Zeitschrift: Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas

Herausgeber: Collegium Romanicum (Association des romanistes suisses)

Band: 64 (2017)

Heft: 2: Fascicolo italiano. Dalle varie officine lavori in corso di italianistica

Artikel: Auschwitz, anticiviltà : il genocidio ebraico e la fine della modernità nelle testimonianze della shoah. Alcuni casi esemplari

Autor: Destefani, Sibilla

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-738265

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

versants

Auschwitz, anticiviltà: il genocidio ebraico e la fine della modernità nelle testimonianze della Shoah. Alcuni casi esemplari

Sibilla Destefani
Università di Zurigo

Abstract: L'ipotesi sostenuta in questo saggio è che Auschwitz possa essere letto nei termini di una civiltà capovolta che sovverte usi, costumi e miti fondativi della civiltà occidentale, entro un duplice rovesciamento della realtà (*Gegenrealität*) e del bagaglio culturale (*Gegenkultur*) della civiltà occidentale. Il saggio si focalizza sulla *Gegenkultur* genocidiaria, mostrandone un campione: a partire da due testi chiave, vengono messi in evidenza i contorni e le implicazioni della cultura sovvertita dell'anticiviltà genocidiaria di cui l'Europa contemporanea è la diretta erede.

Keywords: Shoah, anticiviltà, Liana Millu, Elie Wiesel, Nuovo Testamento

Auschwitz è il luogo, simbolico e materiale, in cui si compie l'ultimo atto della modernità europea. Il genocidio ebraico, in questo senso, è l'evento cardine che segna il passaggio dalla modernità alla postmodernità, dividendo la storia in un «prima» e un «dopo» tra cui non c'è più comunicazione possibile. Se l'idea della Shoah come «cesura di civiltà» (o «*Zivilisationsbruch*») è stata variamente indagata in ambito storiografico e filosofico (si pensi, per esempio, ai lavori di Diner[1] e Lyotard[2]), essa è stata finora considerata come una tesi storiografica posteriore, sviluppata anni dopo la liberazione dei campi della morte, quando la coscienza collettiva europea cominciò a rendersi conto di ciò che era avvenuto. La mia tesi, che prende avvio proprio dal concetto dineriano di *Zivilisationsbruch*, è che tale nozione si trovi già, *in nuce*, nelle testimonianze dei superstiti e che, e qui vengo al titolo di questo breve saggio, essa si articoli nei termini di un doppio rovesciamento *a*) della realtà (*Realität*) e *b*) della cultura (*Kultur*) della civiltà occidentale. Se, nella sua accezione più neutra e generale, il termine *civiltà* indica «l'insieme delle manifestazioni di vita materiale e spirituale

1 Dan Diner, *"Zivilisationsbruch": la frattura di civiltà come epistemologia della Shoah*, in Marina Cattaruzza, Marcello Flores, Simon Levis Sullam, Enzo Traverso [a cura di], *La crisi dell'Europa e lo sterminio degli ebrei*, in *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, Torino, UTET, 2005, vol. I, pp. 16-46.

2 Cfr. Jean François Lyotard, *Histoire universelle et differences culturelles*, in «Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères», Tome XLI, n° 456, Mai 1985, pp. 559-568; Jean François Lyotard, *Le différend*, Paris, Les Editions de Minuit, 1983 e Jean François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979.

DOI 10.22015/V.RSLR/64.2.9 *Versants 64:2, fascicolo italiano, 2017, pp. 85-97.*

di un popolo o di un'età»,[3] Auschwitz all'interno delle testimonianze della Shoah assume i contorni di una civiltà capovolta, o *anticiviltà*, fondata sul rovesciamento di usi e costumi (*Realität*) della modernità europea, così come del suo bagaglio culturale (*Kultur*), sovvertendo nel modo più radicale le premesse etiche, sociali e culturali della modernità occidentale. Per dirla in altri termini, e prendendo in prestito, seppure con una leggera *variatio*, il noto titolo di David Rousset,[4] si può affermare che *l'univers génocidiaire* si presenta come un mondo capovolto (la *Gegenwelt* di Auschwitz) che viene narrato dai «salvati»[5] facendo ricorso al bagaglio culturale della civiltà occidentale *rovesciato* nel suo significato originario (è la *Gegenkultur* del genocidio). Vi è dunque, all'interno dell'anticiviltà di Auschwitz, una diretta correlazione tra uno stato di cose, un mondo capovolto, e la rappresentazione di questo stato di cose, il bagaglio culturale di una civiltà volto a rovescio.

All'interno di questo breve saggio vorrei tentare di presentare un esempio campione dell'anticiviltà di Auschwitz, soffermandomi, in particolare, sul secondo aspetto della civiltà capovolta dello sterminio, ossia quello che si articola nelle modalità di rappresentazione del campo.

