

El soterrar com a acte de resistència

Memòria i mort en l'univers concentracionari

Francesc X. Teodoro Alandete

Professora: Núria Sara Miras Boronat

ABSTRACT: Aquest treball de recerca té per finalitat investigar el paper de la memòria sota el context dels soterraments als camps de concentració nazis. Partint de la caracterització establerta per Enzo Traverso a *Els usos del passat* entre els tres estadis de rememoració, aquest pretén aprofundir en el darrer, a saber, Auschwitz com a sòcol de la remembrança. Ara bé, no des de la posició d'aquell que recorda un fet històric passat, sinó entre aquells que hagueren de patir la ignomínia del *Lager*. És per això que s'han escollit diversos actes de enterrament testimoniats pels supervivents per, finalment, definir-los com actes de *resistència* front la deshumanització soferta. En aquest sentit s'hi donen tres raons en favor d'aquesta tesi: 1) l'autonomia de l'acció que suposa el soterrar front una mort introduïda en la quotidianitat, 2) la recuperació d'una temporalitat per la recordança, 3) la generació d'una fràgil comunitat pel «treball del dol». Per últim, caldria destacar que aquest article, amb una sèrie de modificacions posteriors, fou premiat amb l'accèssit a la XIX edició del 'Premi Pensa' d'assaig filosòfic de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona.

Índex

Introducció.....p. 2

Comentari de text ampliat.....p. 4

Arqueologia del comentari.....p. 6

Conclusió i autoinforme d'aprenentatge.....p. 10

Bibliografia i annexos.....p. 12

Introducció

En un determinat moment de *Memòria, història i oblit*, Paul Ricoeur, mitjançant una metàfora, relaciona l'escriptura de la Història amb l'acte de soterrar en un tomba (Ricoeur, 2004, p. 365). Hom no resta en l'oblit atès que el sepulcre fa present els morts; hom no queda condemnat al silenci llavors el relat escrit conserva per sempre les veus dels desapareguts. Tanmateix, la metàfora palesa una complexa relació. Entre qui articula el record i qui el recorda sembla mancar un tercer element, això és, el material o el protagonista del mateix.

Ara bé, aquest acte de constatar la memòria dels enfonsats no sempre ha estat possible. La història recent d'Europa ens deixa un esfereïdor exemple: l'experiència dels camps d'extermini durant el nazisme. Llavors, ¿què fer amb aquelles veus que no entaularen relació amb la paraula escrita? ¿De cas hi haurà un enterrador qui tot i no recollir testimoni, els reta un últim homenatge? O, com escriu Paul Celan al seu famós poema *Fuga de mort*: «¿no queda més tomba que els núvols?» (Kertész, 2004, p. 6).

La metàfora queda dissolta per la realitat, aleshores si l'escriptura, com a acte de commemoració, no pogué tenir lloc, almenys romangué un vestigi de memòria en alguns casos, entre els quals podria destacar la sepultura dels finats. Bé podria considerar-se l'últim adéu com un acte de record a través dels quals els vius honren els que moren i els mantenen presents. Per aquests motius aquest treball tindrà com a àmbit d'anàlisi i reflexió els actes de memòria dels testimonis dels camps de concentració envers aquells que no pogueren sobreviure. Més en concret, aquesta investigació es centrarà en l'acte de recordar i la seua vinculació amb els rituals funeraris entre presoners.

Un camp de treball on tractaré de defensar la següent tesi, a saber, que aquest acte de soterrar, amb tot el que ell implica, esdevé un acte de *resistència* contra la deshumanització i la dessocialització viscuda al *Lager*. Amb la seua funció ritual, l'inhumar era diàleg entre els vius i amb el mort (Gadamer, 1997, p. 80) i per això mateix, reforçament de lligams contra l'atomització. Igualment, la participació en l'enterrament feia ressorgir la identitat cultural dels empresonats, i per tant, aquests recobraven una humanitat perduda. Tot amb tot, el punt de partida serà un fragment de *Els usos del passat: història, memòria, política* d'Enzo Traverso (2006, pp. 16-17) on la seua tesi serà continuada i radicalitzada des del tercer paradigma que ell exposa: el testimoni i l'experiència d'Auschwitz. Així doncs, si es té en compte que «Les estructures elementals de la memòria col·lectiva es troben en la commemoració dels

morts» (2006, p.16), l'especial remembrança dels difunts per part dels reclusos podria reactivar la memòria dels mateixos i *unir* als supervivents tal com s'exposarà. Paral·lelament, l'acte de soterrar s'analitzarà en dos nivells més per arrodonir la tesi defensada. En un primer moment, es considerarà la decisió i el propi fet d'enterrar el mort com a acte emprès per pròpia voluntat. Aquest acte s'estableix com a desobediència respecte de les ordres dels soldats i com a alliberament respecte les condicions de vida dels camps que tan sols menaven a la pròpia supervivència. Finalment, s'introduirà el concepte de *dol* com a acte d'humanització i socialització en tant que els reclusos empatitzen entre si, establint vincles d'afectivitat entre ells que els uneixen.

