

Rita Fulco

# Vulnerabilità e responsabilità negli stati d'eccezione. La testimonianza delle donne nei Lager nazisti

Indagare il binomio vulnerabilità-responsabilità, sia dal punto di vista teorico, sia da quello pratico, nell'ambito di relazioni intessute in circostanze estreme – di dolore, di abbruttimento, di violenza – è l'obiettivo che vorrei perseguire in questo saggio. Ritengo, infatti, che riflettere sulle modalità in cui, in tali circostanze, operino concetti cruciali per l'etica – quali sono la vulnerabilità e la responsabilità – consenta di comprenderne meglio la portata e i limiti.

Nella prima parte dell'articolo mi soffermerò, quindi, sulla cornice teoretica dei concetti di vulnerabilità e responsabilità a partire dalle riflessioni di Emmanuel Levinas e di Simone Weil, che, tra i primi, si sono trovati a confrontarsi con essi in uno dei periodi più bui dell'umanità. L'idea levinassiana di un soggetto “deposto”, che assuma in pieno la responsabilità per il *volto* dell'altro – per la sua inermità o la sua minacciosità –, il suo dover rispondere di ciascuno “malgrado sé”, secondo il comando di un'etica considerata come “filosofia prima”, nonché i concetti di *malheur*, di *attenzione* e di *energia vegetativa e spirituale*, al centro della riflessione weiliana, costituiranno le basi teoretiche per rileggere la vulnerabilità in chiave relazionale.

Nella parte conclusiva dell'articolo tenterò, invece, di seguire le tracce dei concetti di vulnerabilità e responsabilità in alcune testimonianze di donne sopravvissute ai Lager nazisti; aspetto, questo della vita delle donne durante la Shoah, a cui, in questi ultimi anni, si sta prestando un'attenzione sempre maggiore<sup>1</sup>. A mio avviso, riflettere sull'esperienza delle donne nei

<sup>1</sup> Si pensi alla mostra inaugurata allo Yad Vashem nel 2021: *Spots of Light: To Be a Woman in the Holocaust*: <<https://www.yadvashem.org/ready2print/spots-of-light.html>> (consultato a novembre 2022).

Lager consente, in primo luogo, di mettere alla prova dello “stato d’eccezione” i due concetti di vulnerabilità e di responsabilità, ripensandoli in una cornice quanto più possibile concreta; in secondo luogo, permette di sottolineare la specificità femminile nell’esercizio della responsabilità rispetto a una vulnerabilità altrettanto specifica, propria della corporeità e della sensibilità delle donne.

### 1. *La responsabilità secondo Emmanuel Levinas: deposizione del soggetto e vulnerabilità*

Il luogo privilegiato in cui vulnerabilità e responsabilità si intersecano e, non di rado, confliggono è, innanzitutto, l’io. Non a caso, l’intera riflessione di Levinas sulla vulnerabilità è accompagnata da un ripensamento del soggetto, tanto in un orizzonte ontologico, che etico-politico. Nell’io, infatti, è possibile cogliere, a suo avviso, un’ambiguità strutturale che si manifesta come tensione tra l’accettazione della vulnerabilità, propria all’essere mortale, e l’ipertrofia del *conatus essendi*, che tende, invece, a celarla, con inevitabili ricadute nel rapporto con l’alterità e gravi conseguenze sul piano etico-politico<sup>2</sup>. Le modalità di un tale nascondimento hanno assunto innumerevoli forme nel pensiero occidentale, tra cui quelle adottate da Kant e Hegel costituiscono solo due esempi, ma tra i più gravidi di effetti: in Kant, la supremazia attribuita alla ragione e alla sua capacità di *rap-presentazione*, contribuisce, secondo Levinas, al mascheramento della vulnerabilità dell’io, presentandolo, piuttosto, «come un rimaner-lo-stesso o come un ritornare-alla-propria-identità senza affezione [...] e, così, come un’invulnerabilità, una non-fissibilità, un’individualità sotto i colpi dell’affezione: invulnerabilità nel subire che si chiamerà unità dell’“io penso”, solidità che significherà “io voglio”»<sup>3</sup>. L’“essere affetti” da qualcosa di esterno si capovolgerebbe, quindi, in virtù dell’*appercezione trascendentale*, in un attivo *afferrare*, na-

<sup>2</sup> In questa prospettiva – che è stata messa in luce, in particolare, da Jacques Derrida (*Ad-dio a Emmanuel Levinas*, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1998) – ho riflettuto in R. Fulco, *Essere insieme in un luogo. Etica, Politica, Diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano-Udine 2013, a cui mi permetto di rinviare. Prospettive prossime alla mia sono quelle di C. Resta, *Un contatto nel cuore di un chiasmo: Derrida e Levinas*, in *L’evento dell’altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 99-138 e S. Dadà, *Il paradosso della giustizia. Levinas e Derrida*, Inshibboleth, Roma 2021.

<sup>3</sup> E. Levinas, *Dalla coscienza alla veglia a partire da Husserl*, in *Di Dio che viene all’idea*, trad. it. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983, pp. 32-33.

scondendo, così, l'onta della passività originaria: «La razionalità della ragione, sotto forma di coscienza, non lascerebbe così nulla al di fuori. L'energia di un ritorno a sé dell'identificazione – questa *vis formae* – è l'attività di ogni atto»<sup>4</sup>. Levinas ritiene che anche Hegel, a sua volta, nella *Fenomenologia dello spirito*, pensi l'essenza del soggetto come «una ripresa di sé, una riconquista, un *per sé* [...]: l'essenza non esce dal suo *conatus*»<sup>5</sup>. In questa capacità di riappropriarsi dell'alterità, consisterebbe la razionalità stessa, paga di sé: «L'opera hegeliana [...] è una filosofia insieme del sapere assoluto e dell'uomo soddisfatto»<sup>6</sup>.