La *Gegenkultur* di Auschwitz: la *koinè* esclusiva della Shoah

> In fin dei conti, *la tragedia di Auschwitz non è avvenuta in uno spazio vuoto bensì nei limiti della cultura e della civiltà occidentale* [...]. In quelle fiamme è scomparso tutto, tutti quei valori che fino a quel momento abbiamo rispettato come valori europei, e in questo punto zero dell'etica, in questa oscurità morale e spirituale, come unico punto di partenza si mostrava proprio ciò che ha creato questa oscurità: l'Olocausto.[6]

La *Gegenkultur* di Auschwitz trova la propria genesi nell'impossibile accostamento, parzialmente anticipato da Imre Kertész nella citazione in esergo, tra la cultura millenaria della civiltà occidentale e la realtà brutale del genocidio. Ciò implica, in primo luogo, una presa di coscienza scomoda ma fondamentale: Auschwitz non è avvenuto nel nulla; non si tratta di una momentanea caduta nella follia, né tantomeno di uno «scivolone della storia». Ben lungi dall'essere una deviazione accidentale all'interno di un

3 Salvatore Battaglia, «Civiltà», in *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. III, Torino, UTET, 1967, p. 214.

4 David Rousset, *L'univers concentrationnaire*, Paris, Les Editions de Minuit, 1965 [1946].

5 Con questo termine Primo Levi designa i *superstites* della Shoah. Cfr. Primo Levi, *I sommersi e i salvati* in Id., *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1958, pp. 79-90, così come pure il saggio omonimo *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986.

6 Imre Kertész, *Il secolo infelice*, Milano, Bompiani, 2007, p. 194, corsivo aggiunto.

glorioso percorso verso il progresso, la Shoah è un evento che s'iscrive direttamente nella storia politica, sociale e *culturale* della modernità europea di cui siamo i più diretti eredi. Auschwitz appartiene al nostro bagaglio storico e culturale tanto quanto le terzine incatenate di Dante, le quattro stagioni di Vivaldi, i massacri coloniali e la scoperta delle Americhe. In questo senso, ed è la seconda implicazione, non possiamo escludere che vi sia una correlazione tra i miti fondativi della civiltà occidentale, dei suoi valori e delle sue (auto)raffigurazioni, e le camere a gas. È in questo senso che bisogna intendere le parole di Kertész quando afferma che Auschwitz non è avvenuto «in uno spazio vuoto»: le camere a gas non sorsero in una terra straniera, isolata dalla civiltà, bensì nel cuore del continente dei diritti umani e del cristianesimo, all'ombra della porta di Brandeburgo, del palazzo del Louvre e della Cappella Sistina. Quando gli Alleati giunsero ai cancelli di Bergen-Belsen e si trovarono di fronte i mucchi di cadaveri, era ad un crimine *europeo* che stavano assistendo.

I *superstites* – intesi, qui, nel senso agambeniano del termine, ossia tanto come sopravvissuti che come testimoni[7] – una volta ritornati a ciò che rimaneva delle loro case, di fronte alla necessità di raccontare ciò che avevano visto e vissuto si trovarono confrontati a un'aporia di fondo: ciò che avevano da dire sembrava indicibile. La lingua comune, quotidiana, non era in grado di aderire al «negativo assoluto»[8] che si era consumato nel centro del campo. L'esperienza genocidiaria portava in sé un nucleo duro dell'orrore che sfuggiva a ogni rappresentazione, tanto che Imre Kertész preconizza, per verbalizzare la Shoah, una «lingua propria ed esclusiva» del genocidio, la sola in grado di mettere in parole ciò che è avvenuto nel centro del campo. Sennonché, ammonisce l'autore di *Essere senza destino*, bisogna interrogarsi sulle potenziali conseguenze di tale mortifera *koinè* dell'orrore: considerato il suo bagaglio di morte e di distruzione, non rischierebbe essa, se fosse coniata, «di distruggere, alla fine, tutti quelli che la parlano?».[9]

Se il quesito, a prima vista, può apparire retorico, una più attenta osservazione delle testimonianze ci costringe a ricrederci. La domanda di Kertész, infatti, ben lungi dall'essere retorica descrive con raffinata lucidità proprio la *koinè* genocidiaria tramite cui si realizza la *Gegenkultur* di Auschwitz. Essa, esattamente come le camere a gas, non nasce nel nulla, bensì sulle

7 Cfr. Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p. 15: «In latino ci sono due parole per dire il testimone. La prima, *testis*, da cui deriva il nostro termine testimone, significa etimologicamente colui che si pone come terzo (+*terstis*) in un processo o in una lite tra due contendenti. La seconda, *superstes*, indica colui che ha vissuto qualcosa, ha attraversato fino alla fine un evento e può, dunque, renderne la testimonianza. È evidente che Levi non è un terzo; egli è, in ogni senso, un superstite».

