ens duen a qüestionar-nos si només els homes sensibles sobrevisqueren gràcies al suport de la resta i els vincles interpersonals d'amistat que establiren o si tots ho feren però només ells van ser capaços d'admetre-ho, de fer-ho patent als seus testimoniats. Les consideracions desenvolupades en aquesta tesi recolzen la idea que només alguns homes són capaços d'admetre que van necessitar els altres per a sobreviure, però que eixa necessitat és quelcom comú a tot ésser humà. Aquesta tesi vincula els marcs normatius i els estereotips de gènere que s'estableixen dintre dels marcs amb el reconeixement de la vulnerabilitat comú

---

<sup>191</sup> « Des hommes sensibles comme l'étaient mon ami Louis Martin-Chauffier, ou Robert Antelme, ou Primo Lévi n'ont survécu –de justesse– que grâce à quelques mains tendues. Il me semble que, dans les camps de femmes, l'appui amical fut plus constant, plus solide, plus réparti » (Tillion, 2015 : 213).

a tots els individus i amb el fet que a la societat occidental en què està contextualitzat l'anàlisi, les dones estan més pròximes als valors que permeten reconèixer la necessitat que tenim dels altres i dels afectes per a la nostra vida. En tant que elles són considerades les fundadores de la llar i han après des de menudes el valor de la familiaritat, la proximitat física i afectiva els resulta imprescindible per sentir-se segures en un context violent i deshumanitzador com són els camps de concentració i extermini. Per això les dones tingueren menys problemes per reconèixer la necessitat que tenien de les companyes per sobreviure, per apropar-se afectivament, rearticular els vincles de parentiu com les mares o germanes de camp, i crear vincles profunds que els ajudaren a sobreviure als *Lager* i després de l'alliberament si tingueren la possibilitat de mantenir d'alguna forma aquests vincles.

**5. “Tenia un gran valor per a nosaltres, i aprofitàvem qualsevol oportunitat per submergir-nos en les nostres xerrades” (M. Buber-Neumann)**

En aquest capítol he partit de l'afirmació d'Améry sobre la seua incapacitat per trobar cap company afí per compartir les referències intel·lectuals que l'assaltaven de forma quotidiana al *Lager*, i he mostrat amb els testimoniatges de Levi, Samuel, Rost i Tillion que el fet de tenir amb qui compartir aquestes referències esdevé fonamental per tal que continuen alimentant l'individu que es troba al *Lager*. Tots ells trobaren algú amb qui conversar, ja fóra sobre literatura clàssica en el cas de Levi i Rost, mantenint-se actiu mentalment amb problemes matemàtics en el cas de Samuel o creant una obra humorística per llegir a les companyes a la nit i interpretar-la amb elles, com feia Tillion.

Ja hem vist en el capítol IV que part del temps que compartien Buber-Neumann i Jesenská l'invertien a crear un espai habitable al seu voltant gràcies a les converses sobre estètica, literatura i debatent sobre si la poesia o la prosa serien un millor mitjà de comunicació per donar compte de què estaven vivint als *Lager*:

Brinda a les captives una illa petita i segura en una mar de misèria i desesperació, i permet aferrar-se a un vincle que els presta gran ajuda perquè pot servir-los de llenguatge comú. Tot això tenia un gran valor per a nosaltres, i aprofitàvem qualsevol oportunitat per a submergir-nos en les nostres xerrades (Buber-Neumann, 2002: 277).

Després de l'alliberament, Buber-Neumann va triar la prosa per donar testimoniatge de què havia sigut la seua vida i la de la seua estimada Jesenská, amb qui havia construït el projecte d'escriure una obra conjunta. Tenir un projecte comú i les converses que mantingueren al respecte, les feia sentir-se més enllà de la fam, la por i el fred que les envoltava, de les circumstàncies concretes en què es trobaven, i crear així un espai en què un futur comú era possible. Aquesta experiència amb la literatura i les converses que creen un vincle profund entre ambdues deportades és molt propera a la de Rost i Rheinhardt, que també tenien un projecte literari que no pogueren dur a terme conjuntament.

Per concloure, voldria remarcar el fet que he restringit el camp d'anàlisi a les referències poètiques i intel·lectuals literàries, però que aquesta anàlisi podria eixamplar-se molt més si estudiem allò que T. Todorov ha anomenat 'activitat de l'esperit' en la seua obra titulada *Face à l'extrême*, pel fet que inclou tot allò que pretén cercar la veritat i la bellesa. Per a Todorov, l'activitat de l'esperit és una virtut quotidiana que es dirigeix a uns 'ells', de la mateixa manera que hem vist al capítol IV que la virtut quotidiana de la cura es dirigeix a un 'tu' particular proper a l'agent. Dintre de les activitats que inclou Todorov es troben també la música, la pintura, el dibuix. Totes aquestes activitats espirituals estaven presents al camp i formen part tant del testimoniatge dels supervivents com dels diferents estudis sobre els *Lager*.

Per exemple, a l'àmbit de la pintura podríem destacar l'obra gràfica de Helen Ernst i l'obra de la pintora alemanya d'origen jueu Charlotte Salomon, qui va morir amb només vint-i-sis anys a Auschwitz. David Foenkinos va escriure un interessant estudi sobre ella i la seua obra: *Charlotte*. Pel que fa a la música, s'ha estudiat l'ambigüitat del seu significat als camps: les partitures que es van compondre als *Lager*, les que obligaven a interpretar a les orquestres dels camps per

acompanyar els deportats en la seua marxa cap a la feina i quan tornaven, les obres musicals que estaven prohibides, les experiències d'aquests músics obligats a participar a les orquestres i les hores d'assajos baix el terror, però també els privilegis que tenien respecte de la resta de presoners. D'altra banda, la música era present a les cançons que compartien els deportats en els barracons els diumenges, els concerts improvisats, els cors que rememoraven cançons de la seua infància i la seua pàtria, i feien sentir a les presoneres més unides. Les memòries de Fania Fénelon (*Das Mädchenorchester in Auschwitz*) són un reconegut exemple, tot i que molt polèmic, de l'ambivalència de la música als camps, fet que coneixia de prop, ja que va formar part de l'orquestra de dones d'Auschwitz durant tot el temps que va estar confinada a Birkenau.