Ad avviso di Levinas, dunque, per riscoprire l'umanità dell'umano celata da queste concezioni della soggettività è necessaria una *vigilanza* lungo due direttrici: da un lato il riconoscimento, dietro la maschera della potenza, della vulnerabilità del soggetto e della sua *costitutiva* esposizione in quanto corpo di carne e di sangue – «L'elevazione dell'identità umana al rango di soggettività trascendentale non annulla l'effetto che può avere la penetrazione del metallo – punta di pugnale o pallottola di revolver – nel cuore dell'Io, che non è che un viscere»<sup>7</sup> –, dall'altra, la consapevolezza che le pulsioni vitali e l'azione concettualizzante/appropriante della ragione, che pure appartengono all'essere umano, sono già da sempre “compromesse” con la violenza: «L'evento della messa in discussione è la vergogna dell'io per la sua semplice spontaneità di Io, per la sua sovrana coincidenza con sé nella identificazione del Medesimo»<sup>8</sup>. Sarebbe questa *vigilanza*, secondo Levinas, ad essere indispensabile per una “de-posizione” del Soggetto dalla sua posizione di sovranità sul mondo e sugli altri. Solo attraverso una tale consapevolezza esso si scopre *es-posto*, messo in questione nel suo *conatus essendi* e nel suo diritto a essere, aprendosi, piuttosto, alla dimensione del *faccia-a-faccia*, che impone di far posto all'*altro*, scardinando la concezione di un io autonomo e autocentrato:

Pascal diceva: “Il mio posto al sole è l'immagine e l'inizio dell'usurpazione di tutta la terra”. Come se, per il fatto di essere qui, privassi qualcuno del suo spazio

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>5</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 99.

<sup>6</sup> E. Levinas, *Il dialogo. Coscienza di sé e prossimità del prossimo*, in *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 167.

<sup>7</sup> E. Levinas, *Sul bisogno senza cura inteso in senso nuovo*, in *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 65.

<sup>8</sup> E. Levinas, *Trascendenza e altezza*, in *Dall'altro all'io*, trad. it. di J. Ponzio, a cura di A. Ponzio, Meltemi, Roma 2002, p. 106.

vitale, come se espellessi o assassinassi qualcuno. [...] Non dava qui solo una lezione di cortesia o di stile, ma di ontologia. Come se il principio di identità che si pone trionfalmente come *io*, comportasse un'indecenza e una violenza, come se l'*io* impedisse, per la sua stessa posizione, la piena esistenza d'altri, come se appropriandosi di qualcosa, rischiasse di averla tolta a qualcuno<sup>9</sup>.

Levinas è convinto che ripensare il soggetto nella sua *passività originaria*, quindi nella sua *vulnerabilità* intrinseca, costituisca una vera “rivoluzione”, un “regicidio”, di cui il pensiero occidentale ha urgente bisogno; rivoluzione da compiere a partire dall'antecedenza del *con-altri*, declinato come *per-altri*: «compiere un atto di deposizione, nello stesso senso dei re deposti. La deposizione della sovranità da parte dell'*io* è la relazione sociale con altri, la relazione dis-inter-essata. Lo scrivo in tre parole per rimarcare ciò che essa significa: l'uscita dall'essere»<sup>10</sup>. Uscito dall'essere, l'*io* si scopre già da sempre nel *faccia-a-faccia* con l'altro, interpellato dall'altro e richiamato ad una risposta alla quale non può sottrarsi; *investito* da una responsabilità che non ha scelto, subisce, dunque, una *denudazione*: «L'*io* accostato a partire dalla responsabilità è per-l'altro, è *denudazione*, esposizione all'affezione, pura susceptio»<sup>11</sup>. In tale nudità emerge la sua originaria *esposizione*, il suo essere senza-riparo, «spogliato di ogni protezione»<sup>12</sup>. È attraverso questo percorso che Levinas costringe il pensiero a spingersi all'opposto del soggetto libero e autonomo della tradizione occidentale, convinto che il carattere più proprio della soggettività – posto che si possa ancora chiamare “soggetto” quel che resta dopo un tale rivolgimento – non è la *libertà*, ma la *responsabilità*: «La responsabilità non è un semplice attributo della soggettività, come se quest'ultima esistesse già in se stessa, prima della relazione etica. La soggettività non è un per sé: ancora una volta essa è, fin da subito, per un altro»<sup>13</sup>.

Il biblico *eccomi* – risposta data dai fedeli a Dio che li interpella – diventa

<sup>9</sup> E. Levinas, *Il filosofo e la morte*, in *Alterità e trascendenza*, trad. it. di S. Regazzoni, il nuovo melangolo, Genova 2006, p. 139. È Levinas stesso a parlare di *vigilanza etica*: «Il *conatus essendi* naturale di un Io sovrano è messo in questione davanti al volto d'altri, nella vigilanza etica in cui la sovranità dell'*io* si riconosce “detestabile”, e il suo posto al sole “immagine e inizio dell'usurpazione di ogni terra”» (E. Levinas, *Filosofia e trascendenza*, in *ivi*, p. 41).

<sup>10</sup> E. Levinas, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, trad. it. di M. Pastrello, Città Aperta, Troina 2008, p. 68.

<sup>11</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 173.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 71. Per una prospettiva teoretica e genealogica sulla questione delle vite “private di ogni protezione” si veda C. Resta, *Vulnerable existences*, in S. Benso (ed. by), *Rethinking Life. Italian Philosophy in Precarious Times*, SUNY, New York 2022, pp. 133-144.

<sup>13</sup> E. Levinas, *Etica e Infinito*, cit., p. 96.

categoria filosofica per pensare il binomio vulnerabilità-responsabilità: la risposta all'indigenza dell'altro non può essere soltanto una "buona intenzione", perché *altri* non è mai un semplice concetto, ma *volto*, corpo esposto e vulnerabile; volto che obbliga senza mediazioni, *prima* che l'io possa decidere: «La parola *Io* significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti. [...] La responsabilità nell'*ossessione* è una responsabilità dell'io per ciò che l'io non aveva voluto, cioè per gli altri»<sup>14</sup>. Si tratta di una risposta gratuita, che non si preoccupa della reciprocità, prima di ogni esitazione, «come se l'intrigo dell'alterità si annodasse prima del sapere»<sup>15</sup>, rispondendo, quindi, a un ordine ancor prima che esso venga formulato. Levinas è consapevole che una responsabilità tale da non implicare reciprocità e simmetria, possa scandalizzare ed essere considerata come una «concezione utopica e inumana per un io»<sup>16</sup>. Tuttavia, l'*utopia* dell'umano non è, per Levinas, sogno visionario, ma il darsi nel qui-e-ora della possibilità che l'altro risvegli l'io dal comodo torpore imperialistico che lo domina, l'opportunità di cogliere la precedenza della responsabilità sulla libertà<sup>17</sup>.

