



ciclo di incontri - Marzo 1998

Quaderno n. 73

Il racconto della deportazione nella letteratura e nel cinema

chiudi



Ebreo e deportato: Jean Améry, Primo Levi, Elie Wiesel

Piero Stefani

Per quanto, nel nostro caso, l'esperienza del lettore sia minimale rispetto a quella dello scrittore, immergersi per un po' di tempo nei libri di questi autori e testimoni produce ugualmente una situazione in cui l'animo giunge quasi a uno stadio di azzeramento: pressoché tutte le cose di cui quotidianamente ci occupiamo, riescono difficilmente a reggere il confronto con questi testi. Mi sento quindi svuotato. Ciò per un verso rappresenta una garanzia di coinvolgimento, ma da un altro, è un ostacolo alla comunicazione. Quanto detto non vuole essere una premessa: è già un inserimento nell'argomento.

Come è stato sostenuto da Wittgenstein: "il mondo è l'insieme dei fatti", e soltanto l'abietto nega che Auschwitz rientri nel mondo, cioè appartenga alla categoria dei fatti. Auschwitz è l'insieme non tanto delle cose quanto dei fatti; lo sterminio è certamente un fatto. I fatti, però, implicano sempre l'interpretazione; quest'ultima costituisce un passaggio indispensabile per tutti, compreso il testimone. Egli può rinunciare alla spiegazione, se con questo termine ci si intende riferire al compito dello storico, ma neppure lui può sottrarsi all'impegno di interpretare i fatti: una prova di ciò è data proprio dal porre l'uno accanto all'altro questi tre testi (*Se questo è un uomo*, *La notte* e *Intellettuale ad Auschwitz*) così supremamente indicativi del mondo dei loro estensori.

Améry e Levi hanno condiviso forse la stessa baracca, di sicuro sono stati nel Lager di Monowitz negli stessi mesi e anche Wiesel, più tardi, ha lavorato a Buna; tuttavia, nonostante il comune riferimento, le loro interpretazioni sono assolutamente diverse.

Con la parola "interpretazione" intendo riferirmi al modo in cui i fatti sono stati filtrati, al linguaggio usato per dire l'accaduto, alla rete impiegata per catturare e per comunicare gli avvenimenti; ebbene tutti questi punti differiscono moltissimo tra l'uno e l'altro scrittore. Questa esperienza, per un lato, è confortante e per un altro desolante. Essa infatti afferma che l'umanità e la

personalità del testimone non sono state annichilite; la pluralità di voci costituisce, appunto, una molteplicità di approcci e una varietà di culture, di reazioni spirituali (espressione da intendersi, come vuole Améry, nel senso culturale del termine), tutto ciò è positivo. Tuttavia, questa stessa constatazione, per un altro verso, aumenta la desolazione; essa infatti fa insorgere l'interrogativo su dove, anche nella situazione estrema e impensabile, si situi l'elemento davvero accomunante; in definitiva, ci si può domandare su che cosa possiamo fare concordemente affidamento se persino quei fatti sono interpretati in modo tanto diverso. In fin dei conti, di fronte a questo incrocio di testimonianze, si è, ancora una volta, indotti a chiedersi: "chi è l'uomo?"; o, in modo ancora più crudo: "che cosa è l'uomo?".

Spesso, specie a proposito di Levi e Wiesel, si è avanzato l'interrogativo se essi vadano considerati scrittori o testimoni, o testimoni scrittori, o scrittori che danno una testimonianza, e così via; ci si domanda ancora quanto ampia sia la componente testimoniale e quanto quella artistica connessa alla loro capacità di usare il linguaggio come forma di comunicazione. La dialettica, però, non è soltanto tra testimone e scrittore; essa coinvolge almeno tre termini: sopravvissuto, testimone e scrittore. Invece di sopravvissuto si possono usare altri termini, tuttavia questa parola indica bene colui che è testimone perché ha alle proprie spalle un'esperienza eccezionale, non soltanto in relazione a quanto ha subito, ma anche e soprattutto perché, a differenza dei più, è riuscito a uscirne vivo. Questa seconda eccezionalità fa tutt'uno con l'ambivalenza connessa al suo essere testimone.

Propongo ora qualche considerazione su questi tre termini.

Sopravvissuto lo si può dire in tanti modi e in tante maniere. Incomincio con un riferimento che, in senso stretto, non ha niente a che vedere con Auschwitz ; si tratta infatti di un'allusione molto indiretta e mediata, proveniente da un'area culturale lontana. Si tratta di un poeta persiano del XI secolo, Omar Khayyam, autore delle *Quartine*. È un testo difficilissimo da interpretare e ancor più da tradurre (nonostante la straordinaria perizia di Alessandro Bausani, la sua traduzione, a suo stesso dire, non riesce a rendere il ritmo e le assonanze di cui è ricco l'originale). Kayyam ha fortissimo il senso della fine che incombe su ogni vivente. Una sua *Quartina* dice:

"Nessuno ha prevalso mai, no, sul Destino

E mai la terra fu sazia di divorare gli umani,

O tu che fiero ripeti: "me ancora non ha divorato !"