De bestreta però, i abans de passar al comentari de text, caldria posar en relleu dos matisos que s'han tingut presents a l'hora d'elaborar tal document¹. Primerament, quan es fa servir la paraula *ritual* o *resistència* s'ha d'anar amb cura per fer comprendre l'abast dels termes en un context tan singular com aquest. La situació que suposa el fet de viure sotmès a unes condicions infrahumanes obliga a reconsiderar si les categories d'anàlisi de la realitat social poden ser útils aquí. És obvi que quan s'analitzen els *rituals funeraris* no hi haurà una cerimònia que segueixca estrictament cap pas –si és que en segueix algun en tals condicions. Serà suficient identificar els elements anàlegs (emocions suscidades, situacions semblants, etc.) entre el ritual dut a terme en les seues condicions normals i el ritu dels *Häftlinge*. D'altra banda quan es parle de resistència no es farà servir en el sentit d'una organització política amb una determinada estratègia planificada. Més aviat es tracta d'una resistència com una feble posició de negociació en front de l'opressor, conscient de la impossibilitat del triomf però que en el seu actuar troba emparament (Esquirol, 2015, pp. 15-16). En segon i darrer terme, sóc conscient que aquesta clariana emergida de la resistència no era pas el fenomen més corrent entre els presoners i aquí Primo Levi és clar: «Sobreviure sense haver renunciat a res del propi món moral [...] no va ser concedit sinó a poquíssims individus superiors, de l'estofa dels màrtirs i dels sants» (2011, p. 103). Això no obsta que, si bé els actes de menysteniment entre presoners foren latents, les virtuts quotidianes i la cura pels altres era també una opció no sols hipotètica, sinó present i real (Todorov, 2009, p. 49). En aquest sentit, l'honrar la mort esdevé aquí acte de memòria malgrat el dolor de fer front

¹ Agraïsc a Paz Moreno Feliu la consideració del primer matís.

a tal situació. Però no sols això, també proximitat que a través de la mort relliga als vius front la desesperació del sofriment sense sentit.

Comentari de text ampliat

«La memòria –val a dir, les representacions col·lectives del passat tal com es forgen en el present– estructura les identitats socials inserint-les en una continuïtat històrica alhora que els dona un sentit, és a dir, un contingut i direcció. A tot arreu i sempre, les societats humanes han tingut una memòria col·lectiva, que han conreat mitjançant ritus, cerimònies i àdhuc polítiques. Les estructures elementals de la memòria col·lectiva es troben en la commemoració dels morts. Tradicionalment, al món occidental, els ritus i els monuments funeraris celebraven la transcendència cristiana –la mort com a passatge vers el més enllà– i, alhora, reafirmaven les jerarquies socials d'ací baix. En la modernitat les pràctiques commemoratives experimenten una metamorfosi. D'una banda, amb la fi de les societats d'Antic Règim, es democratitzen i engloben la societat en el seu conjunt; d'una altra banda, es secularitzen i es funcionalitzen, i traslladen nous missatges adreçats als vius. A partir del segle XIX els monuments commemoratius exalcen valors laics (la pàtria), defensen principis ètics (el bé) i polítics (la llibertat) o celebren esdeveniments fundadors (guerres, revolucions). Comencen a esdevenir símbols d'un sentiment nacional viscut com una religió civil. [...] Avui el treball del dol canvia d'objecte i formes. En aquest tombant de segle, Auschwitz esdevé el sòcol de la memòria col·lectiva del món occidental. [...] Al centre d'aquest sistema de representacions s'instal·la un figura nova, el testimoni, el supervivent dels camps nazis».

Traverso, E. (2006, pp. 16-17).

El present text d'Enzo Traverso podria descompondre's en dues vessants, una argumentativa i una altra expositiva. En la primera desenvolupa la tesi central del fragment: *en les commemoracions dels morts hom troba el fonament central de la memòria dels pobles*. Partint d'una breu reflexió al voltant de l'estatut de la memòria i la seua repercussió en la identitat, desplaça l'argumentació per exposar les seues manifestacions socials al llarg de la història. Ja en aquesta segona part, hi distingeix tres estadis: un primer d'influència eminentment cristiana, un segon on la secularització ha pres força en la recordança pública i finalment, un tercer que esquinça els esquemes anteriors a causa de l'experiència d'Auschwitz.