La *vulnerabilità* dell'altro è, dunque, il presupposto ineludibile di tale rivolgimento ontologico, ma anche di un ripensamento etico-politico dell'essere-con-altri. Non a caso Levinas, al netto delle sue interessanti e costruttive critiche del potere costituito, auspica un ripensamento delle istituzioni a partire dall'ineludibile necessità di un'ispirazione etica che le alimenti, attraverso una costante vigilanza su se stesse: «Lo Stato, le istituzioni, e anche il tribunale che esse sostengono, si espongono essenzialmente al determinismo – a volte inumano – proprio della politica. È importante perciò poter controllare questo determinismo risalendo verso la sua motivazione nella giustizia e nell'interumano fondante»<sup>18</sup>. Per Levinas l'ordine deve essere

<sup>14</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 143.

<sup>15</sup> E. Levinas, *Diacronia e rappresentazione*, in *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano, p. 201.

<sup>16</sup> E. Levinas, *Etica e Infinito*, cit., p. 99. Sulla "soggettività utopica" scrive Abensour: «L'utopia è incontro dell'alterità dell'altro uomo [...]. L'utopia è già annuncio di un evento di cui il soggetto non è più padrone [...], liberazione dal crampo dell'io, dal *conatus essendi*, denucleazione e apertura a un'altra modalità della soggettività, soggettività utopica-estatica» (M. Abensour, *Penser l'utopie autrement*, "Cahiers de L'Herne": *Emmanuel Lévinas*, 60, 1991, p. 492).

<sup>17</sup> Sulla questione dell'utopia in Levinas, cfr. C. Chalier, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993. Sul rapporto tra libertà e responsabilità si veda C. Resta, *Libertà, responsabilità, ospitalità: Emmanuel Levinas*, in *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova 2008, pp. 77-96.

<sup>18</sup> E. Levinas, *Diacronia e rappresentazione*, cit., p. 200. Ho riflettuto su queste questioni in R. Fulco, *Levinas: Al di là delle istituzioni, nelle istituzioni*, in M. Di Piero - F. Marchesi - E. Zaru (a cura di), *Istituzione. Filosofia, politica, storia. Almanacco di Filosofia e Politica 2*,

sempre e irreversibilmente quello che dall'etica conduce verso la politica e non viceversa. Ciò è ben lungi dall'implicare la possibilità che l'etica dia origine a uno "stato etico". Essa, infatti, non è *immediatamente* traducibile in un ordinamento giuridico-politico, non avendo carattere prescrittivo, e rimandando sempre a una decisione *singolare*. Il binomio vulnerabilità-responsabilità, dunque, anche nell'orizzonte giuridico-politico, viene messo alla prova e sollecitato in ciascuna situazione in modo differente, avendo come unico segnava l'origine da cui ogni decisione politica dovrebbe derivare, cioè una indeclinabile responsabilità a partire dalla vulnerabilità del volto dell'altro.

## 2. "Avere l'anima vulnerabile alle ferite di ogni carne": l'imperativo di Simone Weil

La vulnerabilità, l'esposizione al dolore e la responsabilità di fronte a ciascun volto assumono, dunque, il ruolo di concetti chiave non solo per ripensare il soggetto, ma anche per rileggere le relazioni interumane, provando a rispondere anche *della e alla* crisi di senso che la barbarie delle due guerre aveva spalancato nel cuore dell'Europa.

All'interno di questo abisso scavato dal venir meno della possibilità della significazione, si inseriscono le riflessioni di Simone Weil, elaborate proprio in quei terribili anni. Nel 1941, quindi ad alcuni anni dallo scoppio della seconda guerra mondiale, Simone Weil scrive, infatti, uno di quei brevi brani – che intessono i suoi *Cahiers* –, alcuni dei quali assai simili, per stile, a quelli caratteristici delle scuole stoiche; brani da *prokheiron ekhein*, "avere sempre sotto mano", in modo da poterne fare memoria e, ripetendoli a se stessi, educare la propria anima: «Avere l'anima *vulnerabile* alle ferite di ogni carne, senza eccezione, come a quelle della propria carne, né più né meno. Ad ogni morte come alla propria morte. Significa trasformare ogni dolore, ogni sventura subita (– e che si vede subire – e che s'infligge) in sentimento della miseria umana»<sup>19</sup>.

Quodlibet, Macerata 2020, pp. 165-176. Un'originale e ricca riflessione sul tema delle istituzioni è quella di R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020; Id., *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021.

<sup>19</sup> S. Weil, *Quaderni*, vol. II, trad. it. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 224. Come ha ben mostrato Pierre Hadot nei suoi studi sul pensiero ellenistico e romano, tali brevi pensieri, che troviamo, per fare solo alcuni esempi, nelle *Diatribes* di Epitteto o nei *Pensieri* di Marco Aurelio, erano parte di veri e propri esercizi spirituali propri della filosofia quando essa era ancora

La necessità di un simile precetto mette in luce, innanzitutto, il fenomeno al quale Weil voleva opporsi, e che, in realtà, è uno dei più diffusi tra gli esseri umani: esposti al *vulnus*, alla ferita, e, quindi, anche alla ferita mortale, essi, tuttavia, rifuggono dal meditare una così grave verità, e non a causa di un'indifferenza dettata da contingenze caratteriali o sociali. Il rifiuto, è questo che Weil denuncia, è ben più profondo, poiché non è esercitato soltanto nei confronti della vulnerabilità altrui, ma anche della propria vulnerabilità. L'intollerabile della vulnerabilità concerne gli effetti che essa può comportare sull'esistenza umana, innanzitutto l'inevitabile soggezione al *malheur* – in italiano “sventura”, “derelizione”, “estrema miseria” – che, spesso all'improvviso e con violenza, può irrompere nella vita di ciascuno:

Il pensiero umano non può ammettere la realtà della sventura. Se qualcuno ammette la realtà della sventura deve dire a se stesso: “Un concorso di circostanze che non controllo può togliermi in qualsiasi momento qualsiasi cosa, incluso tutto ciò che considero a tal punto mio da farlo coincidere con me stesso [...]. Un caso può, in qualsiasi momento, abolire ciò che io sono e mettere al suo posto qualsiasi cosa vile e spregevole”. Pensare questo con tutta l'anima equivale a sperimentare il niente<sup>20</sup>.