## VII. CONCLUSIÓ. VIURE DESPRÉS

En aquest darrer capítol, reflexionaré sobre les condicions de vida de qui sobreviu a unes experiències del dany com les que hem estudiat: tortura, exili, expulsió de la pàtria i la llengua materna, camps de concentració i extermini. El meu propòsit fonamental és rebutjar, amb Levi, la imatge estereotipada de la calma després de la tempesta, perquè aquesta és una imatge consoladora o reconfortant, però no dóna compte de l'experiència dels supervivents:

En la major part dels casos, l'hora de l'alliberament no va ser alegre ni despreocupada: va sonar, gairebé sempre, sobre un fons tràgic de destrucció, matança i sofriment. En aquell moment, en què sentíem que tornàvem a ser homes, és a dir, responsables, també tornaven les penes dels homes: la pena de la família dispersada o perduda; del dolor universal entorn de nosaltres; de la pròpia extenuació, que apareixia com a incurable, definitiva; de la vida que calia començar de bell nou enmig de la runa, sovint sols (Levi, 2011: 440).<sup>192</sup>

Quan recuperaren la consciència després de l'alliberament, molts supervivents no sabien com tornar a viure, com reincorporar-se al dia a dia, ja que havien de fer com si no estiguera present la muntanya de cadàvers que els separa de la resta, com diu Mado (Delbo, 2013, 3: 69). Prendre consciència de què han viscut i fer-se càrrec de nou de la responsabilitat de tornar al món civil no va ser gens senzill per als qui van sobreviure, i menys al context a què tornaren. Com hem vist amb Loidan-Ivens i

---

<sup>192</sup> “Nella maggior parte dei casi, l'ora della liberazione non è stata lieta né spensierata: scoccava per lo più su uno sfondo tragico di distruzione, strage e sofferenza. In quel momento, in cui ci si sentiva ridiventare uomini, cioè responsabili, ritornavano le pene degli uomini: la pena della famiglia dispersa o perduta; del dolore universale intorno a sé; della propria estenuazione, che appariva non più medicabile, definitiva; della vita da ricominciare in mezzo alle macerie, spesso da soli” (Levi, 1991: 51).

Klüger, per citar dues veus dintre de la polifonia que podria donar compte d'aquest fet, la incomprensió per part d'aquells que no havien sigut deportats va ser radical. La societat en què vivien no volia saber ni escoltar els supervivents, els impel·lien a oblidar i passar pàgina, com hem vist que li encoratjava a fer la seua tia a Klüger (2009: 313). Per la seua banda, l'oncle de Loridan-Ivens (2014: 31) li recomana només ser repatriada que es mantinga callada perquè ell havia tornat d'Auschwitz i, en contar el que havia viscut, van voler internar-lo a un sanatori. Ella es va adonar ràpidament que tenia raó. Quan va intentar parlar amb sa mare per fer-la comprendre per què tenia comportaments estranys com dormir estesa a terra o menjar desesperadament, ella li va demanar que no pensara més en això, que ho oblidara. És així com Loridan-Ivens es va sentir presonera d'ella mateixa durant molt de temps (2008: 139-140) i va arribar a pensar que l'únic retrobament possible era amb el seu pare, amb aquell que havia viscut el mateix que ella i la podria comprendre.

Així es van sentir gran part dels deportats quan van ser alliberats. Els havien separat d'aquells amb qui havien compartit experiències radicals de dany, d'aquells amb qui havien viscut el màxim amor i horror, els màxims afectes i menyspreus, com diu Antelme,<sup>193</sup> d'aquells amb qui podrien haver compartit els records que tenien. Cadascú, però, va ser repatriat al seu lloc d'origen, de manera que l'esquinçament d'aquesta separació va ser molt dolorós per a alguns supervivents. Tan dolorós que, fins i tot, arribaren a afirmar, com Loridan-Ivens, que hauria preferit quedar-se amb les òrfenes del sanatori, encara juntes, puix que considerava les seues companyes com la seua vertadera família (2014: 39). Aquest dany profund de la separació, però, no va ser tingut en compte pels qui organitzaren la repatriació després de l'alliberament. No es van fer càrrec del que significava esta separació per als qui havien passat per una situació límit com són els camps i havien

---

<sup>193</sup> “És ací que hom haurà conegut les estimes més profundes i els menyspreus més definitius, l'amor de l'home i el seu horror en una certesa més total que mai en cap altre lloc”. La traducció del text d'Antelme és meua: « *C'est ici qu'on aura connu les estimes les plus entières et les mépris les plus définitifs, l'amour de l'homme et l'horreur de lui dans une certitude plus totale que jamais ailleurs* » (Antelme, 1957: 202).



sobreviscut, en la majoria dels casos, gràcies a unes mans esteses; mans de les que ara se'ls estava separant forçosament.

La incomprensió per part de la societat junt amb la presa de consciència de tot el que havien hagut de viure als camps i el fet d'haver de reprendre la quotidianitat,<sup>194</sup> com si la pila de cadàvers de la que parla Mado no haguera quedat enrere, du a alguns supervivents a qüestionar-se si de fet era possible tornar realment dels camps. Mentre que Loridan-Ivens afirma no saber si ha tornat perquè Auschwitz és sempre present a la seua vida (2008: 223), Semprún escriu al seu primer testimoniatge que, tal vegada, aquell és un viatge del qual mai no es pot tornar (1963: 35). Aquest qüestionament sobre la possibilitat real de tornar s'imbrica fins a tal punt amb la dificultat de tornar d'un lloc que per a la resta és incompreensible, inimaginable,<sup>195</sup> que alguns supervivents acaben preguntant-se si

---

<sup>194</sup> Tal com expressa Poupette, ningú s'havia plantejat seriosament què anava a implicar el retorn: "Que hem necessitat una voluntat sobrehumana per resistir i tornar, és quelcom que tothom comprén. Però ningú té idea de la voluntat que ens ha calgut per a tornar a viure. Tot el temps que vam estar allà teníem només un objectiu: tornar. Tornar, no véiem més enllà. Tornar, després tot seria fàcil. Què eren les dificultats de la vida comparades amb el que havíem suportat i superat? És amb això amb què ens vam equivocar. És això el que ens va prendre desprevingudes. Es van plantejar tots els problemes de la vida: treballar, allotjar-se, fer-se un lloc. Tornar no ho havia resolt tot. Calia ficar-se mans a l'obra amb les forces minorades, una salut alterada, una voluntat minada. Del coratge que ens va caldre en aquell moment, ningú no se'n va adonar". « *Qu'il nous ait fallu une volonté surhumaine pour tenir et revenir, cela tout le monde le comprend. Mais la volonté qu'il nous a fallu au retour pour revivre, personne n'en a idée. Tout le temps que nous étions là-bas, nous étions tendues vers le but, un seul but : rentrer. Rentrer, nous ne voyions pas au-delà. Rentrer, après tout serait facile. Qu'étaient les difficultés de la vie auprès de ce que nous avons enduré et surmonté ? Et c'est bien là que nous nous trompons. Et c'est là que nous avons été prises au dépourvu. Tous les problèmes de la vie se posaient : travailler, se loger, se faire sa place. Rentrer n'avait pas tout résolu. Il fallait s'y attaquer avec des forces diminuées, une santé altérée, une volonté entamée. Le courage qu'il nous a fallu à ce moment-là, personne ne s'en rend compte » (Delbo, 2013, 3: 164-165).*