Amb referència a les línies argumentatives del text, sembla raure una idea central com a punt de partida: la identitat depèn en gran mesura de la memòria. Aquest és un *locus communis* (Rosa, Bellelli, Bakhurst, 2008, p.169), si no haguérem segut algun dia aquells qui fórem no seríem qui som. Malgrat tot, no és la memòria individual i personal aquella que més interessa a Traverso; més bé es tracta de la memòria col·lectiva, de la

memòria compartida. Fins i tot, s'hi podria dir que és en la pròpia col·lectivitat on s'evoquen i es localitzen els records (Bolaños, 2010, p. 166).

Altrament, l'acció mai pot transgredir l'espai temporal en què es du a terme, recuperar el passat sols es pot fer amb el sedàs de l'avui: «La memòria es declina sempre en present» (Traverso, 2006, p.19). Conseqüentment, els fets passats sols assoleixen ple sentit si s'il·luminen a la llum dels desitjos, esperances i il·lusions dels temps actuals. La «continuïtat històrica» reporta al que recorda els motius pels quals ho fa. Hom es pot considerar hereu d'una ferida mai tancada o d'un greuge mai restablert. O encara més, legítim relleu per acabar de somiar allò que quedà per completar als temps pretèrits.

Unint els dos punts anteriors es tanca el cercle, les identitats col·lectives tenen motiu de ser en un passat que mereix ser recordat perquè aquest es projecta no sols sobre el present ans també sobre el futur. Tenim un deute amb els avantpassats llavors si gràcies a ells som qui som, hem de dur a terme allò que ells no pogueren acabar de fer. Tot seguit, Traverso introdueix el punt central pel qual memòria, identitat col·lectiva i projecte històric entren en comunió simbòlicament, reactiven els seus llaços: la commemoració i el ritual. El ritual és unió reforçada per la periòdica repetició, i la repetició per si mateixa implica un fermall amb el passat que es perllonga en l'avenir (Connerton, 1989, p. 45). Però, al mateix temps, en la seua consumació, l'individu no és passiu, actua com a comunitat i es reconeix en ella (Gadamer, 1997, p. 91). Així mateix, l'autor italià assenyala una forma concreta de ritual, açò és, «la commemoració del morts».

És en aquest moment del text que l'historiador analitza els diferents memorials dels difunts a Occident seguint un ordre cronològic. En un primer moment, el sepeli tenia una doble connotació: el dol pel difunt però també la fe com a penyora d'una vida en el més enllà. Alhora, els rituals funeraris, capitalitzats per l'estament eclesiàstic, mantenien una univocitat inqüestionable en el missatge de remissió. Per tant, s'enaltien com a vàlids tant el discurs com el subjecte del mateix tot reafirmant «les jerarquies socials d'ací baix» (Traverso, 2006, p. 16).

Tot i això, amb l'esvaïment de les certes medievals del firmament (Russell, 1981, p. 29) i l'arribada del Nou Règim, les coses aniran canviant: si uns estels desapareixen, altres ocupen el seu lloc. L'escatologia cristiana perd força, i el buit romanent és reomplert amb altres missatges. Ara els morts «traslladen nous missatges adreçats als

vius» (Traverso, 2006, p. 16), i aquests missatges tindran un tarannà polític però també existencial. Els ideals de la Modernitat són guiatge metafísic que aporta significat al viure. La mort manlleua el seu sentit de l'absurd perquè el soldat dona la vida *en nom d'*una determinada idea. Fet paradoxal, ja assenyalat per Camus, llavors un bon motiu per viure també pot ser un bon motiu per morir (2012, p.18).

Seguidament, i donant un últim pas, el fenomen concentracionari sembla esfilagarsar el teixit argumentatiu. La mort en els camps d'extermini sembla no emmotllar-se en cap *relat*. El pensament apareix com l'inici del des-astre (Lévinas, 2016, p. 171): ni déus ni valors podrien donar *sentit* al cel obscur de Birkenau o Treblinka. No obstant això, la memòria col·lectiva ha posat Auschwitz al centre. Ara bé, ¿quin problemàtic pas hi ha entre un punt i l'altre? Tant Traverso (2006, pp. 12, 17, 76-78) com Ricoeur (2004, p. 409) adverteixen dels perills de sacralitzar la memòria col·lectiva. Les memòries esdevenen memòria única i es perd la polifonia. S'accepta *un* relat com *el* relat, i s'oblida, però en aquest cas de, memòria (Sánchez Durá, 2010, p. 212). S'instaura com a record espontani allò que és una particular visió del passat. Si es dona per sobreentès allò que ocorregué al segle XX, si es recorda de forma mecànica; fa presència el risc d'acceptar històries dicotòmiques on uns foren absolutament bons i els altres absolutament dolents².