Nel disconoscimento della vulnerabilità altrui, sarebbe in gioco, dunque, la volontaria rimozione del pensiero della propria vulnerabilità, la rimozione dell'idea, cioè, che una qualsiasi circostanza esterna – da una guerra, a una catastrofe naturale, ad una malattia, fisica o psichica – potrebbero privare ciascuno, da un istante all'altro, di tutte le facoltà, fisiche e spirituali, necessarie a una vita dignitosa. Questa condizione di ontologica *ex-positione*, l'essere sempre esposti al *vulnus* della sventura, e, soprattutto, l'averne consapevolezza, costituisce, secondo Weil, il più proprio dell'essere umano e, al contempo, ciò che, con più acribia, viene rimosso: «Il pensiero prova ripugnanza a pensare alla sventura così come la carne prova ripugnanza di fronte alla morte. L'offerta volontaria di un cervo che avanza passo passo per presentarsi ai denti di una muta è possibile pressappoco quanto un atto d'attenzione nei riguardi di una sventura reale e vicinissima da parte di uno spirito che ha la facoltà di esimersene»<sup>21</sup>.

concepita ancora come “maniera di vivere”, cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A. Davidson, trad. it. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 2005.

<sup>20</sup> S. Weil, *La persona e il sacro. Collettività, persona, impersonale, diritto, giustizia*, trad. it. e cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2012, p. 43.

<sup>21</sup> S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 35.

Il *malheur* è, quindi, il fantasma che si frappone tra l'intelligenza e la vulnerabilità: l'intelligenza si rifiuta di acconsentire a una situazione che la pone al cospetto della propria impotenza. Ad avviso di Weil, essa è un vero e proprio concetto-ponte che rivela il *legame* tra una certa apparenza dell'umano e la sua dimensione più propria: «La sventura estrema [*il malheur*] che colpisce gli esseri umani *non* crea la miseria umana, la rivela soltanto»<sup>22</sup>. Per parlare di essa, Weil qui utilizza, all'inizio, un verbo transitivo, “colpisce”, quasi a voler sottolineare una netta separazione tra un'esistenza umana in sé compiuta e la sventura, che sopraggiungerebbe dall'esterno, ferendola e trasformandola da esistenza *piena* in esistenza *derehita*. Nel prosieguo della frase, però, aggiunge un particolare che ne muta il senso: il *malheur* non *crea* la miseria umana, la *rivela* soltanto. Se è così, la miseria umana non è legata in modo *contingente* con la sventura e non è la sventura a provocarla: l'essere *esposti*, costantemente, al sopraggiungere improvviso di un evento imprevisto e devastante è la miseria umana; dunque, l'essenza dell'esistenza umana è l'essere *ontologicamente* esposti al *malheur*. Tuttavia – a causa della resistenza di cui dicevamo – se ne ha piena consapevolezza soltanto nei casi in cui un'*intensificazione* contingente del *malheur* renda evidente questa implicazione ontologica. In assenza di una specifica manifestazione tangibile del *malheur* stesso, infatti, soltanto un certo grado di attenzione, estremamente difficile da raggiungere, può condurre alla consapevolezza che la *vulnerabilità* sia una condizione consustanziale all'umano.

Mi sembra importante – in relazione alla vulnerabilità e alla sventura – sottolineare che Simone Weil, ben prima della messa a tema di questa questione da parte della filosofia del Novecento – da Benjamin, a Levinas, a Arendt a Derrida e oggi, ad Agamben o Esposito – avesse intuito la potenzialità teoretica di una certa riflessione sulla riducibilità della vita umana a “vita senza forma”:

Sotto questo aspetto la sventura è orrenda, come lo è sempre *la vita messa a nudo*; come un moncone, come il brulichio degli insetti. *La vita senza forma*. L'unico attaccamento è allora sopravvivere. Ma la sventura estrema inizia proprio quando tutti gli attaccamenti sono sostituiti da quello della sopravvivenza. L'attaccamento appare qui messo a nudo. Senza altro oggetto che se stesso. Inferno<sup>23</sup>.

L'essere umano può, dunque, essere ridotto a “nuda vita biologica”, una vita costretta ad occuparsi esclusivamente del proprio *durare*; esseri umani

<sup>22</sup> S. Weil, *Quaderni*, vol. II, cit., p. 198.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 146.

come insetti, poveri di mondo, ridotti alle funzioni biologiche necessarie alla mera sussistenza, obbedienti a impulsi che legano il bisogno vitale al proprio soddisfacimento. La “vita senza forma”, la “vita messa a nudo”, allora, è il grado zero dell'esposizione, suprema vulnerabilità, pericolosa soglia in cui umanità e vita biologica si sovrappongono; stato d'eccezione in cui l'energia spirituale è esaurita e l'energia vitale si volge esclusivamente ad alimentarsi per restare oltre il limite del mero annichilimento.

È singolare che Simone Weil, in anni in cui ancora quasi nulla si sapeva dei campi di concentramento e sterminio, descriva una situazione la cui fenomenologia si riconoscerà, in seguito, nella maggior parte delle memorie dei sopravvissuti, e che, in forme differenti, ritroviamo tutt'ora nelle descrizioni di situazioni estreme in cui si è costretti a confrontarsi con l'insufficienza delle risorse vitali, siano esse fisiche o psichiche. Congiunture nelle quali il *malheur* giunge a ridurre gli esseri umani a un grado tale di derelizione per cui *tutta* l'energia deve essere utilizzata per la mera sopravvivenza, finché anch'essa, all'estremo, non sia del tutto consumata: «Ci sono esseri più sventurati che, senza morire, sono diventati cose per tutta la vita. [...] Si tratta di una diversa specie umana, un compromesso tra l'uomo e il cadavere»<sup>24</sup>.