Non aver fretta, mangerà ancor te, non è tardi" (1).

La pericolante fierezza evocata da questi versi sembrerebbe lontanissima dallo spirito dei sopravvissuti-testimoni. Tuttavia, oggettivamente, essi si trovano nella situazione di chi, da un lato, volente o nolente ha la necessità di rivendicare a sé (sia pure con uno spirito non fiero) la sua condizione di scampato (“me ancora non ha divorato”), mentre, dall'altro, vede davanti a sé un futuro, questa volta non più eccezionale, anzi, davvero normale, contrassegnato da un'estinzione più o meno prossima (“toccherà anche a te”). Il sopravvissuto si trova in questa situazione oggettiva, in cui gli si pone inevitabilmente il problema di come testimoniare quanto è, per più versi, contrario alla sua attuale condizione: può testimoniare solo in virtù della sopravvivenza, ma non può essere testimone solo della sua sopravvivenza o di quella di altri, deve esserlo pure dei non sopravvissuti, cioè della “normalità” del Lager in cui la massima parte era sommersa e pochi scampati.

Si è davanti a un certo tipo di conflitto tra il messaggio e i suoi contenuti. Questa tensione è avvertita in modo straordinario da questi tre autori e soprattutto da Primo Levi; proprio questa è la “cifra” che abbraccia i due estremi della produzione letteraria da *Se questo è un uomo*, che Levi voleva, però, intitolare *I sommersi e i salvati*, fino al suo ultimo scritto contrassegnato in modo esplicito da quest'ultimo titolo. Si badi alla formulazione, *I sommersi e i salvati* e non già *I salvati e i sommersi*. Non è secondario pensare all'ordine di questa successione. Levi può scrivere e può testimoniare in quanto salvato; tuttavia nel suo scrivere c'è quasi una forma di spietatezza volta a dimostrare che i salvati non sono i migliori. Le condizioni che stanno dietro all'essere salvati, sono quelle che, in realtà, da un lato li rendono testimoni, mentre dall'altro fanno la loro testimonianza incapace di comunicare quello che effettivamente è stata la deportazione: il Lager è stato innanzitutto l'essere sommersi, non già l'essere salvati. Il sopravvissuto è collocato in questa profonda ambiguità: il suo parlare per i morti comprova il suo essere vivo.

Wiesel, che usa un linguaggio assai diverso da quello di Levi, pone addirittura come clausola introduttiva al suo racconto l'esperienza dello scacco legata alla testimonianza. La condizione descritta da Primo Levi quando parla del “sogno”, avuto da lui e da tutti gli altri deportati, di ritrovarsi di ritorno dal Lager, scampati, salvati, sopravvissuti, narranti, inascoltati e non creduti, viene collocata dalla *Notte* di Wiesel addirittura in apertura di pagina. Il racconto di Wiesel, molto più breve, dal punto di vista delle pagine, rispetto a quello di Levi, copre, però, un arco di tempo più esteso in relazione ai fatti narrati (2). Già nel primo capitolo del libro di Wiesel ci si imbatte nella figura di un sopravvissuto, il custode della sinagoga, scappato non si sa come dal Lager, e tornato al suo paese (3) per testimoniare e ammonire a mettersi in salvo; quando vi giunge, però, non è creduto ed è preso per matto. Le ultime battute dicono:

“ - Tu non capisci [...] Tu non puoi capire. Sono salvo per miracolo, sono riuscito a tornare fin qui. Da dove ho preso questa forza? Ho voluto tornare a Sighet per raccontarvi la mia morte, perché possiate prepararvi finché c'è ancora tempo. Vivere? Non ci tengo più alla vita. Sono solo. Ma sono voluto tornare, e avvertirvi. Ed ecco che nessuno mi ascolta” (4).

Questa frase, posta nelle primissime pagine del libro, induce il lettore a pensare anche alla condizione stessa dello scrivente. La prima edizione di questo testo è del 1958 ; esso, quindi, è stato scritto più di dieci anni dopo il ritorno; Wiesel è di una decina di anni più giovane di Levi, egli ha vissuto l'esperienza del Lager da ragazzo, la sua scrittura perciò ha avuto bisogno di un tempo di maturazione più lungo. L'aver collocato, allora, all'inizio del testo l'ammonimento del sopravvissuto inascoltato, diviene quasi un pressante invito a passare dalla considerazione sui sopravvissuti a quella sul testimone.