Mercès açò, aquest escrit tindrà com a objectiu «el treball del dol» però tractant d'evitar l'error dels estadis anteriors. Els dos primers havien fet servir les abstraccions de les idees com a fi mateix de la commemoració, no com a mitjà (Todorov, 2009, p. 28). Siga bé des del Regne de Déu o des de la pàtria i la llibertat, l'honra dels absents, en aquest punt, és honra dels *innominats*. I, malauradament, inclús el tercer dels estadis corre el risc de cometre el mateix error si en el «sistema de representacions» no s'hi troba al centre el «testimoni».

Arqueologia del comentari

Això sí, és escaient posar de manifest que més que reivindicar la figura del «sòcol», seria adient parlar de les runes. Aquí no hi ha arquitectònica possible. El treball de la commemoració dels morts bé podria prendre com a exemple la pròpia remembrança entre vius i finats en aquelles situacions extremes. Heus aquí l'inici de l'arqueologia.

² Això, com sembla evident, quedà demostrat en gran mesura per l'historiador T. Judt en la seua obra *Postwar: A History of Europe since 1945* (2005, pp. 804 i ss.).

Tal vegada, sols des d'aquí, la memòria col·lectiva puga tenir un nou biaix que li permeta desconnectar –en la mesura del possible si és que ho és– els records dels presoners amb els interessos de qui recorda. Tal vegada, sols des d'aquí, puga intentar-se no «somiar els seus somnis» tal com recomanava Arendt (1942), sinó recordar els seus records. El treball del dol aleshores, tindrà per punt central el testimoni. Protagonista també de commemoracions on l'homenatge de l'últim adéu era sinònim de la dretura de la memòria i el recer en la companyonia.

En primer lloc, la dretura de la memòria s'adreça a dos aspectes concrets: la integritat de l'acció i la superació del present per la retrospecció. Pel que respecta al primer dels dos, cal partir d'una premissa, els presoners per la seua pròpia supervivència havien d'anul·lar la seua voluntat i esdevenir autòmats al servei de les ordres dels SS (Venezia, 2010, p. 77). Obeir era l'única opció si allò que es volia conservar era la pròpia vida. Al seu torn, la fam, entre altres penúries, encapsava a l'ésser humà en la lògica de la necessitat. És per aquests motius que el propi d'acte de voler donar sepultura, apareix com a acte lliure. Ubica de bell nou al presoner en la condició humana: per més que el context arronse, es manté una precària i fràgil fermesa. L'acció no apareix com a reacció, com a efecte d'una causa, al contrari, com a *decisió* que és inici d'una nova sèrie. Els amics del mort, en el cas narrat per Antelme, són qui decideixen inhumar-lo (v. Annex I). L'empresonat deixa de ser una màquina i mostra la possibilitat de la moral (Todorov, 2009, p. 39). De manera que l'espontània mobilització no respon a l'interès personal i apunta, en aquest cas, al mort. El difunt ja no és pròpiament humà però és encara altre i per l'acció del presoner és salvat de la descomposició anònima, de la mort que no deixa rastre (Lévinas, 2016, p. 105; Langer, 1999, p. 99). Després de finat, el presoner que ha estat soterrat no desapareix. Fet i fet, el cas narrat per Robert Antelme en *La especie humana* continua essent clarivalent en aquest aspecte (v. Annex I). En aquest, a Gandersheim, dos amics del mort, sebollit per ells mateixos, decideixen marcar l'arbre on han dipositat el seu cos sense que el soldat se n'adone. Mal que saben probablement no hi tornaran, assenyalen el lloc ¿per quin motiu ho fan? Antelme dóna una possible resposta: «El muerto no debe de servir de emblema» (v. Annex I). Lluny de voler trobar contestació, aquesta qüestió es reprendrà aviat en parlar de la superació del present. Abans però, caldria afegir una qüestió al voltant de l'estatut de la mort.