In quelle circostanze in cui il *malheur* colpisce non un singolo essere umano, ma molti di essi, o finanche interi popoli, privando gravemente ciascun “io” tanto dell'energia spirituale che di quella vegetativa, il binomio vulnerabilità-responsabilità assume contorni molto più complessi. In tali “stati di eccezione relazionali”, causati dalla comune, gravissima, esposizione al dolore e alla violenza, la condizione di estrema vulnerabilità rende, infatti, pressoché impossibile pensare e decidere tra bene e male, giusto e ingiusto. Lo sperimentare una tale situazione, tuttavia, può far emergere differenti risposte da parte di quello che, altrove, ho chiamato “orrido impersonale”<sup>25</sup>, uno stadio in cui il soggetto non si è, cioè, decentrato o “deposto” volontariamente, in seguito, ad esempio, ad un percorso spirituale o etico scelto autonomamente, ma è stato colpito *dall'esterno* da una sventura di proporzioni inaudite, che lo ha condotto a perdere la maggior parte delle sue forze fisiche e spirituali. In relazione alla gravità di tale deprivazione l'io

<sup>24</sup> S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza*, in *La Rivelazione greca*, trad. it. e cura di M.C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014, p. 37. Non si può non pensare a R. Antelme, *La specie umana*, trad. it. di G. Vittorini, Einaudi, Torino 1969.

<sup>25</sup> Per questo tema, a mio avviso decisivo, mi permetto di rinviare a R. Fulco, *L'orrido impersonale: l'egoismo-senza-io e l'inerte*, in *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 50-59.

può tentare di mantenere un certo equilibrio, oppure reagire in modo violento, o, all'opposto, entrare in uno stadio di totale inedia. Simone Weil sembra avere intuito la complessità di tali reazioni e, oltre all'impotenza dello stadio in cui un essere umano si ritrova "tra l'uomo e il cadavere", descrive anche quello in cui l'io si difende concentrandosi esclusivamente sulla propria sopravvivenza: «Cosa ne è di coloro a cui la sventura ha distrutto dal di fuori l'io? Per costoro non ci si può rappresentare altro che l'annientamento come nella concezione atea o materialista. Il fatto che abbiano perduto l'io non vuol dire che non abbiano più egoismo [...]. L'essere è al contrario ridotto all'egoismo nudo, vegetativo. Un egoismo senza io»<sup>26</sup>. Ciò che resta del soggetto, quando l'energia spirituale è annientata mentre l'energia vitale è ancora sufficiente alla sopravvivenza, può, infatti, esprimersi come violenza estrema, come un "egoismo senza io"; espressione utilizzata anche da Blanchot per descrivere la condizione dell'essere umano nei campi di concentramento, divenuto tutt'uno con il bisogno di mantenersi in vita:

Indubbiamente si tratta ancora di un tipo di egoismo, anzi del più terribile; ma è un egoismo senza ego [*Sans doute s'agit-il encore d'une sorte d'égoïsme, et même du plus terrible égoïsme, mais d'un égoïsme sans ego*], in cui l'uomo che si accanisce a sopravvivere e si aggrappa al vivere, a vivere sempre, in un modo che dovremo definire abietto, porta in sé un attaccamento che è attaccamento impersonale alla vita, un bisogno che non è più il suo bisogno personale, ma il bisogno vuoto e neutro, quello che in un certo senso è virtualmente il bisogno di tutti<sup>27</sup>.

La vulnerabilità diventa, in questi casi, non ciò che sollecita la responsabilità ma, al contrario, elemento che impedisce, nella maggior parte dei casi, di esercitarla.

L'altra possibilità dell'umano, in questi frangenti, è quella di ritrovarsi inerme rispetto alla violenza subita, ma rifiutare la connivenza con essa. Questo può accadere nel caso in cui esista un "resto" sia di energia vegetativa che di energia spirituale: il residuo di energia spirituale impedisce di esercitare la brutalità nei confronti dei simili senza, tuttavia, poter far fronte o sottrarsi alla violenza da cui si è stati colpiti. Lo stadio estremo è, invece, quello ben noto dei *Muselmänner*, in cui entrambi i tipi di energia sono pressoché annientati<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> S. Weil, *Quaderni*, vol. II, cit., p. 296.

<sup>27</sup> M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, trad. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977, pp. 179-180.

<sup>28</sup> «Lo ripeto, non siamo noi, i superstiti, i testimoni veri [...]. Noi sopravvissuti siamo una minoranza anomala oltre che esigua [...]. Ma sono loro, i "musulmani", i sommersi, i testimoni

Le differenze singolari derivano da fattori molteplici e non tutti ben individuabili. Innanzitutto, ovviamente, dalle condizioni fisiche in cui si è giunti allo “stato di eccezione relazionale”, ma poi, certamente, anche dal percorso spirituale e dalla relativa energia di cui disporre nello stadio di sventura estrema: «L'io è ucciso tanto più rapidamente quanto più debole è il carattere di colui che subisce la sventura. [...]. Ma questo limite, situato qui o là, esiste per ogni essere umano, e se il caso li porta fino a quel punto di sventura in cui è situato il loro limite, l'io in essi entra nel processo di distruzione»<sup>29</sup>.

### 3. “Nessuna crede più al ritorno quando è sola”:

*vulnerabilità e responsabilità nelle testimonianze delle sopravvissute ai Lager nazisti*

Tra i due stadi estremi dell’“egoismo senza io” e del *Muselmann*, si colloca quella “zona grigia” in cui il grado di sventura non è ancora tale da aver intaccato in modo significativo le risorse vitali e spirituali dell'io. Proprio in questa zona grigia è possibile prendere in considerazione quei casi in cui vulnerabilità e responsabilità costituiscono la base di rapporti che richiedono, ancor oggi, un supplemento di attenzione: alcuni di essi sono inediti, o finanche eccezionali, come quelli instaurati da Etty Hillesum, la cui saldezza ed esemplarità dimostrano l'importanza del grado di energia spirituale nell'affrontare l'estrema sventura<sup>30</sup>; altri, pur non avendo carattere di eccezionalità, testimoniano di capacità relazionali in cui la responsabilità per la vulnerabilità, propria e altrui, viene comunque assunta ed esercitata.