<sup>195</sup> Delbo va escriure un poema sobre la dificultat de tornar que és il·luminador de com se senten aquells que tornen d'una situació límit inimaginable per a la resta, com són els camps o la guerra: "Es torne de la guerra o d'un altre lloc / quan és d'un lloc / inimaginable per a la resta / que difícil és tornar. / Es torne de la guerra o d'un altre lloc / quan és d'un lloc / que no és enlloc / que difícil és tornar / tot ha esdevingut estrany / en casa / mentre que estaves en l'altre lloc. / Es torne de la guerra o d'un altre lloc / quan és d'un lloc / on s'ha parlat amb la mort / que difícil és tornar / i parlar de nou amb els vius. / Es torne de la guerra o d'un altre lloc / quan tornes d'allí / i has d'aprendre de nou / que difícil és tornar / quan has mirat a la mort / a pupil·les nues / que difícil és aprendre de nou / a mirar els vius / a pupil·les opaques". « *Qu'on revienne de guerre ou d'ailleurs / quand c'est d'un ailleurs / aux autres inimaginable / c'est difficile de revenir. / Qu'on revienne de guerre ou d'ailleurs*

van fer bé de tornar dels camps. El primer llibre de la trilogia de Delbo acaba amb l’afirmació “cap de nosaltres deuria haver tornat”.<sup>196</sup> Això mateix li respon Marie, la cunyada de Loridan-Ivens que també era supervivent dels *Lager*, quan ella li pregunta si havien fet bé de tornar-hi. Loridan-Ivens, però, no és tan taxativa en la resposta, no està segura, i prefereix deixar un raig d’esperança:

No vaig poder donar-li la raó ni llevar-se-la, només vaig dir: «No estic lluny de pensar com tu». Però, si just abans que arribe el meu torn d’anar-me’n, em fan a mi aquesta pregunta, espere saber dir que sí, que va pagar la pena.<sup>197</sup>

Com estem veient, la ferida que provocaren els camps en els supervivents és profunda i indeleble, no és de les que cicatritzen amb el temps. El passat no es pot esborrar, per més que s’intente: és impossible (Delbo, 2013, 3: 252). És per això que sobreviure, seguir vivint, no necessàriament s’ha de considerar com un final feliç (Klüger, 2009: 136). Haver sobreviscut no és un bé per si mateix, sinó la condició de possibilitat de la resta de béns. La supervivència té un caràcter ambivalent, tal com explica Julián Marrades al seu text “Supervivencia física e integridad moral” (2006). D’una banda, la lluita per la supervivència era una forma de resistir-se a ser destruït o rebaixat a la mera animalitat que volien imposar els victimaris, i per això continuar endavant tenia un significat moral, com hem vist: era una manera d’afirmar la vida com digna de ser viscuda, enfront de la violència que tractava d’aniquilar-la físicament i moral. Però, en tant que resistir-se a la destrucció només va ser possible en aquelles circumstàncies extremes per haver postergat de vegades valors que es consideren valuosos, com la solidaritat i el suport als companys de sofriment, els supervivents s’adonen que han pagat per la seua

---

*/ quand c’est d’un ailleurs / qui n’est nulle part / c’est difficile de revenir / tout est devenu étranger / dans la maison / pendant qu’on était dans l’ailleurs. / Qu’on revienne de guerre ou d’ailleurs / quand c’est d’un ailleurs / où l’on a parlé avec la mort / c’est difficile de revenir / et de reparler aux vivants. / Qu’on revienne de guerre ou d’ailleurs / quand on revient de là-bas / et qu’il faut réapprendre / c’est difficile de revenir / quand on a regardé la mort / à prune nue / c’est difficile de réapprendre / à regarder les vivants / aux prunelles opaques » (Delbo, 2013, 3 : 51-52).*

<sup>196</sup> « Aucun de nous n’aurait dû revenir » (Delbo, 2013, 1 : 206).

<sup>197</sup> « Je n’ai pas pu lui donner tort ou raison, j’ai juste dit : « Je ne suis pas loin de penser comme toi ». Mais j’espère que si la question m’est posée à mon tour juste avant que je m’en aille, je saurai dire oui, ça valait le coup » (Loridan-Ivens, 2014 : 101-102).

vida un preu molt alt: el preu d'haver sigut envilits, embrutits, obligats a actuar de maneres que mai abans haurien imaginat. Veiem així l'ambivalència de sobreviure: d'una banda és un valor, perquè afirma la vida, i de l'altra és un disvalor perquè afirma la vida nua, sense atributs i sense certs béns que la fan vertaderament valuosa.

Eixir viu no és el mateix que eixir sencer, i la integritat moral dels deportats es va veure trastocada dintre del camp. Es van veure obligats a fallar en el plànol moral. En el cas de Levi, aquest reconeixement d'haver fallat respecte dels seus valors morals anteriors, valors que es veu impel·lit a recuperar amb l'alliberament, es va traduir en la vergonya que el va acompanyar fins al final de la seua vida. A la vergonya del record d'haver estat envilits, d'haver viscut a un nivell merament animal, reduïts al moment present, menjant desesperadament, com bèsties, fent les seues necessitats on podien; se li afegeix la vergonya d'haver-se vist obligat a participar en la maquinària dels camps de concentració, de no haver-se oposat frontalment al sistema en què es trobava immers i haver-se deixat absorbir. Des d'una perspectiva de segona persona, ningú estaria justificat per acusar-lo de quelcom semblant, pel fet que les circumstàncies de la vida als camps no fan raonable una exigència d'aquest tipus, però Levi no pot deixar de sentir la vergonya com un corcó que el rosega per dins constantment, especialment per haver fallat en el plànol de la solidaritat humana:

La presència al teu costat d'un company més dèbil, o més desproveït, o més vell, o massa jove, que t'obsessiona amb les seves demandes d'ajuda, o amb el simple fet de «ser-hi», que ja és en si mateix un prec, és una constant de la vida al Lager. La demanda de solidaritat, d'una paraula humana, d'un consell, fins i tot només de ser escoltat, era permanent i universal, però se satisfieia rarament. Faltava temps, espai, privacitat, paciència, força; la majoria de vegades, aquell a qui s'adreçava la demanda es trobava al seu torn en estat de necessitat (Levi, 2011: 446).<sup>198</sup>

---

<sup>198</sup> “La presenza al tuo fianco di un compagno più debole, o più sprovveduto, o più vecchio, o troppo giovane, che ti ossessiona con le sue richieste d'aiuto, o col suo semplice «esserci» che già di per sé è una preghiera, è una costante della vita in Lager. La richiesta di solidarietà, di una parola umana, di un consiglio, anche solo di un ascolto, era permanente ed universale, ma veniva soddisfatta di

La vergonya que sent Levi per haver fallat en el plànol de la solidaritat té a veure amb el concepte de ‘nosisme’ que proposa. Amb aquest tracta de donar compte de l’altra cara de la moneda de les relacions interpersonals que hem estat veient als capítols IV i V, pel fet que les xarxes de suport, la rearticulació dels vincles de parentiu i els estrets vincles d’amistat que es crearen als *Lager* tenen molta força, són molt profunds, però només inclouen certs individus. Poden ser més o menys àmplis, però com tot marc de reconeixement possible, es formen a partir de l’exclusió d’altres individus. Com hem vist, la rearticulació de l’amistat que es dóna entre qui es troba en els límits del marc normatiu imperant és, de vegades, més autèntica, poderosa i profunda, però es basa en certa forma en la seua exclusivitat, com expliciten Buber-Neumann i Jesenská: quan el vincle és tan fort i profund, no pareix deixar espai per ningú més. Això no implica que es perjudique intencionadament a la resta. De fet, ambdues deportades ajudaren de formes molt variades a les companyes, però sí que queden excloses d’aquest vincle profund.