Il compito del testimone è di dire con la parola: i miei occhi hanno visto quello che i vostri occhi non hanno visto. In un certo senso si potrebbe affermare che lo scopo del testimone è di trasformare in occhi gli orecchi altrui. Questa constatazione rappresenta un profondo problema antropologico. In effetti gli uomini, in genere, danno più credito all'occhio che all'orecchio; ci si fida maggiormente di quanto si è visto e toccato rispetto a quanto si è udito; questa predisposizione riguarda da vicino anche il testimone (pensiamo alla forza testimoniale che, in certe circostanze, il sopravvissuto di Auschwitz attribuisce al numero impresso sul suo braccio). Il segno, il tatuaggio, la visibilità, come pure le foto, i film, i documenti, persino il crudo e nudo repertorio di oggetti (cumuli di valige, capelli, occhiali, scarpe da bambino...), sembrano dotati di più forza testimoniale delle parole, quasi che il vedere e il toccare costituissero, come avvenne per Tommaso, prove più affidabili di quella consentita alla parola.

Il testimone, di norma, può contare, sostanzialmente, solo sulla parola; eccezionalmente può affidarsi al suo corpo (Primo Levi non esibiva mai il numero del suo braccio, tranne quando era costretto a mostrarlo, con rabbia, all'incredulo); per descrivere i fatti il testimone deve far ricorso soprattutto alla parola. Primo Levi, quando parla del tipo di testimonianza che deve arrecare, lo pensa innanzitutto sul modello di quella giudiziaria: il testimone è tenuto, attraverso la sua parola, a presentare nel modo più oggettivo possibile i fatti. La parola, per essere davvero testimoniale, deve tendere a essere descrittiva, visiva.

La testimonianza può essere anche altro; e forse Wiesel si propone di essere un altro tipo di testimone. Egli vuole esserlo non tanto in senso giudiziario (presentare ad altri i fatti in modo che essi giudichino), si prefigge di

essere testimone in modo più fondativo, in un'accezione più simile al senso religioso del termine (5). Wiesel, in diverse occasioni, ha detto e scritto frasi come questa:

“ Raccontare, testimoniare ecco il mio scopo, dire l'indicibile, comunicare con le parole ciò che sfida la parola, mantenere vivo il ricordo di un mondo scomparso nella cenere. Compito impossibile? Lo so , eppure....”

Questi puntini sono lo spazio bianco in cui si inserisce il suo scrivere; il compito impossibile da lui assunto è dire l'indicibile, ma se si introduce la categoria dell'indicibile, allora si dà alla testimonianza uno spessore “religioso”.

È inevitabile che, sviluppando questo discorso sulla testimonianza effettuato attraverso la parola, si arrivi ad affrontare il tema della scrittura. Senza entrare in un dibattito che non mi compete, su quanto Améry, Levi, Wiesel e altri siano da giudicare scrittori, o testimoni, o sulla diversità che esiste tra chi aveva già prima la vocazione allo scrivere e chi è diventato scrittore solo a seguito di quell'esperienza e così via, mi pare di poter fermamente dire che l'attenzione al mondo della parola sia peculiare per ogni testimone; quell'ambito costituisce la modalità di cui bisogna servirsi per rendere presente il fatto, è quindi certo che ogni testimone è, costitutivamente, anche un narratore. Possono esserci vari tipi di scrittore (vi è chi è più annunciatore e chi più descrittore), ma, in ogni caso, il testimone per essere davvero tale deve trasformarsi in narratore, cioè, assumersi il compito paradossale, di trasformare in occhi gli orecchi altrui.

L'attenzione al linguaggio è specifica di tutti coloro che hanno scritto di Auschwitz. In questo contesto si situa anche quella che si potrebbe chiamare una volontà di trascrizione: Améry e Levi, ad esempio, si impegnano ai riportare il linguaggio del campo, cioè a evidenziare il problema della comunicazione/non comunicazione presente nel Lager.

Primo Levi ha scritto tante volte come una delle condizioni indispensabili per sopravvivere nel campo sia stata la capacità di sapersi muovere in un universo linguistico non proprio. Jean Améry (6) si trova in una condizione diversa; egli, di madre lingua tedesca, non patisce la non comunicazione, piuttosto è colpito dalla violenza sul linguaggio: in quel luogo, in cui il linguaggio veniva violentato quanto e come le persone, il suo tedesco è diventato un altro tedesco (7). La sua lingua madre si era mutata nell'idioma stravolto dei persecutori. Analogamente anche la sua cultura aveva come riferimento quei grandi nomi (a iniziare da Goethe) che anche i carnefici rivendicavano in un certo senso come propri.