Nella ricerca degli interstizi in cui il binomio vulnerabilità-responsabilità è messo alla prova in modo del tutto peculiare, le testimonianze delle sopravvissute ai Lager nazisti costituiscono certamente un luogo topico. Mi concentrerò sulle testimonianze delle donne, perché, a tutt'oggi, ritengo che esse non abbiano ricevuto la medesima attenzione di quelle degli uomini, più

integrali, coloro la cui deposizione avrebbe avuto significato generale. Loro sono la regola, noi l'eccezione» (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, in *Opere I*, Einaudi, Torino 1987, p. 717). Su questo tema ha magistralmente riflettuto G. Agamben, *Homo sacer III. Auschwitz. L'archivio e il testimone*, in *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2018.

<sup>29</sup> S. Weil, *Quaderni*, vol. II, cit., p. 298.

<sup>30</sup> Cfr. E. Hillesum, *Diario 1941-1943. Edizione integrale*, trad. it. di C. Passanti - T. Montone, Adelphi, Milano 2012; Ead., *Lettere 1941-1943*, trad. it. di C. Passanti - T. Montone - A. Vighiani, a cura di R. Cazzola - C. Di Palermo, Adelphi, Milano 2013.

note e universalmente commentate e discusse<sup>31</sup>. Si è ipotizzato che questa minore attenzione derivi, in parte, dalla ritrosia delle stesse donne deportate nei campi a riflettere sulla propria differenza femminile. In particolare, molte donne ebreë hanno voluto concentrarsi sul loro essere vittime in quanto ebreë, trascurando la differenza di genere, che avrebbe comportato una distrazione rispetto all'antisemitismo che, invece, doveva, a loro avviso, restare l'elemento centrale di ogni testimonianza<sup>32</sup>. Nonostante ciò, la questione della differenza di genere è stata comunque messa in luce in un certo numero di testimonianze e questo ha attirato l'attenzione di alcune studiose che ne hanno fatto oggetto delle loro indagini. Con il passare del tempo, si è iniziato, inoltre, nelle interviste alle sopravvissute, a fare domande specifiche sulla differenza tra donne e uomini nell'esperienza del Lager<sup>33</sup>. Posto che si debba, naturalmente, tenere conto delle eccezioni, tanto positive che negative, da parte

<sup>31</sup> Pionieristici studi storico-critici su queste questioni si ritrovano in area anglosassone, cfr. ad esempio: E. Katz - J. Ringhlheim, *Proceedings of the conference on women surviving the Holocaust*, Institute for Research in History, New York 1984; R. Bridenthal - A. Grossmann - M. Kaplan (ed. by), *When Biology Became Destiny. Women in Weimar and Nazi Germany*, Monthly Review Press, New York 1984; C. Rittner - J.K. Roth (ed. by), *Different voices. Women and Holocaust*, Paragon House, New York 1993; S. Lucamante, *Forging Shoah Memories: Italian Women Writers, Jewish Identity, and the Holocaust*, Palgrave Macmillan, New York 2014; Z. Waxman, *Women in the Holocaust. A Feminist History*, Oxford University Press, Oxford 2017. Tuttavia, sono molto interessanti anche alcuni studi di area italiana pubblicati negli anni Duemila, tra cui, ad esempio, A. Chiappano (a cura di), *Essere donne nei Lager*, Giuntina, Firenze 2009; A. Foa - F. Nodari, *Donne e Shoah*, Mimesis, Milano-Udine 2021, che si basa su una solida tradizione, a partire, ad esempio, dai lavori, di Anna Foa e Anna Bravo. Queste opere, affiancate alle testimonianze dirette formano un corpus davvero molto ricco da indagare.

<sup>32</sup> Su questa questione si veda quanto scrive Alessandra Chiappano a proposito delle polemiche suscitate dal primo seminario sul tema, tenutosi negli Stati Uniti nel 1983 (cfr. E. Katz - J. Ringhlheim, *Proceedings of the conference on women surviving the Holocaust*, cit.), soprattutto da parte di chi, appunto, considerava questa attenzione al genere come *diminutio* della questione razziale, cfr. A. Chiappano, *Le ragioni di un seminario*, in A. Chiappano (a cura di), *Essere donne nei Lager*, cit., pp. 12-13. In relazione all'Italia, Anna Bravo sottolinea che «nella "terza ondata" le storiche sono forse più numerose degli storici, e in maggioranza hanno scelto di studiare l'esperienza delle ex prigioniere, scrivendo con loro e di loro, intervistandole, firmandole con scienza e coscienza [...]. Ma nella comunità disciplinare il dibattito è ancora scarso. A differenza che negli Stati Uniti, per esempio, in Italia si è discusso ben poco sulla applicabilità della categoria di genere alla deportazione e al genocidio [...]. C'è allora il rischio, a volte è ben mascherato, che la prigionia femminile resti una enclave a denominazione incerta» (A. Bravo, *Prefazione*, in A. Chiappano (a cura di), *Essere donne nei Lager*, cit., p. 7). Ma si veda anche *ivi*, pp. 8-9, in cui Bravo sottolinea la minore rilevanza data alle testimonianze delle donne, soprattutto nel dopoguerra.