L’exclusió de certs individus és també present a les xarxes de suport, especialment a les que tenen un origen polític. Les xarxes polítiques, com hem analitzat al capítol V, tenen un marc normatiu fort, de manera que l’exclusió d’aquells que no s’atenen a les normes reguladores del marc es dóna per suposada. És per això que formar part de l’organització comunista clandestina dintre d’alguns camps com Mathausen, Dachau o Buchenwald venia acompanyada de certs privilegis: eren reconeguts directament com a subjectes per la resta de companys i obtenien millors posicions en la jerarquia interna del camp. A aquesta limitació de la solidaritat és al que Levi ha anomenat ‘nosisme’ i, tot i que sembla raonable que així siga, o més bé quasi inevitable, no deixa de turmentar alguns supervivents que, en recuperar la consciència moral amb l’alliberament o poc temps després, no poden deixar de veure que fallaren en un plànol especialment rellevant per a la seua identitat.

La vergonya del supervivent, tal com l’anomena Levi, o el dolor de recordar, fan palés que tot i haver sobreviscut al *Lager*, aquesta experiència radicalment

---

rado. Mancava il tempo, lo spazio, la privatezza, la pazienza, la forza; per lo piú, colui a cui la richiesta veniva rivolta si trovava a sua volta in stato di bisogno, di credito” (Levi, 1991: 57).

tràgica va produir en la seua ànima ferides tan profundes que, pot ser, mai no puguen ser curades. Per comprendre Auschwitz, doncs, hem d'atendre a la capacitat de ferir un ésser humà de manera que integrar les vivències de tota la seua vida resulte veritablement difícil, per no dir impossible. La fractura que s'estableix entre l'experiència als *Lager* i el món del qual van ser exiliats forçosament i al que retornen esdevé un abisme. I aquest abisme disloca la seua identitat personal quan prenen consciència del fet que han hagut de renunciar a alguns elements centrals de la seua identitat prèvia per poder sobreviure. Com diu Semprún:

La certesa que no s'havia produït realment un retorn, que realment no havia tornat, que una part de mi, essencial, no tornaria mai, aquesta certesa s'apoderava de vegades de mi, trastocant la meua relació amb el món, amb la meua pròpia vida.<sup>199</sup>

Tots i cadascun dels supervivents que han donat testimoniatge de què van viure als camps de concentració donen compte de l'abisme que s'instal·la entre la seua identitat prèvia i la d'aquell que ha hagut de passar per aquesta experiència radicalment tràgica. Hem vist, però, que l'abisme pot ser més o menys definitiu depenent de si el deportat és capaç d'establir algun vincle amb les seues arrels, amb la seua identitat prèvia, tot i trobar-se submergit dintre la quotidianitat del camp:

Allí teníem tot el nostre passat, tots els nostres records, fins i tot els records llunyans que venien dels nostres pares; ens van armar amb el nostre passat per protegir-nos, l'hem aixecat entre l'horror i nosaltres per mantenir-nos senceres, per guardar el nostre jo autèntic, el nostre ésser. Extréiem en el nostre passat, en la nostra infantesa, en què havíem format la nostra personalitat, el nostre caràcter, els nostres gustos, les nostres idees, per reconèixer-nos en nosaltres mateixes, per guardar-nos, per no deixar-nos reduir, per no deixar-nos aniquilar. Ens vam aferrar a nosaltres mateixes. Cadascuna ha contat la seua vida milers i milers de vegades, ha ressuscitat la seua infantesa, el temps de la llibertat i de la felicitat per assegurar-se que l'havia viscut,

---

<sup>199</sup> « La certitude qu'il n'y avait pas vraiment eu de retour, que je n'en étais pas vraiment revenu, qu'une part de moi, essentielle, ne reviendrait jamais, cette certitude m'habitait parfois, renversant mon rapport au monde, à ma propre vie » (Semprún, 1996 : 154).

que havia estat bé el que contava. El nostre passat ens ha estat salvaguarda i assossec.<sup>200</sup>

Tot i que he donat algunes pinzellades al respecte en capítols anteriors, és al capítol VI on hem vist de manera més explícita aquesta possibilitat que la dislocació siga menys profunda. Per exemple, quan Levi recorda la *Divina Commedia* per recitar-la a Samuel, el que està fent és mantenir els vincles amb la seua llengua materna, la seua formació i la seua cultura, a més de reivindicar davant del seu company i amic que ambdós són éssers humans i com a tal han de comportar-se tot i les condicions que els envolten, cercant la saviesa i la ciència. També l'observació d'Auschwitz com si fóra un problema científic va ajudar Levi a establir vincles amb la seua identitat, de la mateixa manera que una lectura etnogràfica de Ravensbrück va ajudar Tillion a vincular-se amb el seu passat i a comprendre millor ella i les seues companyes què estaven vivint. Un últim exemple d'açò el podem veure amb Rost, qui va poder mantenir una part molt important de la seua identitat gràcies a la literatura clàssica alemanya i a les converses que podia tenir al respecte amb els companys de Dachau que també estaven interessats a mantenir activa la seua ment.

Com hem vist al capítol II, cada individu va viure d'una forma diferent l'experiència del dany a què es va veure sotmés, però tots reconeixen la necessitat que tenim dels altres per fer del món un espai habitable, per poder sentir-nos com a casa al món. L'actitud dels qui conviuen amb la víctima serà essencial perquè aquesta pugua reconciliar-se amb el món. És per això que he defensat al capítol III que el supòsit fonamental de la confiança en el món és l'expectativa d'ajuda, pel fet que és aquesta la que permet que continue havent una possibilitat, per més petita

---

<sup>200</sup> « Là-bas, nous avons tout notre passé, tous nos souvenirs, même des souvenirs lointains qui venaient de nos parents, nous nous sommes armées de notre passé pour nous protéger, nous l'avons dressé entre l'horreur et nous pour nous garder entières, pour garder notre moi véritable, notre être. Nous puisions dans notre passé, dans notre enfance, dans ce qui avait formé notre personnalité, notre caractère, nos goûts, nos idées, pour nous reconnaître en nous-mêmes, pour nous garder, pour ne pas nous laisser entamer, pour ne pas nous laisser anéantir. Nous nous sommes cramponnées à nous-mêmes. Chacun a raconté sa vie mille et mille fois, a ressuscité son enfance, le temps de la liberté et du bonheur pour s'assurer qu'il l'avait vécu, qu'il avait bien été celui qu'il racontait. Notre passé nous a été sauvegarde et assurance » (Delbo, 2013, 3: 56-57).

que siga, per continuar veient el món com un espai habitable. Així podem afirmar que la confiança té graus, no és una qüestió de tot o res, d'igual manera que els espais que la víctima pot veure com habitables poden ser més o menys grans, però el fonamental és que continuen existint, que continue havent-hi un espai al qual recórrer quan la resta nega el valor de la pròpia vida.