8 Pier Vincenzo Mengaldo, *La vendetta è il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. 99.

9 Kertész, *Il secolo...*, cit., p. 197.

ceneri del proprio sistema etico e culturale di riferimento. La *koinè* «esclusiva dell'Olocausto» di Kertész viene creata facendo ricorso ai testi fondativi dell'*ethos* occidentale che, tramite l'espediente stilistico-retorico della *mise en abîme*,[10] si trovano inseriti nell'abisso, contemporaneamente storico e letterario, delle testimonianze della Shoah. La *Gegenkultur* di Auschwitz nasce quindi dall'accostamento, a prima vista impossibile, se non addirittura scandaloso, tra i capolavori del «canone occidentale» e le camere a gas.

All'interno del *corpus* della letteratura italiana della Shoah, è possibile osservare almeno tre grandi categorie di intertestualità, articolabili attraverso la *mise en abîme* di tre ipotesti principali:[11] la *Commedia* dantesca in primo luogo, in secondo luogo l'Antico Testamento ebraico-cristiano e infine, e in terzo luogo, il Nuovo Testamento, e in particolare i tre Vangeli sinottici. È proprio su questo terzo caso di intertestualità che vorrei soffermarmi nelle pagine seguenti, e ciò a partire da due testimonianze diverse per genere e cultura linguistica. Mi concentrerò, in particolare, a) sul racconto *La clandestina*, di Liana Millu e b) su un episodio fondamentale della *Notte* di Elie Wiesel. Si vedrà come, in queste due testimonianze, attraverso la *mise en abîme* dell'ipotesto biblico i *superstites* abbiano dato forma a una vera e propria *Gegenkultur* che dissacra, capovolgendoli, i due momenti cardinali della narrazione cristiana del mondo. La cultura cristiana che attraversa la storia e l'immaginario della civiltà europea, ai piedi delle camere a gas subisce un sovvertimento radicale che trasforma la *fabula* del Dio-uomo che vinse la morte nel suo doppio invertito e negativo: «la mala novella di quanto, ad Auschwitz, è stato d'animo all'uomo di fare all'uomo»[12] o, e per riprendere il titolo del saggio, dalla *Gegenkultur* dell'anticiviltà di Auschwitz.

10 La scelta ortografica di *abîme* al posto del classico e iper-letterario *abyme*, come imporrebbe la migliore tradizione letteraria, è dovuta alla specificità della letteratura genocidiaria: la letteratura della Shoah è una categoria letteraria che nasce dalla storia e la cui ragion d'essere è etica, molto prima che estetica. Essa nasce da un vissuto esperienziale preciso e ha un intento che è in primo luogo testimoniale. Si tratta, quindi, di una doppia collocazione: nell'abisso letterario della testimonianza e in quello storico-fattuale del campo della morte. La scelta ortografica di *abîme*, in questo senso, è in grado di rendere conto della duplice collocazione nell'abisso-*abîme* dell'*univers génocidiaire*. Sul concetto di *mise en abyme*, cfr. André Gide, *Journal 1889-1939*, Paris, Pléiade Gallimard, 1948, p. 41 e Lucien Dällenbach, *Le Récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*, Paris, Seuil, 1977. Per la questione dell'ortografia del termine, cfr. Maurice Grevisse, *Le Bon Usage*, 15e édition en ligne, §96(a)1°, consultato il 20.10.2015.

11 Per la definizione del corpus della letteratura italiana della Shoah, così come per una disamina sistematica della *mise en abîme* degli ipotesti menzionati, cfr. Sibilla Destefani, *L'anticiviltà. Il naufragio dell'Occidente nelle testimonianze della Shoah*, Milano, Mimesis, 2017. In particolare, cfr. la seconda parte del volume: *Dire l'antimondo: la malanovella di Auschwitz*.

12 Levi, *Se questo...*, cit., p. 49.

I

Nella *Clandestina*, Millu narra la storia di Maria, una giovane donna ungherese deportata nel campo di annientamento femminile di Birkenau. Maria è giunta in lager incinta di alcuni mesi, ma è riuscita a tenere nascosto il suo stato alle SS, evitando così di essere mandata subito al gas. Vive dentro il campo, dove nasconde la propria gravidanza alle kapò fasciandosi il ventre con brandelli di coperta, e coltiva la speranza che «presto la guerra finirà [...] e per Natale saremo a casa». Il parto avviene nell'ultima notte di Hanukkah, tra la meraviglia di tutti i presenti. Il miracolo, però, è di breve durata: suona il gong della sveglia, tutti devono precipitarsi fuori dalla baracca per l'appello del mattino e Maria viene abbandonata in un angolo della baracca con il figlio tra le braccia. Quando, molto più tardi, la voce narrante può tornare nella baracca, i cadaveri della madre e del neonato giacciono sotto un mucchio di coperte sudice.

In filigrana di questa vicenda «semplice e incomprensibile»[13] come tutte le storie di lager si trova, come parzialmente anticipato, la «buona novella» del Nuovo Testamento, e ciò tanto a livello della *fabula* che, e a ben guardare, del discorso.