<sup>33</sup> Emblematiche, da questo punto di vista, le interviste di Daniela Padoan ad alcune sopravvissute, alle quali la domanda sulla differenza tra donne e uomini è posta più volte e da differenti angolature, cfr. D. Padoan, *Come una rana d'inverno. Conversazioni con tre sopravvissute ad Auschwitz: Liliana Segre, Gotti Bauer, Giuliana Tedeschi*, Bompiani, Milano 2018.

delle differenti identità presenti nei Lager, credo sia interessante l'insistenza delle testimonianze femminili sulla solidarietà e il sostegno reciproco, rispetto all'insistenza degli uomini sulla dimensione della solitudine e dell'auto-sufficienza. Quest'ultima emerge sia dalle testimonianze delle donne, che da quella degli stessi uomini. Charlotte Delbo, ad esempio, descrive con sobrietà e acutezza tale dimensione di solitudine, osservando i compagni durante una delle innumerevoli file di attesa: «Attendono davanti alla baracca [...]. Una SS li sorveglia. Li maltratta. Senza che si capisca il perché, improvvisamente si avventa su di loro, urla e colpisce. Gli uomini restano silenziosi, raddrizzano i ranghi, allineano le mani al corpo. Non fanno attenzione alla SS né gli uni agli altri. Ciascuno è solo con se stesso<sup>34</sup>. Una tale solitudine ha reso difficile l'emergere, tra loro, di gesti di solidarietà, mentre sono più frequenti le azioni conformi a quelle “leggi del campo” di cui racconta Primo Levi: «La legge del Lager diceva: “mangia il tuo pane, e, se puoi, quello del tuo vicino”, e non lasciava posto per la gratitudine»<sup>35</sup>. Una durezza evidente anche nelle testimonianze di Améry<sup>36</sup> o di Antelme<sup>37</sup> che sottolineano come nessuna fratellanza fosse possibile secondo le leggi del campo. Realtà confermata anche da alcune che la hanno sperimentata su se stesse:

tutti noi avremmo avuto il desiderio di rubare il pane incustodito. [...] Quella non è una fame come noi pensiamo che sia [...], è una cosa che ti rode lo stomaco [...], che ti rovina le pareti gastriche, una cosa tremenda, e allora lì non si rispettano più i canoni del comportamento normale. Chi riesce a difendersi da questa tentazione ha vinto la sua battaglia contro il degrado, ma non è una cosa possibile all'infinito, a un certo punto si cede<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> C. Delbo, *Auschwitz et après I. Aucun de nous ne reviendra*, Les éditions de Minuit, Paris 2018, p. 154 [traduzione mia]. Su Charlotte Delbo si vedano V. Gelly - P. Gradwohl, *Charlotte Delbo*, Fayard, Paris 2013; F. Sessi, *La memoria corale della deportazione femminile in Charlotte Delbo*, in C. Delbo, *Donne ad Auschwitz*, trad. it. di M. Alliod, Gaspari, Udine 2014; C. Page (sous la direction de), *Charlotte Delbo: Œuvre et engagements*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2014 (edizione online, disponibile all'indirizzo <<https://books.openedition.org/pur/137760>>); G. Dunant, *Charlotte Delbo. La vie Retrouvée*, Bernard Grasset, Paris 2017; L.R. Curtis, *Charlotte Delbo: Writing the Afterlife*, in *Writing Resistance and the Question of Gender Charlotte Delbo, Noor Inayat Khan, and Germaine Tillion*, Palgrave Macmillan, Cham 2019, ma anche l'articolo, pionieristico per l'Italia, di Elisabetta Ruffini, *Il tempo dei ricordi e il tempo della scrittura: preliminari alla lettura dell'opera di testimonianza di Charlotte Delbo*, in A. Chiapano (a cura di), *Essere donne nei Lager*, cit., pp. 199-215.

<sup>35</sup> P. Levi, *Se questo è un uomo*, in *Opere I*, cit., p. 167.

<sup>36</sup> Cfr. J. Améry, *Intellettuale ad Auschwitz*, trad. it. di E. Ganni, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

<sup>37</sup> Cfr. R. Antelme, *La specie umana*, cit.

<sup>38</sup> G. Bauer, *Intervista*, in D. Padoan, *Come una rana d'inverno*, cit., pp. 118-119.

L'esperienza del cedimento può diventare l'anticamera della pura brutalità e Liana Millu, in più di una occasione, racconta della soglia che lei stessa ha tragicamente superato, per poi ravvedersene, a causa dello straniamento provato, ad esempio, a “vedersi agire” con inaudita violenza contro un'altra donna, arrivata da poco, che, ignara delle leggi del campo, si era poggiata sulla cuccetta dove Liana si era appena gettata, sfinita dalla giornata di lavoro:

afferrai la greca per le spalle, stratonandola forte e la mandai a sbattere lontano urlando tutte le ingiurie del Lager [...]. Da due mesi respiravo violenza. E violenta ero diventata, senza accorgermene. Questa è la terribilità della violenza: giorno dopo giorno si insinua nell'animo e lo inquina [...]. Tra le mie fortune, la massima fu senz'altro il lampo di coscienza che interruppe le mie invettive e la mia rabbia. Fu grazie ad esso che mi vidi: un essere stravolto e urlante, già brutto [...]. Così ero diventata? [...]. Per effetto di quel lampo decisi: volevo rimanere umana. Lo decisi, lo giurai: rimanere umana<sup>39</sup>.

Questo lucido racconto conferma il fatto che, al di là della differenza di genere, è comunque il grado spirituale raggiunto a fare la differenza, perché solo in presenza di una saldezza di spirito dovuta a un percorso personale di “cura di sé”, nel senso stoico del termine, o di crescita spirituale dovuta alla cultura o a qualche fede religiosa, è possibile non abbandonarsi al degrado e cercare di preservare da esso anche chi si ha vicino, come sottolinea la stessa Liliana Segre:

Io non solo non ho trovato nessuna che mi dicesse *povera te* – e non era una cosa da poco sentirselo dire – ma io stessa non dicevo a nessuna *povera te*. [...] Le persone assolutamente eccezionali ti potevano dare qualcosa anche in quella situazione, ma gli altri, noi comuni mortali, noi che non abbiamo la ricchezza spirituale che ha una Gotti o che hanno avuto altre, come Etty Hillesum o Anna Frank... Là dove sei un essere qualunque con altri esseri qualunque a cui capita una cosa di questo genere, pretendere di trovare la grande umanità, la generosità, la disponibilità per l'altro sarebbe chiedere molto. Io non l'ho chiesta, ma neanche l'ho data. Eravamo delle isole, capisce?<sup>40</sup>

Non a caso, gesti di meschinità e indifferenza sono avvenuti anche tra

<sup>39</sup> L. Millu, *Dopo il fumo. Sono il n. 5384 di Auschwitz Birkenau*, Morcelliana, Brescia 2015<sup>2</sup>, pp. 55-56. Di Liana Millu si vedano anche, *Il fumo di Birkenau*, Giuntina, Firenze 1986; Ead., *Tagebuch. Il diario del ritorno dal Lager*, Giuntina, Firenze 2006.