Il Lager è stata pure un'esperienza linguistica, di incomunicabilità, e questa situazione va trascritta, riportandone almeno i suoni (ecco perché vi è sempre tanto tedesco, di quel tedesco, quando si parla dei Lager, e ciò avviene anche

se lo scrittore è di un'altra lingua). Ciò serve per dare più spessore a una testimonianza che, dovendo mostrare quello che non si riesce a vedere, fa tesoro almeno dei suoni (P. Levi); oppure è impiegata per mettere di nuovo in circolo quei suoni che testimoniano la violenza subita dallo stesso linguaggio (J. Améry).

In *I sommersi e i salvati*, Levi, ricorda una testimonianza secondo cui, nel lessico di Mauthausen, il termine tedesco corrispondente a “traduttore” - “*der Dolmetscher*” - veniva applicato al nerbo di gomma di cui si serviva il capo blocco. Questo è il linguaggio della fisicità, del corpo, della percossa trasformatosi in linguaggio universale in quella babele linguistica che era il campo; chi entrava e non capiva l'universo linguistico che vi regnava andava inesorabilmente soggetto a quel tipo di traduzione fisica; il che comportava essere di fatto avviato verso la parte dei sommersi. Il testimone non può scrivere servendosi di quel violento traduttore, non può descrivere il campo con le percosse, deve farlo con le parole, deve cioè farsi appunto scrittore; un mezzo a cui può fare ricorso è quello di comunicare la violenza più direttamente connessa al linguaggio; egli può lasciare trasparire l'esperienza della non comprensione, infarcendo le sue pagine di termini tedeschi non tradotti e più o meno storpiati. Un lettore giovane italiano di *Se questo è un uomo* che si chieda, all'inizio del suo leggere, che cosa vogliono mai dire certe parole, prova un'esperienza minimale, di questo disorientamento linguistico.

In questo senso i tre termini (sopravvissuto, testimone, scrittore), convergono necessariamente in un solo punto; anche se è ben vero che sono lungi dall'esprimere la stessa cosa: non tutti i sopravvissuti sono testimoni e non tutti i testimoni hanno scritto. Tuttavia pigliando la triade dalla fine lo “scrittore-testimone-sopravvissuto” si trova, necessariamente, legato a tutte le componenti e non può prescindere da nessuna di esse. Nonostante la diversità di linguaggio e di interpretazioni che li differenzia, questa saldatura accomuna davvero la condizione di questi tre “scrittori-testimoni-sopravvissuti”.

Resta ora da affrontare la questione più radicale tra tutte: qual è l'oggetto della testimonianza: il sommerso o il salvato? Indubbiamente è l'uno e l'altro; tuttavia è lo spessore attribuito dai tre autori a una o all'altra di queste due componenti a distinguerli tra loro. Vorrei esemplificare, il discorso, concentrandomi su due punti: la cultura e la fede (9).

Nel caso della cultura, per Améry il problema era quello di stabilirne il ruolo rispetto alla soggettività del sopravvissuto. Il suo interesse cioè si concentra soprattutto sul salvato. La sua tesi, schematicamente, afferma che l'intellettuale agnostico si trovava nella situazione particolarmente inadeguata a reggere Auschwitz; egli infatti non aveva abilità pratiche, le quali, bene o male, garantivano capacità di adattamento superiore, doveva erogare perciò forza

lavoro in condizioni inferiori ad altri e in attività del tutto dequalificate ; inoltre la sua cultura, intesa in modo fortemente e quasi esclusivamente umanistico, in quella condizione estrema, gli serviva ben poco per interpretare quel mondo entro cui era piombato. È caratteristica propria dell'intellettuale ricorrere alla cultura al fine di interpretare il mondo; ad Auschwitz, l'intellettuale si trovava nella condizione di avere delle "sopravvivenze" culturali che, in quelle circostanze, non gli erano affatto di aiuto per interpretare i fatti e il mondo in cui si trovava.

In una sua pagina, Améry afferma:

" Ricordo una serata d'inverno, quando dopo il lavoro ci trascinavamo verso il Lager dall'area della IG-Farben, mantenendo faticosamente il passo all'odioso *Links zwei, drei, vier* [sinistra, due, tre, quattro] dei Kapo. Davanti a un edificio in costruzione notai una bandiera, esposta per chissà quale motivo. "*Die Mauern stehn sprachlos und kalt, im Winde klirren die Fahnen*" [Al freddo muti se ne stanno i muri, nel vento stridono le banderuole], mormorai seguendo meccanicamente una associazione. Ripetei i versi ad alta voce, rimasi in ascolto del suono delle parole, cercai di tener dietro al ritmo, confidando che emergesse il riferimento emozionale e spirituale che da anni per me si ricollegava a questa lirica di Hölderlin. Non accadde nulla...." (10).