In un primo momento, la vicenda sembra concludersi con un lieto fine: nell'ultima notte di Hanukkah, la festa ebraica della luce che, per la sua importanza sociale, più si avvicina al Natale cristiano, Maria dà alla luce un figlio.

> Intanto le altre donne si erano destate a quel crescendo doloroso. Corse nella baracca la voce che Maria stava partorendo, e tutte, compresa Erna e le *stubowe* e le ragazzine dagli occhi inebetiti dal sonno, scesero dai pagliericci e si riunirono intorno alla nostra nicchia. Era buio perché la luce non si accendeva che all'ora della sveglia, ma Erna fece portare una candela, e si chinò sulla cuccia, mentre il grido di Maria si faceva sempre più acuto. Io non sapevo che fare; l'urlo doloroso della partoriente mi entrava nella carne con una insopportabile sensazione di pena. Le tenevo la mano, e carezzandola sentivo che era fredda e bagnata. [...] «Oh, bonne Mère, bonne Mère!» diceva continuamente Rosette. «Sta per nascere un bambino! Oh, sentite come grida, la poveretta!». E in Erna, in Elenka, in Aërgi, in Rosette, in tutte le donne che si accalcavano intorno, c'era un'attesa quasi mistica, l'attesa vibrante di misteriosa deferenza che invade religiosamente coloro che assistono al rito sanguinante della maternità. [...] «Oh, ecco qua! Brava, ecco!» Nel silenzio che seguì l'ultimo, acutissimo grido, Adela si rialzò tenendo qualcosa in mano; una rossa, tenera, piccolissima cosa.[14]

13 *Ibidem*, p. 59.

14 Liana Millu, *Il fumo di Birkenau*, Firenze, Giuntina, 1986, pp. 72-73.

La nascita del bambino di Maria per un momento sembra sospendere le «leggi spietate» del lager, tanto che il testo milluiano, in questo passo preciso, sembra poter essere accostato alla *fabula* evangelica della Natività, rafforzata anche dall'omonimia tra le due protagoniste. La parziale sovrapposizione tra la Maria biblica e la Maria di Birkenau, del resto, trova conferma anche in altri passi della *Clandestina*, come il seguente:

> Lei era veramente convinta che tra due mesi tutti noi saremmo stati accolti in un *nuovo mondo*: un mondo amoroso e pietoso dove *tutti quelli che avevano sofferto sotto il fumo di Birkenau sarebbero stati immensamente felici*. [...] Mi stendevo accanto a Maria e ascoltavo la sua voce piana parlarmi di *speranza* e di *attesa* poiché ogni giorno che passava era una vittoria contro gli uomini e contro il destino e accendeva in lei una maggiore fiducia in quella divina provvidenza del cui aiuto si sentiva sicura.[15]

Maria è colma di *speranza e attesa*, entro un discorso che rimanda al lessico religioso cristiano, in particolare di matrice neotestamentaria. I sintagmi «nuovo mondo», «mondo amoroso e pietoso», così come la fede in una «divina provvidenza del cui aiuto si sentiva sicura», rimandano tutti alla «buona novella» annunciata dal Nuovo Testamento: il nuovo mondo è quello reso possibile dal sacrificio di Cristo, «colui che toglie i peccati del mondo».[16]

Nelle parole di Maria, il lager viene investito della teodicea cristiana del dolore, nel solco del detto evangelico «gli ultimi saranno i primi» di cui si trova traccia, all'interno del testo milluiano, nella promessa di una superiore forma di felicità per quelli «che hanno sofferto sotto il fumo di Birkenau». Il dolore può essere sopportato in quanto fondamento di una superiore forma di felicità futura. Non sorprende, allora, che la Maria protagonista del racconto appaia, sin dal nome, come una novella Madonna; il fatto che sia anche madre, che questa volontà disperata di essere madre in un luogo preposto esclusivamente alla sofferenza e alla morte sia posto al centro della storia, non fa che rafforzare la somiglianza della Maria di Birkenau con la sua omonima biblica. Come la Madonna, anche la Maria di Liana Millu è piena di «speranza e di attesa» in una «divina provvidenza» di cui non dubita.

Se questi dati suggeriscono una corrispondenza di fondo tra la Maria cristiana e la madre-martire di Birkenau, sovrapponendo, per estensione, le due nascite, un esame più attento del testo rivela anche delle profonde differenze, tanto che tra le due Marie intercorre, in molti luoghi del testo, un legame oppositivo. Se la fede, la speranza e l'attesa accomunano le due

15 *Ibidem*, pp. 50-51 [corsivi aggiunti].