És un fet bastant conegut que la mort havia quedat introduïda en la quotidianitat. A tall d'exemple, sols destacar els dibuixos del *Sonderkommando* David Olère on ell mateix se sol dibuixar soterrant (v. Annex iconogràfic). Afrontar-la en aquell àmbit

significava fer-la desaparèixer, manllevar-li el seu caràcter excepcional. Primo Levi és capaç de compartir llit amb un cadàver, i ell mateix ho reconeix, no és home qui ho fa (Levi, 2011, p. 176). La mort, als camps, deixa d'estimular el pensament (Améry, 2013, p. 76). Però si la mort deixa d'estimular el pensament –tret que siga inconscientment–, deixa de ser mort i nosaltres som una mica menys humans. La defunció d'un amic o familiar marca una fractura en les nostres vides. L'afecció que sentim pel difunt, ferida però reforçada, imprimeix amb dolor davant la pèrdua el deute de la responsabilitat (Lévinas, 2016, p. 53). Una mort que no afecta no és una mort humana. Són aquests motius suficients per considerar que *si* es decideix homenatjar les exèquies en tals condicions, la mort torna a afectar al que soterra (Lévinas, 2016, p. 23). El presoner es reconeix en la responsabilitat de l'últim adéu, d'un últim record.

A banda d'això, en aquest últim record –i ja pel que respecta a la superació del present mitjançant la retrospectió– sorgeix un problema que convé ressaltar. Aquesta acció de commemorar els difunts es donava en el marc d'una determinada tradició cultural, a saber, en els casos que exposaré, la religió jueva. Al fil del comentari del text de Traverso, la memòria que parteix d'una determinada tradició o abstracció pot trair els individus en detriment de les idees. I és cert, el *Kaddish*, pregària recitada en tres dels testimonis recollits, res diu dels individus que s'inhumen. De fet, aquest, lloa la grandesa del Déu d'Israel tot i que exhorta al consol dels qui estan en dol (Fishbane, 1989, p. 73). En conseqüència, amb dos arguments, es tractarà de fer veure que la memòria mitjançada per unes determinades tradicions o religions podria constituir un acte de resistència on el caigut no es dilueix en el nom d'un déu o d'una idea.

El primer d'ells fa referència a la ben coneguda tesi d'Améry al voltant d'aquells que posseïen un credo en els camps de concentració (2013, pp. 51-80). Els ideals que un presoner o presonera podria professar servien com a llast per donar estabilitat front l'anorreament i el desànim. Hom troba forces i motius per continuar amb vida i açò segons el propi Améry «podía sacar de quicio espiritualmente al Estado de las SS» (2013, p. 69). Fins ací, la tesi de la resistència queda palesada però manca per explicar el nus que aquesta manté amb la memòria i la mort. En el cas de la religió jueva, el reclús podria considerar-se com un deixeble d'un poble oprimat, sempre humiliat però mai del tot desaparegut. Amb la introducció del cos dins del crematori i la recitació del *Kaddish* pel mort, els reclusos connectaven amb tota una Història, se sentien part d'ella. El passat esdevenia contestació d'un present que no podia tenir l'última paraula. La

memòria despertada davant la mort es manifesta en aquest punt com a acte de resistència.

Malgrat tot, si l'argumentació es detura aquí, el perill de recordar amb les idees com a fi continua present. És per això que el segon dels arguments mena a resseguir les passades de Todorov en *Frente al límite*. Les accions de solidaritat entre els membres d'un mateix grup podrien ser via de pas, i no d'exclusió, per estendre la moralitat més enllà del propi grup. Mòbil vers el que ell anomena *cura*³. «¿Con quién se aprendería el cuidado hacia los otros, cualquiera que éstos sean, si no es con los seres que nos rodean?» (2009, p. 91).

Sols com a mostra, és moment de fer esment específic al cas del *Sonderkommando*⁴ Ya'akov Gabai (v. Annex II). Difícilment en aquest s'hi pot veure un cas de solidaritat excloent tot i ser jueu, tot i pregar com a jueu. Intuïtivament, s'hi reconeix una assenyada cura en aquesta honorança dels difunts. A l'acabar el jorn, i després de cremar 390 persones mortes a les cambres de gas, posseeix la *dignitat* suficient per separar les cendres en llaunes i enterrar-les. Però per si fóra poc, paga la pena fixar l'atenció en un detall més: es registren els seus noms, data de naixement i defunció. Si els nazis tractaven de despersonalitzar amb la substitució del nom pel nombre (Levi, 2011, p. 41; Moreno Feliu, 2012, p. 75), ací s'inverteix l'acció. Els incinerats reben l'honor pòstum de morir amb identitat i història. Pel gest Ya'akov humanitza, pel gest Ya'akov esdevé alhora humà.