La profunditat de la ferida que l'experiència del dany va provocar en els supervivents és ben palesa en els sofriments que marcaren per sempre les seues vides. Aquestes són ferides més o menys profundes depenent de l'individu i de com es relacionaren amb aquesta experiència. La confiança en el món té graus, i aquesta és una de les tres tesis fonamentals que he defensat al llarg d'aquest text: contràriament al que diu Améry, no es perd necessàriament com a conseqüència de la tortura, sinó que depén de les diferents experiències del dany que van haver de sofrir, de com es van poder relacionar amb la seua identitat anterior, amb les seues arrels, de si van ser capaços de crear forts vincles d'amistat, de participar de xarxes de suport o de rearticular vincles tan íntims com són els de parentiu, i de si va trobar amb qui compartir les seues inquietuds espirituals.

La segona de les tesis que han guiat aquesta investigació es metodològica i destaca el fet que atendre a una pluralitat de veus i estils narratius no sols respon a una actitud ètica de respecte a les víctimes, sinó que també té una virtut epistèmica: donar veu a diferents víctimes que donen compte d'aspectes recurrents als seus testimoniatges reforça el pes conjunt d'aquestes en l'opinió pública pel pes normatiu que tenen les seues experiències comunes.

És així com podem afirmar, després de fer atenció a les diferents veus del testimoniatge que hem anat escoltant al llarg d'aquest text, que es tracta de ferides que no es curen amb el temps, sinó que el que hom pot fer és assumir que la vida ha quedat danyada per sempre i aprendre a viure amb el dany. Per a això, és fonamental evitar l'autoengany de creure que pot haver-hi un final feliç, la qual cosa pressuposa una visió redemptora del món i una exigència que, si es torna autoexigència de superació, pot resultar profundament dolorosa per a la víctima.<sup>201</sup>

---

<sup>201</sup> Les exigències de superació del dany per part de persones properes als supervivents han portat a alguns d'ells a cometre intents de suïcidi perquè arribaren a creure que eren culpables per no voler

Prendre consciència de la danyabilitat de l'individu i de la *precariousness* que ens constitueix en tant que éssers humans interdependents és un pas decisiu per afrontar una vida danyada per sempre, una vida per a la qual un final feliç no és possible, però que fa per trobar un espai que siga almenys habitable, on pugui mantenir una certa expectativa d'ajuda.

La capacitat de prendre consciència de la *precariousness* comuna a tots els individus i de crear espais habitables, com hem vist a la introducció, és més propera a l'ideal regulador femení, dintre del marc normatiu de referència en què ens trobem immersos. Aquesta és la tercera de les tesis que he volgut destacar en aquesta investigació, perquè en el context en què Auschwitz es va donar com un esdeveniment que canviaria la història de l'ésser humà, la societat heteronormativa i patriarcal assignava els valors de cura, suport mutu i ajuda a l'estereotip de gènere femení, de manera que el reconeixement de la *precariousness* és més propera a les dones i permet la creació de modes d'acció diferents dels que duen a terme els homes. Entre aquests modes d'acció destaca la capacitat d'establir relacions interpersonals que eren essencials per tal de sobreviure, físicament i com a subjecte. És per això que la quotidianitat al camp d'homes i dones va ser molt distinta, i aquesta diferència és palesa també als seus testimoniatges. Les supervivents donen especial rellevància als vincles que crearen al camp, a la protecció que els brindaven, a la cura, el suport mutu i com aquest era generador d'esperança; donen testimoni del vincle social com un mètode poderós de resistència perquè compregueren la dimensió activa de la vulnerabilitat com a generadora de la capacitat d'agència.

Ara bé, aquesta capacitat per crear forts vincles va possibilitar una millor reincorporació a la vida quotidiana després de l'alliberament? Sembla que, tot i el dany que va implicar la separació física de la repatriació, haver establert vincles forts en situacions límit va fer possible una millor reincorporació a la vida posterior. Fonamentalment perquè aquests vincles interpersonals van ajudar a la víctima del dany a continuar confiant en l'expectativa d'ajuda, element essencial de la

---

superar el que havien viscut i oblidar-ho. Un exemple clar d'açò són els dos intents de suïcidi de Loidan-Ivens arran dels quals la van internar a un sanatori.



confiança en el món. Sentir-se part d'un nosaltres permet reconèixer la vida com valuosa i digna de ser viscuda, de manera que l'individu sent que paga la pena continuar reivindicant la seua humanitat, lluitar contra la deshumanització i despersonalització que busquen els victimaris. En un context límit com són els sistemes concentracionaris, la interpel·lació de la mirada de l'altre és molt més forta. Quan tot al teu voltant està creat per deshumanitzar-te, la cerca de l'altre, del gest amistós, d'una mirada compassiva, es torna pràcticament un imperatiu per al deportat. I és per això que, si troba aquesta mirada, sempre podrà retornar a ella com un espai de *bonheur*, com un espai habitable en què sentir-se com a casa al món.

## **CONCLUSIONS: LIVING AFTERWARDS**

When they regained consciousness after the liberation, many survivors did not know how to return to life, how to reincorporate themselves into the everyday, given they had to do so as if the piles of corpses that separated them from others were not there, as Mado says (Delbo, 2013, 3: 69). Being conscious of what they had lived through and once again taking responsibility for returning to the civilian world was not simple for those who had survived, and less so in the context to which they returned. The incomprehension of those who had not been deported was radical: they didn't want to know about or listen to the survivors, they were impelled to forget and turn the page.

This is how a large number of the deportees felt when they were liberated. They had been separated from those with whom they had shared extreme experiences of harm, from those with whom they could have shared their memories. Each was repatriated to their place of origin, so the anguish of this separation was very painful. Society's incomprehension, together with the realisation of all they had had to live through in the camps and then having to resume everyday life, led some survivors to question if it were in fact possible to really come back from the camps. This questioning of the real possibility of return became so interwoven with the difficulty of coming back from a place that is incomprehensible, unimaginable for others, that some survivors ended up wondering if they had done well in returning.