16 Bibbia Luzzi, Gv 1, 29 [le citazioni successive sono tratte dal medesimo testo di riferimento].

madri, la grazia divina di cui è investita la Maria biblica (Lc 1,30: «L'angelo le disse: "Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio"») non viene elargita alla ragazza di Birkenau, condannata a una solitudine morale e psicologica che la trasforma in un vero e proprio alter ego capovolto della madre di Cristo. A ben guardare, allora, la Maria di Birkenau è accomunata, nella sua solitudine e sofferenza, non alla Madre bensì al Figlio di Dio. Non a caso, i riferimenti all'ipotesto biblico rimandano tutti non tanto agli avvenimenti legati alla notte di Natale quanto ai primi due giorni della Pasqua, ossia a ciò che avviene *attorno* e *sulla* croce.

Si consideri la solitudine dolorosa di Maria, che in un momento di sconforto si rivolge a Dio:

> – Signore Iddio – si lamentava Maria *premendo la testa contro il paglericcio.* Nella sua voce vibrava lo sgomento della creatura che, *pur disposta a subire i decreti incomprensibili del Padre,* non può, smarrita com'è tra *crudeli angosce,* trattenere *una invocazione di timido richiamo.* – Signore Iddio che cosa ho fatto? Cosa abbiamo fatto? Che cosa ha commesso di male questa creatura che deve ancora nascere?[17]

La solitudine e il dolore della ragazza ungherese rinviano, tanto per l'invocazione della grazia che per la posizione del corpo, prostrato a terra, alla notte di angoscia trascorsa da Gesù nel giardino del Getsemani, mentre attende l'arrivo dei suoi delatori:

> [Gesù] cominciò a essere triste e *angosciato.* [38] Allora disse loro: "L'anima mia è oppressa da tristezza mortale; rimanete qui e vegliate con me." [39] E andato un poco innanzi, si gettò con *la faccia a terra, pregando, e dicendo:* "Padre mio, se è possibile, *passi oltre da me questo calice!* Ma pure, non come voglio io, ma come tu vuoi."[18]

Che si tratti di un passo evangelico particolarmente caro a Liana Millu è confermato anche da una fonte fondamentale per chi studia l'opera della testimone e scrittrice genovese: il *Tagebuch*, il diario che Millu scrisse durante i lunghi mesi trascorsi a peregrinare per l'Europa devastata dalla guerra, sulla via del ritorno in Italia. Nel *Tagebuch*, in data 13 giugno [1945], Millu annota: «Solitudine, solitudine, perché mi hai abbandonato? *Questo è il mio calice amaro.* Bisogna continuare a berlo».[19] Il passo del *Tagebuch*, oltre che alla notte di angoscia di Cristo nel Getsemani, rinvia anche all'altro episodio capitale del Nuovo Testamento, ossia quello della crocifissione, e in particolare agli ultimi istanti di vita di Gesù: «Ed all'ora nona, Gesù gridò

17 Millu, *Il fumo...*, cit., p. 67. Corsivi aggiunti.
18 Mt 26, 37-39.
19 Liana Millu, Tagebuch. *Il diario del ritorno dal lager*, Firenze, Giuntina, 2006, p. 44.

con gran voce: *Eloì, Eloì, lamà sabactanì*? il che, interpretato, vuol dire: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*» (Mc 15, 34).

Il travaglio comincia verso sera e si protrae fino alle prime luci dell'alba. Nella notte di Birkenau Maria implora che le venga dato da bere:

> – *Ho sete!* – si lamentava Maria – portami dell'acqua, non ne posso più! Vendi la mia razione di pane, ma trovami qualcosa da bere.
> Chi avesse sentito lamentarsi e invocare così, avrebbe creduto che fossimo sperdute in qualche deserto, sole e sitibonde: invece non eravamo che due miseri *Arbeitstücke* nella baracca 15 del campo di annientamento di Birkenau, perdute in mezzo a centinaia, a migliaia di nostri simili; ma tutto intorno a noi era più arido e solitario del grande deserto. [...]
> – Da bere! – supplicava lei – Bere!
> – Concedi salvezza, grazia e consolazione! – imploravano le altre e, bilanciata tra loro, sentivo una angoscia sempre più profonda salirmi dal cuore. [...]
> Quando arrivò Adela *con il caffè*, un gruppetto di curiose che circondava Maria la guardarono con aria meravigliata, ma lei non ci fece caso, e fattasi largo con energia, si chinò verso la sofferente.
> – Bevi e fatti animo, figlia mia – cominciò a dire affettuosamente – vedrai che andrà tutto bene.
> *Vidi Maria sollevare la testa e guardarla stupita. Si chinò verso la gamella che la vecchia tendeva e bevve, a gran sorsi assetati.*[20]

Nelle lunghe ore di travaglio, la giovane madre si lamenta per la sete. Le parole di Maria riprendono, alla lettera, la preghiera di Gesù sulla croce:

> [28] Dopo questo, Gesù, sapendo che ogni cosa era già compiuta, affinché la Scrittura fosse adempiuta, disse: *Ho sete*. [29] V'era quivi *un vaso pieno d'aceto;* i soldati dunque, posta in cima a un ramo d'issopo una spugna piena d'aceto, gliel'accostarono alla bocca. [30] E quando Gesù ebbe preso l'aceto, disse: È compiuto! E chinato il capo, rese lo spirito.[21]

I due brani presentano diversi punti di similitudine: dalla sete che arde la gola del crocifisso e della giovane madre, esplicitata attraverso lo stesso sintagma verbale («Ho sete»), alla reazione dei presenti: a Gesù le guardie danno l'aceto, le compagne dissetano Maria con il caffè; un fatto che unisce, dal punto di vista simbolico, la narrazione delle due agonie.