Qui risulta evidente cosa si connette al tema della cultura. Gli artisti, i poeti, gli scrittori, di norma, ci aiutano ad interpretare il mondo, ci guidano a leggere i fatti, ci danno cioè una interpretazione di quanto avviene ; si tratta di un'operazione che, bene o male, facciamo tutti, ma l'intellettuale, in virtù dei suoi più ampi riferimenti, lo fa con maggior intensità. La cultura ad Auschwitz era negata per la semplice ragione che non aiutava a interpretare i fatti.

L'imperativo, per sopravvivere, era piuttosto quello di non cercare di comprendere. D'altro canto però, nel Lager, un altro tipo di capire era indispensabile e salvante. Non è vero che non bisognava usare intelligenza, anzi ne occorreva moltissima, per cogliere i segni, gli umori di campi e compagni, le modalità di organizzazione del campo, le possibilità di attuare qualche traffico o scambio di favori, ecc.; chi non capiva, non sopravviveva (11). Ma si tratta di un altro "capire", esso non riguarda il senso, il perché; al contrario, si concentra tutto sul come. Rispetto alla cultura bisognava scordare la domanda sul "perché" - "*Hier ist kein Warum* (qui non si sono perché)" (12) - al pari della capacità del proiettare il senso sulle cose; bisognava, invece, potenziare il più possibile l'orizzonte del "come".

Tenuto conto di ciò, in che maniera interpretare l'esperienza in cui Primo Levi trova conforto e dignità ripensando al dantesco canto di Ulisse? Fu un'eccezione, proprio in quanto è presentata come uno dei fatti che gli consentì

di essere un salvato. Ripetendo alcuni versi del canto di Ulisse, Levi afferra, nella memoria, la dignità umana (“Considerate la vostra semenza : / fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e conoscenza...”); ma il tutto in lui si riduce a un frammento, a un brandello, non riesce a ricordarsi l'intera successione delle terzine e darebbe la sua zuppa per riuscire a saldare tra loro i versi mancanti. Si trattò, però, per Levi, anche di un'esperienza grandemente soggettiva; il compagno a cui recitava quei versi, “il Pikolo” (13), anch'egli sopravvissuto, ricorda che per lui quei versi di Dante risuonavano come un semplice tentativo di apprendimento dell'italiano e non già come un appello alla dignità umana.

La cultura quindi poteva servire ma eccezionalmente. E in quei frangenti - come si esprime Liana Millu - operava in qualità di una vera e propria fede laica in grado di svolgere una funzione salvifica (perché anche avere una fede - religiosa, politica, o laica che fosse - era uno dei requisiti richiesti per riuscire a sopravvivere). Ma cosa poteva significare questo tipo di cultura per il “musulmano” (14), per i sommersi, per chi aveva abbandonato la partita ed era ridotto ad accettare di diventare un essere biologicamente destinato a perire, senza far nulla per evitare questa sorte? Améry dichiara che, per quanto gli dispiaccia, egli non si occuperà di costoro; il cruccio di Levi è invece proprio quello di parlare anche di costoro, di dire che la verità nel campo era soprattutto questa. Ma per costoro la cultura che cos'era? Nel campo la cultura è un barlume, o forse uno squarcio improvviso (l'ultimo canto di Ulisse), non la regola. Essa fu un'eccezione, esattamente come lo fu la sopravvivenza.

Considerazioni analoghe valgono per una pagina di Wiesel (15) in cui si descrive come nel corso della marcia di evacuazione da Auschwitz, avvenuta in pieno inverno, con morti continue, i deportati si trovarono, una sera, ammassati in modo inverosimile dentro un capannone; improvvisamente di notte, si alzò un suono di violino (“Non avevo mai ascoltato suoni così puri. In un tale silenzio”). Era Juliek, il suo compagno polacco, che si era portato dietro il violino persino nell'evacuazione e suonava un frammento del concerto di Beethoven. Siamo in una situazione paragonabile a quella dei versi di Holderlin; si tratta di musica tedesca, che i carnefici giudicavano loro patrimonio e che qui si trasforma in straziante marcia funebre per le loro vittime. Si alzava quella voce, quel puro suono struggente (“Suonava la sua vita. Tutta la sua vita scivolava sulle corde.”) e la mattina dopo (nel gergo del campo “*Morgen fruh*” - domani mattina - voleva dire “mai” (16)) violino e violinista erano entrambi fracassati a terra. Juliek cantava la propria morte con la voce della cultura tedesca; l'arte non gli servì per sopravvivere, ma per morire, nonostante tutto, da essere umano; per questo si trattò di un'eccezione.