Finalment, el recer en la companyonia es manifesta en el breu moment de dol que es pot observar en alguns dels testimonis recollits (v. Annex IV i V). L'acte, així, adquireix una significació positiva que retorna el sentit de comunitat i humanitat als presos sotmesos a la destrucció progressiva de tot llaç (Moreno Feliu, 2012, pp. 113-136). En els dos dels casos recollits (v. Annex III i IV), tant Venezia com Müller, semblen completament abatuts davant la mort del familiar. Senten la pèrdua, però en sentir-la, es reconeixen com a humans, amb lligams ara trencats que mostren la vulnerabilitat humana (Butler, 2004, p. 20; Lévinas, 1993, p. 160). Fet i fet, Müller (v. Annex IV) dirà que pensava haver perdut tot sentiment d'humanitat en el seu interior. Aquest sentiment interpel·la els *Sonderkommando* companys, el dol en aquesta inestable comunitat és font per la identificació en el sofriment (Butler, 2004, p. 30). El dolor no queda en

³ Per una descripció més detallada de les diferències entre solidaritat i cura, v. Todorov, 2009, pp. 78-97.

⁴ És convenient recordar que els *Sonderkommando* eren un dels casos límit de la *zona gris* (Levi, 2011, pp. 425-432): jueus obligats a col·laborar en l'extermini de jueus introduint-los en els crematoris o despullant-los abans d'entrar a les cambres de gas.

desconsol i tant Shlomo como Philip s'aixopluguen momentàniament, *resisteixen* gràcies als *altres*. Hi ha comunió en la tristesa però tota comunió, i encara més davant del patiment, és elevació de la vitalitat social (Durkheim, 1982, p. 374). Tal com en la tradició jueva els familiars del mort no han de complir amb determinades obligacions religioses durant un temps (Wolowelsky, 1996, pp. 471-472), tots dos queden exempts de soterrar els seus parents. Els àmbits són radicalment oposats però, en síntesi, deixen entreveure un mateix esperit: qui ha perdut una persona estimada mereix i necessita el descans. De més a més, el propi Müller qui es reconeix com ateu diu que «las palabras de la oración tradicional me proporcionaron consuelo en esa hora de amargura» (v. Annex IV). Independentment de la creença, aquí la pregària, si no com a esperança almenys com a emparança, és sinònim d'apaivagament (Esquirol, 2015, p. 156).

Conclusió i auto-informe d'autoaprenentatge

En suma, aquest escrit ha tingut per finalitat connectar tres termes en el context dels camps de concentració: memòria, mort i resistència. El tercer paradigma de la identitat col·lectiva segons Traverso manifesta el sense sentit de la barbàrie. Rememorar no esdevé cap celebració, i el perill del «turisme de la memòria» (Traverso, 2006, p.12) s'ha de combatre des de la memòria mateixa. Radicalitzar la tesi de l'historiador italià ha permès fer el pas de les commemoracions públiques del passat a una especial forma de remembrança. La mort d'un presoner, en algunes ocasions, podia reactivar la memòria dels *Häftlinge* tot endegant una sèrie de procediments que, conscient o inconscientment, acabaven per re-humanitzar tant vius com finats tot resistint a la despersonalització del *Lager*. De manera paral·lela, una vegada la mort reprenia el seu caràcter excepcional reunia en el dol i es mostrava com a acte de dèbil lluita contra la dessocialització. Tanmateix, s'han de reconèixer almenys dues possibles escletxes en la meua argumentació.

Per un costat, tal vegada la interpretació dels testimonis recollits s'haja portat més enllà del que els propis reclusos pretenien testimoniar. Els esdeveniments queden descrits pels presoners, però interpretar-los a la llum de determinades posicions i tesis és anar més enllà dels seus actes. Fet i fet, el primer esborrany dels treball pretenia considerar el soterrar com un acte de resistència *política*. Finalment, s'optà per retirar tal adjectiu considerant que no es tractava d'un moviment coordinat i conscient.

Per l'altre, òbviament, s'han il·luminat uns determinats casos i s'han deixant uns altres de costat. Haguera segut de gran profit treballar exemples com el que es pot

observar al *Fill de Saul* (2015) on el soterrar d'un nen esdevé obsessió i causa de mort de molts vius. O, el cas de Moshe, qui tristament ha de sepultar a la seua mare en vida (v. Annex V). Són aquests els casos que m'han menat a reduir les meues pretensions, a no projectar cap mena d'exaltada esperança davant els testimonis positius. Tant Saul com Moshe no són cap anomalia, són situacions que es donaven amb la mateixa normalitat que els de Ya'akov o Philip. Ara bé, la diversitat de les accions manifesta, malgrat que siga feixuga, una mínima llibertat en joc. Mentre aquesta es done, la moralitat continua sent una opció, i aquesta es conjuga sempre en plural. Recitar un *Kaddish* pels morts anònims o donar descans al company que ha de veure morir un familiar no és aquí cap deure ni obligació (Todorov, 2009, p.303). ¿Quina necessitat hi ha doncs d'obrar moralment quan allò que importa és la pròpia supervivència? ¿D'on ve aquest gest d'humanitat i resistència? Pair una resposta clara sembla complicat. No obstant això una cosa queda clara: el nosaltres era combat contra l'anihilament. Ni tan sols Ya'akov està sol, encara menys ho estan Philip o Shlomo. Els *jós* apunt de defallir s'esguarden ensems. És aleshores que, almenys en Auschwitz, resistir és una opció, sempre i quan s'accepte que «ningú pot salvar-se sense els altres» (Lévinas, 1993, p. 165).