Mentre si consuma il parto, la voce narrante è pervasa da una profonda angoscia: «Concedi salvezza, grazia e consolazione! – imploravano le altre e, bilanciata tra loro, sentivo una *angoscia sempre più profonda salirmi dal cuore*».[22] L'angoscia che s'impossessa di Liana riprende quella, biblica, che inva-

20 Millu, *Il fumo...*, cit., pp. 68-70.
21 Gv 19, 28-30 [corsivi aggiunti].
22 Millu, *Il fumo...*, cit., p. 70.

de il Cristo poco prima di essere messo a morte, sovrapponendo, ancora una volta, il dramma di Birkenau a quello della Passione: «E prese seco Pietro e Giacomo e Giovanni e cominciò ad essere *spaventato ed angosciato*».[23]

Poco prima dell'alba Maria dà alla luce il suo bambino:

> Nel *silenzio improvviso* che seguì *l'ultimo, acutissimo grido*, Adela si rialzò tenendo qualcosa in mano; una rossa, tenera, piccolissima cosa.
> – Il bambino! – si mormorava intorno – Il bambino! [...]
> Mentre lavoravo di gomito per non perdere il posto migliore per vedere il neonato, sentii qualcosa di tiepido bagnarmi i piedi nudi. Mi chinai, *vidi un rigagnolo rosso gocciare dolcemente dal paglericcio*, e allungarsi sui mattoni, senza posa.
> – Maria! – chiamai spaventata. – Maria![24]

Anche qui sono presenti dei parallelismi sottili ma pervasivi con il testo biblico. Così, nell'«ultimo, acutissimo grido» di Maria riecheggia il «grido» di Gesù sulla croce: ««E Gesù, *avendo di nuovo gridato con gran voce*, rendé lo spirito».[25] Allo stesso modo, anche se non sul piano letterale, si crea un parallelismo tra il sangue di Maria, ferita e agonizzante, e il sangue che sgorga dal costato perforato dalla lancia di Cristo (Cfr. Gv 19, 34: «Uno dei soldati gli forò il costato con una lama, e subito ne uscì sangue e acqua»).

Arriva l'alba, e il gong della sveglia chiama tutte le donne fuori dalla baracca. C'è l'appello. La madre e il neonato vengono abbandonati in un angolo, nascosti sotto un mucchio di coperte. Quando la narratrice può tornare a chiedere notizie di Maria, è troppo tardi:

> Sulla porta, m'imbattei in una *stubowa*.
> – Come va? – chiesi ansiosa – come stanno?
> E la stubowa rispose: – Finito.[26]

L'explicit ricalca, con una variazione semantica negativa, le ultime parole di Cristo prima di morire: «Gesù [...] disse: *è compiuto*».[27] Il finale della *Clandestina* capovolge in maniera radicale il significato religioso della crocifissione di Dio, laddove tra «compimento»[28] e «fine» intercorre uno slittamento semantico negativo che sovverte il senso profondo dell'ipotesto

23 Mc 14, 33.
24 Millu, *Il fumo...*, cit., p. 73.
25 Mt 27, 50.
26 Millu, *Il fumo...*, cit., p. 76.
27 Gv 19, 30.
28 Cfr. Gv 19, 30: «ὅτε οὖν ἔλαβεν τὸ ὄξος ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· Τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα». «Τετέλεσται», deriva da «τελέω», compiere, compire fino in fondo, portare a termine.

evangelico. Questa *variatio* minima, apparentemente innocua, suggerisce infatti una doppia fine: quella contingente e umanissima di Maria, e quella, collettiva, del messaggio di speranza veicolato dal cristianesimo. Se l'agonia e la morte di Cristo in croce erano il *compimento* di una progettualità più vasta, destinata, non a caso, a manifestare la gloria di Dio attraverso la resurrezione del Figlio, la morte di Maria e del neonato nella baracca di Birkenau non compie nulla: è una fine umanissima e priva di grazia che si conclude con due cadaveri dentro una baracca.