Wiesel narra ancora che, qualche giorno dopo l'episodio di Juliek, nel vagone

scoperto diretto verso Buchenwald, un padre e un figlio morirono entrambi a causa della zuffa scoppiata tra loro al fine di rubarsi reciprocamente un pezzo di pane (17); qui tutto è diverso, la cultura resta definitivamente muta; nessuno può cantare questa morte, una morte tra le più ignobili, una morte da deportati: "Distuggere l'uomo è difficile, quasi quanto crearlo: non è stato agevole, non è stato breve, ma ci siete riusciti, tedeschi" (18).

Considerazioni non molto dissimili valgono rispetto all'esperienza della fede sia religiosa sia politica. A questo scopo si possono confrontare tra loro due eventi a un tempo molto simili ed estremamente diversi. Si tratta di due scene di impiccagione descritte, rispettivamente, da Levi e da Wiesel. Nel campo certi reati, l'insubordinazione, il furto, la mancanza di rispetto per le autorità, venivano puniti con l'impiccagione; si trattava quindi di una circostanza abbastanza normale. Levi, prima di descrivere quella che lo colpì in modo particolare, afferma che aveva già dovuto assistere ad altre tredici pubbliche impiccagioni, "le altre volte si trattava" però "di comuni reati, furti alla cucina, sabotaggi, tentativi di fuga. Oggi si tratta d'altro" e Levi ne dà una toccante testimonianza. Ci si trovava di fronte a una granitica fede politica. Levi una sera torna al campo, vede una forca, dopo la lunga attesa del rientro di tutti gli altri Kommando, assiste all'impiccagione di un ribelle (si trattava di un uomo collegato probabilmente alla rivolta del Sonderkommando di Birkenau durante la quale era stato fatto saltare in aria un crematorio), quando il nodo stava per stringersi attorno alla gola il condannato gridò: "Kameraden, ich bin der Letzte! - (Compagni, io sono l'ultimo!)". L'ultimo dei resistenti, l'ultimo dotato di una fede nella dignità umana, che si era impegnato in una resistenza politica intesa nel senso alto del termine. Levi dice che vorrebbe poter raccontare che di fronte a quella morte "fra di noi, gregge abietto, una voce si fosse levata, un mormorio, un senso di assenso. Ma nulla è avvenuto" (19). Quella sera Levi, assieme all'amico Alberto, furono oppressi dalla vergogna anche se, in quel giorno, grazie a un particolare espediente, avevano segnato un punto a loro favore nella lotta per la sopravvivenza..

Vorrei soffermarmi, ora, su due scene di impiccagione raccontateci da Wiesel; la seconda è molto citata nella sua parte finale, ma, ciononostante, c'è forse ancora qualcosa da dire.

Wiesel descrive una prima scena situata al rientro dal lavoro. Tutti sono convocati sul piazzale; diecimila persone sono sottoposte all'appello, e finché non è terminata l'esecuzione non c'è la zuppa, cioè, non c'è la vita. Quello che doveva essere impiccato era un giovanotto di Varsavia che aveva rubato durante l'allarme aereo; non si trattava di un reato politico, si trattava di un gesto di pura sopravvivenza. Juliek (il suonatore di violino) dice: "Finirà presto questa cerimonia? Ho fame...". Il condannato muore gridando: "Viva la libertà! Maledico

la Germania! Maledico! Male...". Questo grido non lascia alcuna particolare traccia; questo primo episodio termina con Wiesel che commenta: "Mi ricordo che quella sera trovai la zuppa eccellente..." (20). Si trattava di una impiccagione simile a quelle viste da Levi: rientravano nell'ambito della morte, cioè della cosa in assoluto più normale che avveniva nel campo. Solo l'ultimo testimone di una fede politica non lasciò indifferenti gli animi.

Anche Wiesel descrive un episodio analogo: "un giorno che tornavamo dal lavoro vedemmo tre forche". La scena era legata a un atto di sabotaggio. A Buna un Oberkapo olandese, un gigante, amatissimo da tutti perché non usava mai la violenza, fu sospettato di aver sabotato la centrale elettrica (gli trovarono delle armi nel blocco), fu torturato per settimane, ma inutilmente: non fece alcun nome. Fu portato via e di lui non si seppe più nulla. "Ma il suo piccolo *pipef* [l'aiutante preadolescente dolce di aspetto e di modi] era rimasto nel campo, in prigione. Messo alla tortura restò anche lui muto. Allora le S.S. lo condannarono a morte, insieme a due detenuti presso i quali erano state scoperte le armi." I tre vengono impiccati. Gli adulti muoiono subito, il ragazzino, molto leggero, invece no. Tutti i prigionieri vissero la situazione in modo strano, come eccezione.