The wound the camps produced in the survivors is deep and indelible. The past cannot be erased, for all you try: it is impossible (Delbo, 2013, 3: 252). For this reason, surviving, continuing to live, is not necessarily to be considered a happy ending (Klüger, 2009: 136). To have survived is not good in itself, but rather the

condition for other good to be possible. Survival has an ambivalent character (Marrades, 2006). On the one hand, the fight for survival was a way of resisting being destroyed or reduced to a mere animal and therefore to continue going had a moral significance: it was a way of affirming life as worth living when faced with the violence that attempted to destroy it both physically and morally. However, insofar as resisting destruction was only possible in those extreme conditions by having sometimes put to one side values they considered valuable, such as solidarity and the support of their colleagues, the survivors realised they had paid a very high price for their lives: the price of having been degraded, brutalised, made to act in ways they could never have imagined beforehand.

To emerge alive is not the same as emerging intact and the deportee's moral integrity was compromised in the camp. They were forced to fail on the moral level. In Levi's case this recognition of having failed with respect to his previous moral values was translated into the shame that accompanied him to the end of his life. To the shame at the memory of having been debased is added the shame of having been made to participate in the mechanism of the concentration camps, of not having frontally opposed the system in which they found themselves immersed and allowed themselves to be absorbed. From a second person perspective, no-one would be justified in accusing him of something like that, because the circumstances of life in the camps does not make a demand of this kind reasonable, but Levi could not stop feeling the shame like a worm constantly eating him from inside, especially for having failed at the level of human solidarity (Levi, 2011: 446).

This shame felt by Levi has to do with the concept of "nosismo" he proposes. With this, he aims to give an account of the other side of the story regarding the interpersonal relationships we looked at in chapters IV and V, due to the fact that the support networks, the rearticulation of the familial ties and the tight bonds of friendship created in the *Lagers* are very strong, very deep, but only include certain individuals. They can be more or less wide, but, like any possible framework for recognition, they are formed on the basis of excluding other individuals. As we have seen, the rearticulation of the friendship that occurs between those at the extremes

of the dominant normative framework is, at times, the more authentic, powerful and deep, but it is based on a certain kind of exclusivity, as detailed by Buber-Neumann and Jesenská: when the bond is so strong and deep, it doesn't seem to leave room for anyone else. This does not mean that it is intentionally prejudicial to others, but they are excluded from this bond.

The exclusion of certain individuals can also be found in the support networks, especially those of political origin. Political networks, as we analysed in chapter V, have a strong normative framework, thus the exclusion of those who do not comply with the regulatory norms of the framework is taken for granted. This is why being part of the clandestine communist organisation within some camps such as Mathausen, Dachau or Buchenwald came with certain privileges: they were directly recognised as subjects by other companions and obtained better positions in the internal camp hierarchy.

Survivor shame, as Levi calls it, or the pain of remembering, make it obvious that, in spite of having survived the *Lager*, this radically tragic experience produced wounds in the soul that went so deep that maybe they could never be healed. To understand Auschwitz, we have to address the possibility of harming a human being in such a way that integrating the experiences of their whole life becomes truly hard, not to say impossible. The fracture established between the experience of the *Lager* and the world from which they were forced into exile and to which they return is an abyss. And this abyss displaces their personal identity when they become aware that they have had to renounce certain central elements of their previous identity in order to survive. That said, we have seen that this abyss can be more or less definitive, depending on if the deportee is capable of establishing some link with their roots, with their previous identity, in spite of being submerged in the everyday life of the camp. It was in chapter VI that we explicitly saw the possibility that this displacement could be less deep, by remembering the mother tongue and background with a colleague, sharing what we understand of the facts thanks to an education previously received and by keeping the mind active.

The wounds that such experiences of harm caused in the survivors go more or less deep depending on the individual and on how they relate to this experience.

As we saw in chapter II, each individual lived through the experience of harm they were subjected to differently, but all of them recognised the need we have for others to make the world a habitable space, to be able to feel ourselves at home in the world. This is why the attitude of those who shared life with the victim in the *Lager* and after liberation is essential for the victim to be able to reconcile themselves with the world. For this reason, in chapter III, I defended that the fundamental element of trust in the world is the expectation of help, as that this is what allows a chance to remain, however small, to continue to see the world as a habitable space. Thus we may state that trust has degrees, that it is not a question of all or nothing, in the same way that the spaces the victim may see as habitable can be larger or smaller, but the essential thing is that they still exist, that there is still a space to fall back on when everything else denies the value of life itself.

Trust in the world has degrees and this is one of the three fundamental theses I have defended throughout this work: contrary to what Améry says, it is not lost as a necessary consequence of torture, but depends on the different experiences of harm they had to suffer, on how they could relate to their previous identity, on their roots, on if they were capable of creating strong bonds of friendship, of participating in support networks or on rearticulating ties as intimate as those of kinship and on if they found someone with whom to share their spiritual concerns.

The second of the theses that have guided this research is methodological and highlights the fact that to listen to a plurality of voices and narrative styles does not only respond to an ethical attitude of respect for the victims, but also has an epistemic virtue: giving voice to different victims who recount recurring aspects in their testimony reinforces the combined weight of these voices in the public opinion due to the normative weight of their common experience.

This is how we can state, after paying attention to the different voices of the testimony we have heard throughout this work, that it is a question of wounds that do not heal with time; that the only thing that can be done is to accept that life has been left damaged forever and learn to live with the damage. It is essential to avoid the self-deception of believing that there can be a happy ending, which presupposes a redemptive view of the world and a demand which, if it becomes a self-demand to

overcome, can be deeply painful for the victim. Becoming aware of the injurability of the individual and of the precariousness that makes us interdependent human beings is a decisive step in dealing with a damaged life, a life where a happy ending is not possible, but that fights to find a space that is at least habitable, where it can hold some expectation of help.

As we saw in the introduction, the ability to become aware of the precariousness common to all people and to create habitable spaces is, within the normative reference framework in which we find ourselves immersed, closest to the governing ideal of the female. This is the third thesis I wished to highlight in this research, as, in the context in which Auschwitz became an event that would change the history of humans, the heteronormative and patriarchal society assigned the values of caring, mutual support and help to the female stereotype, so that the recognition of precariousness is closer to women and allows for the creation of different modes of action than those of men. Among these modes of action, the ability to establish interpersonal relationships that are essential for survival, both physically and as subject, stands out. This is why everyday life was very different in the men's camp and the women's, and this difference comes out clearly in their testimonies. The female survivors give special relevance to the bonds they created in the camp, the protection they offered, the care, the mutual support, and how this was the source of hope; they testify to the social bond as a powerful method of resistance because they understood the active dimension of vulnerability as a source for the capacity of agency.