Nella figura della Maria-clandestina di Birkenau, dunque, avviene una sostanziale fusione dei due personaggi chiave del Nuovo Testamento: quello della Madonna-madre di Dio da un lato e quello del Cristo-figlio di Dio dall'altro. Entrambe le figure si fondono nella giovane donna ungherese che lotta per mettere al mondo un figlio già condannato a morte. Così, nel suo essere donna e madre, nella sua volontà disperata di maternità in un universo fondato sulla morte, nella sua fede e nella sua speranza così come nella sua giovinezza, Maria incarna la Madre. Nella sofferenza, nella solitudine e nella morte, invece, Maria incarna il Figlio. Vi è dunque, in lei, una doppia identità che, a ben guardare, è carica di implicazioni poiché sovverte i due avvenimenti chiave della grande narrazione cristiana del mondo: la nascita e la morte di Cristo, ossia il Natale e la Pasqua. Entrambi gli eventi chiave del cristianesimo, tuttavia, nella narrazione genocidiaria vengono violentemente sovvertiti, subendo una risemantizzazione che ne capovolge il significato profondo. Così, se per il cristianesimo la nascita del figlio di Dio si configura come un evento miracolistico destinato a inaugurare una nuova èra (in una notte d'inverno, dentro una stalla, nasce da una vergine il figlio di Dio, festeggiato dai re Magi che, guidati dalla stella, giungono da Oriente a rendere grazie ad un neonato destinato a salvare il mondo), la nascita del figlio di Maria nelle tenebre di Birkenau è assolutamente priva di miracolo: la madre e il figlio vengono lasciati morire, soli e abbandonati da tutti, in un angolo della baracca. La vita del bimbo di Birkenau dura meno di un'ora. Se la Natività si configurava, nella buona novella cristiana, come un miracolo voluto dalla volontà divina (non a caso, la narrazione neotestamentaria si apre con la visita dell'arcangelo Gabriele a Maria), la nascita di Birkenau è integralmente anti-miracolistica: la ragazza e il bambino del *Block* del lager sono privi di qualunque forma di protezione divina o terrena. La «mala novella» di Auschwitz, in questo senso, rovescia quell'altra: è l'antinarrazione della Natività biblica o, per dirla in altri termini, è la narrazione mortifera dell'anti-natività. Quella in cui, alla fine, muoiono gli innocenti.

Lo stesso schema si ripete con l'altro momento chiave del mistero cristiano celato nella figura della Maria di Birkenau. Perché se è vero che la buona novella cristiana è *anche* l'agonia di Gesù sulla croce, è altresì vero che questa morte è preludio del nucleo generativo per eccellenza del cristia-

nesimo, quello che si realizza attraverso la resurrezione. Una resurrezione che è impossibile a Birkenau, dove non sono presenti né re magi né arcangeli né pastori e dove la morte non prelude a nient'altro che a se stessa. È questo, allora, il senso ultimo dell'explicit terminale della *Clandestina*: nell'arida risposta della *stubowa* («Finito!») c'è la constatazione dell'assenza del miracolo e dell'impossibilità della resurrezione. La crocifissione della Maria di Birkenau è priva di qualunque dimensione trascendente, e in questo senso è lontanissima dalla morte di Gesù narrata dal cristianesimo: se l'agonia e la morte del Cristo erano *compimento* di un progetto più vasto, la morte di Maria è solo *fine* a se stessa; una morte umanissima e priva di resurrezione che non adempie nulla.

II

Veniamo adesso al secondo esempio di *mise en abîme* del testo biblico nella narrazione del genocidio ebraico tratto, come anticipato, dalla *Notte* di Elie Wiesel. In uno dei passi più tristemente celebri del libro, si trova la descrizione della messa a morte, per impiccagione, di tre prigionieri accusati di aver fatto saltare la centrale elettrica della Buna. Tra loro vi è anche un ragazzino olandese di dodici anni.

> Un jour que nous revenions du travail, nous vîmes trois potences dressées sur la place d'appel, trois corbeaux noirs. Appel. Les S.S. autour de nous, les mitrailleuses braquées : la cérémonie traditionnelle. Trois condamnés enchaînés – et parmi eux, le petit pipel l'ange aux yeux tristes. Les S.S. paraissaient plus préoccupés, plus inquiets que de coutume. Pendre un gosse devant des milliers de spectateurs n'était pas une petite affaire. Le chef du camp lut le verdict. Tous les yeux étaient fixés sur l'enfant. Il était livide, presque calme, se mordant les lèvres. L'ombre de la potence le recouvrait. Le Lagerkapo refusa cette fois de servir de bourreau. Trois S.S. le remplacèrent. Les trois condamnés montèrent ensemble sur leurs chaises. Les trois cous furent introduits en même temps dans les nœuds coulants. « Vive la liberté ! » crièrent les deux adultes. Le petit, lui, se taisait. « Où est le Bon Dieu, où est-il ? » demanda quelqu'un derrière moi. Sur un signe du chef de camp, les trois chaises basculèrent. Silence absolu dans tout le camp. A l'horizon, le soleil se couchait. « Découvrez-vous ! » hurla le chef du camp. Sa voix était rauque. Quant à nous, nous pleurions. « Couvrez-vous ! » Puis commença le défilé. Les deux adultes ne vivaient plus. Leur langue pendait, grossie, bleutée. Mais la troisième corde n'était pas immobile : si léger, le petit garçon vivait encore ... Plus d'une demi-heure il resta ainsi, à lutter entre la vie et la mort, agonisant sous nos yeux. Et nous devions le regarder bien en face. Il était encore vivant lorsque je passai devant lui. Sa langue était encore rouge, ses yeux pas encore éteints. Derrière moi, j'entendis le même homme demander : « Où donc est Dieu ? » Et je sentais en moi une voix qui