"Il Lagerkapo si rifiutò questa volta di servire da boia.

Tre S.S. lo sostituirono.

I tre condannati salirono insieme sulle loro seggiole. I tre colli furono introdotti contemporaneamente nei nodi scorsoi.

- Viva la libertà! - gridarono i due adulti.

Il piccolo, lui, taceva.

- Dov'è il buon Dio? Dov'è? - domandò qualcuno dietro di me.

A un cenno del capo le tre seggiole vennero tolte.

Silenzio assoluto. All'orizzonte il sole tramontava.

- Scopritevi! - urlò il capo del campo. La sua voce era rauca. Quanto a noi, noi piangevamo.

- Copritevi!

Poi cominciò la sfilata. I due adulti non vivevano più. La loro lingua pendula, ingrossata, bluastro. Ma la terza corda non era immobile: anche se lievemente il bambino viveva ancora...

Più di una mezz'ora restò così, a lottare tra la vita e la morte, agonizzando sotto i nostri occhi. E noi dovevamo guardarlo bene in faccia. Era ancora vivo quando gli passai davanti. La lingua era ancora rossa, gli occhi non ancora

spenti.

Dietro di me udii il solito uomo domandare:

- Dov'è dunque Dio?

E io sentivo in me una voce che gli rispondeva:

- Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca...

Quella sera la zuppa aveva un sapore di cadavere” (21).

Qui erompe l'interrogazione della fede. Questo passo è molto citato dai teologi cristiani, essi vi leggono una possibile risposta ad Auschwitz attraverso un implicito richiamo alla croce di Cristo. Non mi pare che l'intenzione di Wiesel sia questa. Certo l'interrogativo di fede c'è. Chi ha fede si pone la domanda sul perché e non solo sul come. Wiesel in questa pagina e in quelle successive, si presenta come un uomo di fede proprio perché testimonia la sua ribellione a Dio; ribellione che ha senso solo nell'orizzonte della fede e dell'interrogativo sul perché. La specificità di una testimonianza come quella di Wiesel si riassume nella riproposizione diretta della domanda sul perché gettata in faccia a Dio. L'unico luogo in cui il perché è dicibile è riferirlo a Qualcuno che (se c'è) non può essere inteso solo come prigioniero del Lager. Il rischio di giungere troppo presto a un interrogativo teologico, di chiedersi cioè troppo precocemente “dov'era Dio ?” trascurando di interrogarsi su dove era l'uomo, è molto serio e reale; persino lo stesso Wiesel, altrove, non è sempre stato immune dal rischio di indulgere a una certa eloquenza retorico-religiosa. Ciò non toglie, però, che lo specifico della sua testimonianza stia proprio in questa interrogazione su Dio senza la quale egli non avrebbe articolato i suoi più intimi pensieri.

Anche queste domande nel Lager erano però un'eccezione e, a maggior ragione, ciò vale per il loro essere riproposte da uno “scrittore-testimone-sopravvissuto”. Si erge, infatti, ancora davanti a tutti il problema insolubile dei sommersi, della stragrande maggioranza nei confronti della quale è riuscito quello che i nazisti si prefiggevano: ridurre l'ebreo a non-uomo. Potremmo forse mai udire dentro di noi una voce che ci dice che Dio prende parte a quella zuffa in cui padre e figlio si sono reciprocamente uccisi per contendersi un pezzo di pane?

Note

(1) Omar Khayyam, *Quartine*, trad. it. A. Bausani, Einaudi, Torino 1973, n.68, p. 26.

(2) E. Wiesel, *La nuit*, Les Editions de Minuit, Paris, 1958 (trad. italiana di D. Vogelmann, *La notte*, Editrice La Giuntina, Firenze, 1980). Il libro narra la vita

nella sua città, Sighet, in Transilvania, la deportazione avvenuta nel '44, la vita nel Lager fino alla liberazione che per Wiesel, a differenza che per Levi, non avvenne ad Auschwitz nel gennaio del 1945, bensì solo alcuni mesi dopo a Buchenwald, dopo l'effettuazione di una terribile marcia di evacuazione dal grande Lager che, per quasi tutti fu, in realtà, di estinzione. Levi non compì quel trasferimento perché ricoverato in infermeria a causa della scarlattina, malattia da lui non avuta da bambino. Wiesel ricorda che nell'ultima parte del viaggio verso Buchewald, quando fecero molti giorni in treno, nel suo vagone partirono in cento e arrivarono in dodici e questi cento facevano già parte della minoranza arrivata alla ferrovia dopo giorni di marcia nella neve.