However, does this capacity to create strong bonds enable a better reintegration into everyday life after the liberation? It would seem that, in spite of the harm that the physical separation of repatriation involved, having established strong bonds in extreme situations did make a better reintegration into life afterwards possible. This was principally because these interpersonal bonds helped the victim of the damage to continue being confident in the expectation of help, an essential element in being confident in the world. To feel part of an us allows recognition of life as valuable and worth living, such that the individual feels it worthwhile to keep vindicating their humanity and to fight against the

dehumanisation and depersonalisation that their aggressors seek. In an extreme context such as the system of concentration camps, the interpellation of the other's viewpoint is much stronger. When all around is created to dehumanise you, the search for the other, for the friendly gesture, a compassionate look becomes practically an imperative for the deportee. This is why, if they find that look, they can always return to it as a place of *bonheur*, a habitable space where they can feel at home in the world.

## **BIBLIOGRAFIA**

- AGAMBEN, G. (2000). *Homo sacer, III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia: Pre-Textos.
- AMÉRY, J. (1966). *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines überwältigten*. München: Szczesny Verlag KG. Traducción castellana de E. Ocaña: (2013). *Más allá de la culpa y la expiación: Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-Textos.
- ANTELME, R. (1957). *L'espèce humaine*. París: Gallimard.
- ARFUCH, L. (2018). *La vida narrada: memoria, subjetividad y política*. Villa María: Eduvim.
- BATALLA, A. L. (2017). Viure per testimoniar. L'exemple de Primo Levi. En Calvo, P. i Medina-Vicent M. (eds.) *Mirades intersubjectives en la filosofia actual*. València.
- BATALLA, A. L. (2020). El gènere del testimoniatge i testimoniar el gènere. *Quaderns de filosofia*, Vol. VII, n. 1. p. 47-78.
- BERNÁRDEZ A., GARCÍA I. I GONZÁLEZ S. (2008). *Violencia de género en el cine español: análisis de los años 1998 a 2002 y guía didáctica*. Madrid: Editorial Complutense.
- BROWNING, C. (1998). *Ordinary men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. New York: Harper Perennial.



- BUBER-NEUMANN, M. (1963). *Kafkas Freundin Milena*. München: Gotthold Müller. Traducción castellana de M. A. Grau: (1987). *Milena*. Barcelona: Tusquets.
- BUBER-NEUMANN, M. (2002). *Als Gefangene bei Stalin und Hitler*. München: Ullstein. Traducción castellana de L. García Reyes y M<sup>a</sup> J. Viejo: (2005). *Prisionera de Stalin y Hitler*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- BUTLER, J. (2004). *Precarious life. The powers of mourning and violence*. London: Verso.
- BUTLER, J. (2007). *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- BUTLER, J. (2009). *Frames of war. When is Live Grievable?* London: Verso.
- BUTLER, J. (2011). *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge.
- BUTLER, J. (2012). Corporeal vulnerability, coalition and street policy. En *The State of Things*. London: Koenig Books.
- CAVARERO, A. (2000). *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. New York: Routledge.
- CELAN, P. (2010). *Amapola y memoria*. Madrid: Hiperion.
- COPELON, R. (1994). Surfacing Gender: Re-Engraving Crimes Against Women in Humanitarian Law. *Hastings Women's Law Journal*, vol. 5, n<sup>o</sup>. 2. p. 243-266.
- CORBÍ, J. (2012). *Morality, Self-Knowledge and Human Suffering*. Oxford: Routledge.
- DELARGE, R. (2012). Les paroles de l'exclusion. Étude historique de l'œuvre autobiographique de Jorge Semprún. *A contrario*, 2012/1 (n<sup>o</sup>17), p. 37-52.
- DELBO, C. (2013, 1). *Auschwitz et après, I. Aucun de nous ne reviendra*. [EPub]. Paris : Les éditions de Minuit.

- DELBO, C. (2013, 2). *Auschwitz et après, II. Une connaissance inutile*. [EPub]. Paris : Les éditions de Minuit.
- DELBO, C. (2013, 3). *Auschwitz et après, III. Mesure de nos jours*. [EPub]. Paris : Les éditions de Minuit.
- DELBO, C. (2013, 4). *Qui reportera ces paroles ? Et autres écrits inédits*. Paris : Fayard.
- DELBO, C. (2018). *Le convoi du 24 janvier*. [EPub]. Paris : Les éditions de Minuit.
- ELINA, O. (2008). *Sin flores ni coronas*. Cáceres: Periférica.
- FENELON, F. (1981). *Das Mädchenorchester in Auschwitz*. München : Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- FRANKL, V. (1998). *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- FOENKINOS, D. (2016). *Charlotte*. Paris: Folio.
- FORGES, J. F. (2006). *Educar contra Auschwitz. Historia y memoria*. Barcelona: Anthropos.
- FREIG, K. (1981). *Hitler's death camps: The sanity of Madness*. UK: Lynne Rienner Publishers.
- GALCERÀ, D. (2016). *La pregunta por el hombre: Primo Levi y la zona gris*. Barcelona: Antropos.
- GIL, S. L. (2014). Ontología de la precariedad en Judith Butler. Repensar la vida en común. *Éndoxa: Series Filosóficas*, nº 34, pp. 287-302. Madrid: UNED.
- GLOVER, J. (2001). *Humanity: A moral History of the Twentieth Century*. Yale: Yale University Press.
- GOLDENBERG, M. (2010). Sexo, violación y supervivencia. La mujer judía y el Holocausto. *Nuestra Memoria*, N° 34. Museo del Holocausto de Buenos Aires.

- INGALA LÓPEZ, E. (2018). Figuras de lo humano en Judith Butler. La reivindicación de un espacio político entre la antropología y el antihumanismo. *Ideas y valores*, 67 (168), pp. 151-176.
- JULIANA, E. (2020). *Aquí no hem vingut a estudiar*. Barcelona: Arpa.
- KELLENBACH, K. Von (2004). God's Love and women's Love. Prison chaplains counsel. The wives of Nazi perpetrators. *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 20, nº2.
- KERTÉSZ, I. (1999). *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura*. Barcelona: Herder.
- KERTÉSZ, I. (2004). *Diario de la galera*. Barcelona: Acantilado.
- KERTÉSZ, I. (2006). *Sin destino*. Barcelona: Acantilado.
- KIRBY, V. (2011). *Judith Butler: Pensamiento en acción*. Barcelona: Bellaterra.
- KLEMPERER, V. (2001). *LTI: La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*. Barcelona: Minúscula.
- KLÜGER, R. (2009). *Still Alive: A Holocaust Girlhood Remembered*. New York: Feminist press.
- KLÜGER, R. (2012). *Weiter leben. Eine Jugend*. Göttingen: Wallstein.
- LEVI, P. (1981). *Lilít e altri racconti*. Torino: Einaudi.
- LEVI, P. (1989, 1). *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi.
- LEVI, P. (1989, 2). *La tregua*. Torino: Einaudi.
- LEVI, P. (1991). *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi.
- Levi, P. (1994). *Il sistema periodico*. Torino: Einaudi.
- LEVI, P. (2011). *Trilogia d'Auschwitz*. Barcelona: Edicions 62.
- LIVINGSTON, J. (1990). *Paris is burning*. Pel·lícula.
- LORIDAN-IVENS, M. (2003). *La petite prairie aux bouleaux*. Pel·lícula.
- LORIDAN-IVENS, M. (2008). *Ma vie balagan*. Paris : Robert Laffont.