Bibliografía utilitzada

- Améry, J. (2013). *Más allá de la culpa y la expiación: Tentativas de superación de una víctima de la violencia* (2a ed.). Valencia: Pre-textos.
- Antelme, R. (2001). *La especie humana*. Madrid: Arena Libros.
- Bettelheim, B. (1983). *Sobrevivir: el holocausto una generación después*. Barcelona: Crítica.
- Bolaños Miguel, A. (2010). Autopsias del pasado, el bisturí historiográfico y las memorias colectivas. En C. Navajas Zubeldía, D. Iturriaga Barco (eds), *Actas del II Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo* (pp. 163-174).
- Bowker, J. (1996). *Los significados de la muerte*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butler, J. (2004). *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London – New York: Verso.
- Camus, A. (2012). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, É. (1982). *Formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Esquirol, J. M. (2015). *La resistència íntima: Assaig d'una filosofia de la proximitat*. Barcelona: Quaderns Crema.
- Fishbane, S. (1989). Jewish Mourning Rites – A Process of Resocialization. *Anthropologica*, 31, 65-84.
- Gadamer, H-G. (1997). Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje. En H-G. Gadamer (ed.), *Mito y razón* (pp. 67-133).
- Grief, G. (2005). *We Wept Without Tears: Testimonies of the Jewish Sonderkommando from Auschwitz*. New Haven-London: Yale University Press.
- Judt, T. (2005). *Postwar: A History of Europe since 1945*. New York: The Penguin Press.
- Kertész, I. (2004). *Kaddish pel fill no nascut*. Barcelona: Quaderns Crema.

- Kogon, E. (2005). *El Estado de la SS: El sistema de los campos de concentración alemanes*. Barcelona: Alba Editorial.
- Langer, L. L. (1991). *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. New Haven-London: Yale University Press.
- Levi, P. (2011). *Trilogia d'Auschwitz*. Barcelona: Edicions 62.
- Lévinas, E. (2016). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- . (1993). *Humanisme de l'altre home*. 3i4: València.
- Moreno Feliu, P. (2012). *En el corazón de la zona gris: Una lectura etnográfica de los campos de Auschwitz*. Madrid: Trotta.
- . (1999). Sin parientes. *ÉNDOXA: Series filosóficas*, 11, 193-209.
- Pawelczyńska, A. (1979). *Values and Violence in Auschwitz*. Berkeley: University of California Press.
- Poliakov, L. (1965). *Auschwitz: Documentos y testimonios del genocidio nazi*. Barcelona: Ediciones de Occidente.
- Rappaport, R. A. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (2004). *Memory, History and Forgetting*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Roig, M. (1987). *Els catalans als camps nazis*. Barcelona: Edicions 62.
- Rosa, A., Bellelli, G., Bakhurst, D. (2008). Representaciones del pasado, cultura personal e identidad nacional. *Educação e Pesquisa*, 34, 167-195.
- Russell, B. (1981). *La perspectiva científica*. Barcelona: Ariel.
- Sánchez Durá, N. (2010). Olvidar de memoria (Tras Renan, según T. Todorov y T. Judt y más allá). En Vicente Sanfélix, Gerardo López (eds), *Cosmopolitismo y nacionalismo: de la ilustración al mundo contemporáneo* (p. 209-224). València: Universitat de València.
- Todorov, T. (2009). *Frente al límite*. México D.F: Siglo XXI.

Traverso, E. (2006). *Els usos del passat: història, memòria i política*. València: Universitat de València.

Annexos

a) Testimonis:

Annex I: Robert Antelme

«Dos amigos del muerto se han ofrecido para ir a enterrarlo. [...] El viejo que nos vigilaba en la cantera se ha ido con ellos, el fusil en la bandolera, la farola en mano. Al volver de la fábrica, nos hemos cruzado con el cortejo. Tres hombres: dos para llevar al muerto, el centinela. Uno más y hubiera sido una ceremonia. Los SS no lo habrían permitido. El muerto no debe servir de emblema. Nuestros muertos tienen que desaparecer también aquí, donde no hay crematorios. Se tolera la muerte normal, como el sueño, como que meemos, pero no debe dejar rastro. Ni en nuestra memoria, ni en nuestro espacio. El lugar en que se encuentra el muerto no tiene que poder localizarse. [...] Los dos compañeros han ido a enterrarlo en el bosquecillo. Han regresado una hora más tarde. [...] Alguien ha preguntado:
—¿Sabes dónde está exactamente?
—Sí, el centinela estaba de espaldas, así que he largado un golpe con la pala al árbol que había junto al agujero. Luego he mirado bien alrededor.»