Versants 64:2, fascicolo italiano, 2017, pp. 85-97.

> lui répondait : « Où il est ? Le voici, il est pendu ici, à cette potence ... » Ce soir-là, la soupe avait un goût de cadavre.[29]

Tra le righe della narrazione di Wiesel s'intuisce un altro episodio biblico fondamentale, anch'esso, come già l'anti-Natività di Millu, di matrice neotestamentaria: quello della crocifissione di Cristo narrata da Marco (Mc 15) e Matteo (Mt 27). Ritroviamo, qui, quella sostanziale fusione dei due momenti chiave del Nuovo Testamento già messo in atto da Millu, ossia il Natale e la Pasqua. Se, tuttavia, nella Maria di Birkenau si fondevano i due personaggi della Madre e del Figlio di Dio, nell'episodio orrorifero[30] della *Notte* la fusione riguarda invece le due facce dell'uomo-Dio protagonista della *buona novella* cristiana: quella del neonato dentro la mangiatoia di Betlemme e quella dell'uomo che agonizza sulla croce.

All'interno del testo vi sono almeno tre elementi concreti che rinviano all'episodio evangelico della crocifissione: 1) la disposizione delle forche, che rinvia alle tre croci erette sul monte Golgota, con i due ladroni ai lati e il Cristo al centro; 2) il grido che scuote il silenzio del campo («Dio dov'è?») in cui risuona, con curiosa corrispondenza con quanto avviene nella *Clandestina*, l'urlo di Gesù sulla croce («Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?»[31]); 3) la risposta che il narratore-testimone sente nascere dentro di sé («[Dio] è appeso a quella forca»), che esplicita il parallelismo tra il piccolo impiccato di Auschwitz e il Dio-uomo crocifisso in Palestina. A questi elementi si potrebbe aggiungere il dato paesistico del sole che scompare all'orizzonte («A l'horizon, le soleil se couchait») che rimanda, seppur non puntualmente, a Lc 23,44: «Era mezzogiorno, *quando il sole si eclissò* e si fece buio su tutta la terra fino alle tre del pomeriggio».

Nella riscrittura wieseliana, però, e qui finiscono le similitudini con la *fabula* neotestamentaria della crocifissione di Cristo, a essere messo a morte non è un uomo bensì un ragazzino, quasi un bambino. Ciò ci riporta all'altro volto del Dio cristiano, quello del neonato dentro la mangiatoia o, tutt'al più, del Gesù ragazzino di Lc 2, 41-50, che con il piccolo impiccato di Birkenau condivide l'età anagrafica (12 anni). Nella narrazione wieseliana troviamo allora una sostanziale fusione delle due facce del Dio cristiano, che finiscono con il (con)fondersi nell'agonia di un bambino. È interessante rilevare che, esattamente come avviene nella *Clandestina*, la *fabula* evangelica all'interno dell'abisso-*abîme* della narrazione genocidiaria viene decurtata del suo lieto fine. Se la Pasqua cristiana, pur nella sua drammaticità, si conclude con la resurrezione del crocifisso, la rivisitazione genocidiaria

29 Elie Wiesel, *La nuit*, Paris, Les Editions de Minuit, 2007 [1958], pp. 123-125.

30 Il neologismo è stato coniato da Adriana Cavarero. Cfr. Adriana Cavarero, *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerme*, Milano, Feltrinelli, 2007.

31 Mt 27, 46 e Mc 15, 34.

è priva di miracoli: non vi è alcuna resurrezione dalla morte ad apportare un lieto fine consolatorio all'agonia degli innocenti. Esattamente come la Maria-Madonna-Cristo protagonista della *Clandestina*, il Dio-bambino della *Notte* soffre senza risorgere. Non a caso, entro un radicale sovvertimento dell'ipotesto evangelico, la narrazione di Wiesel si conclude con la parola «cadavere». In questo senso, e sulla falsariga della *Clandestina* milluiana, la risposta che s'impone al narratore-testimone assume i contorni di una radicale anti-epifania che non rivela nient'altro che lo strazio degli innocenti.

sibilla.destefani@uzh.ch

Versants 64:2, fascicolo italiano, 2017, pp. 85-97.