- LORIDAN-IVENS, M. (2014). *Et tu n'es pas revenu*. [EPub]. Paris : Bernard Grasset.
- LORIDAN-IVENS, M. (2018). *L'amour après*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle.
- MADRES DE PLAZA DE MAYO. LÍNEA FUNDADORA (2014). *Las viejas*. Buenos Aires: Marea editorial.
- MARRADES, J. (2006). Supervivencia física e integridad moral. *Apeiron. Revista de filosofía*, Nº1 37, pp. 7-22.
- MELONI GONZÁLEZ, C.N. (2018). En los límites de lo pensable: sujeto, duelo y melancolía en Judith Butler. *Política y Sociedad*, 55(3), pp. 893-911.
- MILLU, L. (2019). *Il fumo di Birkenau*. Firenze: Giuntina.
- MORRISON, J. G. (2000). *Ravensbrück. Everyday Life in a Women's concentration camp 1939-45*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- MURPHY, M., FALCHUK, B. i CANALS, S. (2018). *POSE*. Sèrie de televisió.
- MUSHABEN, J. M. (2004). Memory and the Holocaust: processing the past through a gendered lens. *History of the human sciences*, August 1, Volume: 17 issue: 2-3, pp. 147-185.
- NAVARRO RUIZ, C. (2016). Analogías. Apuntes sobre la performatividad del cuerpo político en Judith Butler y la Economía Política. *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol. 3, n.º 1: 81-110.
- NÚÑEZ TARGA, M. (2005). *El carretó dels gossos. Una catalana a Ravensbrück*. Montcada i Reixac: Edicions 62.
- NÚÑEZ TARGA, M. (2016). *El valor de la memoria: de la Cárcel de Ventas al campo de Ravensbrück*. Sevilla: Renacimiento.
- PADILLA CASTILLO, G. y RODRÍGUEZ TORRES, J. (2013). La I Guerra Mundial en la retaguardia: la mujer protagonista. *Historia y Comunicación Social*, Vol. 18, pp. 191-206.
- RAJCHMANN, C. (2014). *Treblinka*. Barcelona: Seix Barral.

- RAMOS GONZÁLEZ, A. (2010). Cuando sus cuerpos se hicieron humo: Lo indecible de la *Shoá* a través de los textos literarios femeninos. *Revista Chilena de Literatura*, 76, pp. 257-278.
- RASTIER, J.-F. (2016). *Ulises en Auschwitz. Primo Levi el sobreviviente*. Madrid: Sequitur.
- ROUCH, J. i MORIN, E. (1961). *Chronique d'un été*. Pel·lícula.
- ROSCALES, S. (2015). *La inextinguible memoria de las cenizas* (Tesi doctoral). UNED.
- ROST, N. (2016, 1). *Goethe en Dachau*. Madrid: ContraEscritura.
- ROST, N. (2016, 2). Un campo de concentración en el Tercer Reich: la cervecería de Oranienburg, incluido en *Reportajes antifascistas*, Madrid: ContraEscritura.
- SAMUEL, J. y DREYFUS, J.-M. (2007). *Il m'appelait Pikolo. Un compagnon de Primo Levi raconte*. Paris : Pocket.
- SANCHEZ DURÁ, N. (2014). Sobre que uno se muere. En García Norro, J. J., Rodríguez, R. i Callejo, M. J. (eds.). *De la libertad del mundo*. Madrid: Escolar y Mayo.
- SANFILIPPO, M. (2011). Memorias de Birkenau en la literatura italiana: Bruck, Millu, Nissim, Sonnino y Tedeschi. En Almela, M., García Lorenzo, M., Guzmán, H. i Sanfilippo, M. (coords.), *Los ecos de la memoria*. Madrid: UNED.
- SCARRY, E. (1987). *The body in pain*. Oxford: Oxford university press.
- SEMPRUN, J. (1963). *Le grand voyage*. [Epub]. Paris : Folio.
- SEMPRÚN, J. (1980). *Quel beau dimanche*. Paris : Grasset.
- SEMPRÚN, J. (1996). *L'écriture ou la vie*. Paris : Gallimard.
- SEMPRUN, J. (2012, 1). *Exercices de survie*. Paris : Gallimard.
- SEMPRUN, J. (2012, 2). *L'évanouissement*. [Epub]. Paris : Gallimard.

- SERENY, G. (1983). *Into that darkness. From Mercy Killing to Mass Murder*. New York: Vintage.
- STREJILEVICH, N. (2018). *Una sola muerte numerosa*, Madrid: Sitara.
- STREJILEVICH, N. (2019, 1). *El lugar del testigo. Escritura y memoria (Uruguay, Chile y Argentina)*. Santiago: LOM ediciones.
- STREJILEVICH, N. (2019, 2). *Un día, allá por el fin del mundo*. Santiago: LOM ediciones.
- THOMSON, I. (2007). *Primo Levi*. Barcelona: Belaqua.
- TILLION, G. (2015). *Ravensbrück*. Paris : Éditions du Seuil.
- TILLION, G. (2007). *Une opérette à Ravensbrück : le Verfügbar aux enfers*. Paris : Points.
- TODOROV, T. (1991). *Face à l'extrême*. [Epub]. Paris : Éditions du Seuil.
- TODOROV, T. (2001). *Mémoire du mal, tentation du bien*. Paris : Robert Laffont.
- TODOROV, T. (2015). *Insoumis*. Paris : Robert Laffont.
- VALLE, I. (2015). *Narración, escritura y memoria. En torno a Primo Levi y la experiencia concentracionaria* (Tesi doctoral). UCM.
- WEIL, S. (1990). *L'enracinement*. Paris : Gallimard. Traducció catalana de R. Ballester i J. Contijoch: (2016). *L'arrelament*. Barcelona: Edicions de 1984.
- WEIL, S. (2014). *L'Iliade ou le poème de la force*. Arles : Editions de l'Eclat.
- WIESEL, E. (2013). *Trilogía de la noche: La noche, El alba, El día*. Barcelona: El Aleph.
- WIEVIORKA, A. (2013). *L'ère du témoin*. Paris : Pluriel.
- WILLIAMS, B. (2002). *Truth and truthfulness*. Princeton: Princeton University Press.





Ana Lucía Batalla Gavaldá  
Director: Josep E. Corbí Fernández de Ibarra  
Programa de Doctorat en  
Pensament Filosòfic Contemporani  
Desembre de 2020