En: Antelme, R. (2001). *La especie humana* (1a ed.). Madrid: Arena Libros, pp. 95-96.

Annex II: Ya'akov Gabai

«By the time we'd finished cremating 390 bodies, each and every one of us has cremated a few of our relatives and acquaintances separately. We gathered up the ashes of each person separately and buried it in cans. We recorded the names of the victim, his date of birth, and the date of his murder. We buried the cans and even said a Kaddish over them. Now, who'll say a Kaddish for us?».

En: Grief, G. (2005). *We Wept Without Tears: Testimonies of the Jewish Sonderkommando from Auschwitz*. New Haven-London: Yale University Press, p.191.

Annex III: La mort de León Venezia, cosí del pare de Shlomo Venezia

«Mis compañeros me sostuvieron y me alejaron para que no tuviese que ver el momento en que abrían la puerta de la cámara de gas. Era ya bastante duro verlo así. Cuando lo subieron hasta los hornos, los hombres nos llamaron a mi hermano y a mí para recitar un *kaddish* antes de quemar su cuerpo».

En: Venezia, S. (2010). *Sonderkommando: el testimonio de un judío obligado a trabajar en las cámaras de gas* (2a ed.). Amb la col·laboració de Béatrice Prasquier. Barcelona: RBA, pp. 128-129.

Annex IV: La mort del pare de Philip Müller

«Sin embargo todos los bienes *organizados* por Philip no mitigaron la dureza de la vida en el campo, el padre fallece, y el hijo, ateo, logra un consuelo cuando sus compañeros religiosos recitan la oración funeraria que el hijo debe pronunciar a la muerte del padre. Una excepción en la destrucción de los vínculos de piedad, que hemos analizado: «Me encontré con mi padre unas cuantas veces más. A pesar de toda la ayuda y auxilios que conseguí darle, comprendí que no se podía tener en pie. Estaba febril. Del brillo innatural de sus ojos y de sus labios agrietados era difícil diagnosticar que tenía tifus. Pocos días más tarde cuando llegó el carro del hospital, el cuerpo de mi padre estaba entre los muertos. Mis compañeros prisioneros lo colocaron en el carro de la habitación del crematorio. Ante los llameantes hornos, un compañero recitó el Kadish. Firme en su creencia, tranquilo, imperturbable y fiel a la antigua tradición de sus antepasados, él alabó a su Señor: "Que el gran nombre del Señor sea exaltado y santificado en todo el mundo que Él ha creado según su voluntad. Que establezca su reino en sus días y en los días de toda la casa de Israel. Así sea".

Yo había llegado a creer que no quedaban sentimientos humanos en mi interior. Pero mientras mi compañero de equipo recitaba el Kadish mi alma lloraba con dolor y pena por su muerte. Mientras las llamas devoraban rápidamente los

restos mortales de mi padre, las palabras de la oración tradicional me proporcionaron consuelo en esa hora de amargura. (Müller: 47-48)». (pp. 208-209).

En: Moreno Feliu, P. (1999). Sin parientes. *ÉNDOXA: Series filosóficas*, 11, 193-209.

Annex V: Moyshe

«Onethe son bury his mother; the mother was still alive [and called out]: 'Moyshe, ikh leb; bagrub mikh nisht lebedikerhey't' ['Moyshe, I'm alive; don't bury me while I'm a live']. . . . But Moyshe had no choice, because the Germans [don't] give him the choice. And he bury [her] alive." The interviewer is incredulous: "He buried his mother alive?" Nathan A. shrugs his shoulders and remains impassive».

En: Langer, L. L. (1991). *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. New Haven-London: Yale University Press, p.134.

b) Iconografia:

Olère, D. *Soterrant restes de nens*



Olère, D. Mossèn i Rabí



c) Filmografía

Faure, B. (productora) i Lanzmann, C. (director) (1985). *Shoah* [DVD]. Francia: Les Films Aleph - Historia - Ministère de la Culture de la République Française

Gábor, R.; Gábor, S. (producers) i Nemes, L. (2015). *El hijo de Saul*. Hungría: Laokoon Film Group. Disponible en: www.pordede.com