(3) Sighet si trovava allora in Ungheria, dove la deportazione degli Ebrei ebbe il suo culmine nel 1944 nella fase finale dello sterminio.

(4) E. Wiesel, *La notte*, cit., p.15.

(5) Per rendere comprensibile il pensiero relativo all'accezione religiosa della testimonianza, pensiamo al compito che si attribuivano i testimoni della resurrezione di Gesù. Essa non è certo una testimonianza di un fatto intesa in senso giudiziario (giudicate voi), al contrario è la presenza di un avvenimento ritenuto discriminante e imperativo, credere alla testimonianza serve non per giudicare, bensì per essere salvati. Wiesel è più legato a questo senso della testimonianza. Egli non può, ovviamente, tener presente la resurrezione di Gesù, si confronta, però, esplicitamente con la voce del Sinai. Là è la voce del Sinai, ma qui oramai c'è un'altra voce, quella di Auschwitz, una contro-voce, giuntaci attraverso la testimonianza, da contrapporre alla prima.

(6) Pseudonimo di Hans Mayer, ebreo austriaco, non credente e agnostico, di cultura tedesca poi trasferitosi in Belgio e catturato nella resistenza belga, anche se diventato poi di lingua francese ; il suo pensiero è stato formulato in lingua tedesca.

(7) Cfr. J. Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

(8) P. Levi *I sommersi e i salvati*, in *Opere*, a cura di M. Belpoliti, vol. II, Einaudi, Torino 1997, p. 1062.

(9) Quando uso il termine fede, lo impiego, secondo la prospettiva presentata da Levi, Améry e da Liana Millu, nell'accezione di coloro che inseriscono nel campo della fede non solo la fede in senso religioso del termine, ma anche quella politica; il termine "fede" comprende cioè tutte quelle forme che consentono di dare all'accaduto un'interpretazione non "puntiforme", legata esclusivamente a quell'evento, in quanto ritengono di poter legare quel fatto a qualche cosa d'altro che si trova prima e dopo di

esso; questo nesso non è posto in virtù di ricostruzioni storiche bensì ricorrendo alla dimensione del “senso”.

(10) J. Améry, *Intellettuale ad Auschwitz*, ed. cit., p.37

(11) Si pensi al caso di Kraus, l'ungherese da poco giunto nel Lager che lavorava vigorosamente, caratteristica commentata da Levi in questo modo: “...non ha ancora imparato la nostra arte sotterranea di fare economia di tutto, di fiato, di movimenti, perfino di pensiero. Non sa ancora che è meglio farsi picchiare, perché di botte in genere non si muore, ma di fatica sì, e malamente, e quando uno se ne accorge è già troppo tardi. Pensa ancora... oh no, povero Kraus, non è ragionamento il suo, è solo la sua sciocca onestà di piccolo impiegato [...] Che buon ragazzo doveva essere Kraus da borghese: non vivrà a lungo qui dentro, questo si vede al primo sguardo e si dimostra come un teorema” (P. Levi, *Se questo è un uomo*, in *Opere*, ed. cit., vol. I, 128-130, pp.117-120).

(12) *Ivi*, p. 23.

(13) Jean, il Pikolo, uno studente alsaziano, così chiamato perché era il più giovane *Häftling* del Kommando Chimico ; la carica di Pikolo, “costituiva un gradino già assai elevato nella gerarchia delle Prominenze”, tuttavia Primo Levi ne parla come di un giovane eccezionale che non sfruttava a proprio vantaggio questa sua posizione. Pikolo, che aveva fatto la faticosa marcia di evacuazione, che gli aveva quasi annullato i ricordi di Auschwitz, confermò, da sopravvissuto, l'esperienza del “canto di Ulisse”(cfr. *ivi*, pp.,105-111).

(14) “*Muselman*” con tale termine i vecchi del campo designavano i deboli, gli inetti, i votati alla selezione.

(15) E. Wiesel, *op.cit.*, pp. 93-94.

(16) P. Levi, *Se questo è un uomo*, ed. cit., p. 129

(17) E. Wiesel, *op. cit.*, pp. 98-99.

(18) P. Levi, *Se questo è un uomo*, ed. cit., p.146.

(19) *Ivi*, p. 145.

(20) E. Wiesel, *op. cit.*, pp. 64-65.

(21) *Ivi*, pp. 66-67.

Conversazione tenuta presso la Fondazione “Serughetti-La Porta” di Bergamo il 16 febbraio 1998. Registrazione rivista dall'autore.



Fondazione Serughetti Centro Studi e Documentazione La Porta

viale Papa Giovanni XXIII, 30 IT-24121 Bergamo tel +39 035219230 fax +39 0355249880 info@laportabergamo.it