<sup>40</sup> L. Segre, *Intervista*, in D. Padoan, *Come una rana d'inverno*, cit., p. 27. Ma si veda anche p. 37.

donne, e non solo a causa dell'antisemitismo – che circolava anche all'interno dei campi, e gruppi di donne di differenti nazionalità sono state, non di rado, molto crudeli con le donne ebraiche<sup>41</sup> – ma anche tra congiunte, come racconta Goti Bauer:

si chiamava Eva e avrà avuto sedici o diciassette anni. Era una ragazza molto speciale, di gran cuore [...]. Lei era lì con la madre, una donna di trentacinque, trentasei anni. Questa madre, quando poteva, portava via il pane alla figlia. È una cosa impensabile. Impensabile. Siccome lavoravamo vicino, me ne accorgevo e qualche volta le dicevo, *Eva, stai attenta, stai attenta al pane*. E lei mi rispondeva, *non mi importa, vuol dire che ne ha più bisogno di me*<sup>42</sup>.

Tuttavia, a prescindere da questi episodi, che confermano la brutalità delle “leggi del campo”, le testimonianze di molte donne convergono sulla differenza nel comportamento delle deportate rispetto agli uomini, soprattutto nelle modalità di relazione tra compagne, con le quali si creavano amicizie forti, se non vere e proprie “famiglie del campo”<sup>43</sup>. I gruppi si rafforzavano con la convivenza, quantomeno se si era così fortunate da non venire disperse e separate per i trasferimenti o per le selezioni:

la fortuna era restare nel gruppo dove si aveva possibilità di comunicare. Noi italiane eravamo poche, però stavamo con le francesi, con le belghe, con le greche di Salonico che parlavano francese; il gruppo è rimasto unito per puro caso, dato che poteva essere disperso in altri comandi. Quella è stata la nostra grande fortuna, perché una cosa che bisogna tenere molto presente è che le donne, in confronto agli uomini, si sono sempre aiutate. Gli uomini no. Non ho mai letto uno scritto di un uomo che abbia insistito sulla solidarietà<sup>44</sup>.

La morte di alcune tra quelle che condividevano lo stesso tetto era, ogni volta, avvertita con grande disperazione: «“Di, e le altre? Tutte?” chiedemmo

<sup>41</sup> Cfr. ad esempio, G. Bauer, *Intervista*, in D. Padoan, *Come una rana d'inverno*, cit., pp. 121-122.

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 113-114.

<sup>43</sup> Tra le strategie messe in atto dalle donne, la creazione di “famiglie del campo” o di “famiglie sostitutive” è stato un fenomeno che ha attirato l'attenzione di alcune studiose. Si trattava di gruppi di mutuo soccorso in cui ci si prendeva cura l'una dell'altra, soprattutto delle giovanissime, che si trovavano, ad esempio, ad affrontare il loro primo ciclo mestruale, delle cui ragioni e modalità, non di rado, non avevano alcuna cognizione, cfr. J.-A. Owusu, *Menstruation and the Holocaust*, in «History Today», 69 (2019) n. 5: <<https://www.historytoday.com/archive/feature/menstruation-and-holocaust>> (consultato novembre 2022).

<sup>44</sup> G. Tedeschi, *Intervista*, in D. Padoan, *Come una rana d'inverno*, cit., pp. 162-163. Giuliana Tedeschi specifica che, in effetti, in Levi si trova la narrazione di qualche racconto di solidarietà, ma soltanto successivamente all'evacuazione del campo, cfr. *ivi*, p. 163.

con ansia. “Tutte” [...]. E nelle cuccette dove ne mancavano una o due le compagne rimaste avrebbero preferito essere come prima schiacciate una contro l'altra e la notte quei vuoti le torturavano»<sup>45</sup>. D'altra parte la dimensione amicale era strategicamente impedita e combattuta dai responsabili dei campi, elemento che dimostra ancor più quanto essa fosse frequente e salda tra donne, per lo meno in determinate circostanze:

le grandi amicizie si creavano soprattutto all'inizio, tra quelle che erano state deportate insieme, con cui si aveva una lingua comune, un'esperienza comune. [...] però questi rapporti venivano troncati sul nascere perché, appena si accorgevano che c'era confidenza tra le deportate, facevano in modo di dissolvere i gruppi che si venivano a creare, temendo una complicità che avrebbe potuto condurre a un qualche atto di sabotaggio<sup>46</sup>.

Questa dimensione ha un ruolo importante anche nella quotidianità dei campi raccontata con asciuttezza e lucidità da Charlotte Delbo, nella sua trilogia, *Auschwitz et après*<sup>47</sup>. Come appartenente alla Resistenza francese, Delbo fu arrestata e deportata ad Auschwitz-Birkenau nel 1943, per poi essere trasferita a Ravensbrück, nel 1944. Nelle sue pagine si fa memoria di “sorelle” che si sostengono l'una con l'altra durante le adunate nella piazza degli appelli, che discutono a lungo tra loro nelle baracche, condividendo i ricordi. Ne emerge l'esistenza di comunità fondate sull'aiuto reciproco, ma anche sulla condivisione del dolore e della disperazione, esponenziale quando qualche compagna era annientata dalla fatica del durissimo lavoro e veniva gettata nel *Block 25*, il blocco della morte, anticamera del crematorio. Charlotte Delbo ne trascrive i nomi – opera che continuerà con le sue ricerche dopo la liberazione<sup>48</sup> –, descrive i momenti di cedimento propri e delle altre, il terrore di essere allontanata da loro: «Arriva una Kapo. Grida. Fa risalire le mie due compagne e le porta via. [...] Per incoraggiarmi mi dicono: “sbrigati, ci raggiungerai”. Resto sola al fondo di questo fossato e sono

<sup>45</sup> G. Tedeschi, *Questo povero corpo*, Edizioni dell'orso, Alessandria 2005, pp. 41-42. Si tratta della ristampa del volume edito nel 1946 (EDIT, Milano), che è stato poi rielaborato e riedito con il titolo *C'è un punto della terra... Una donna nel Lager di Birkenau*, Giuntina, Firenze 1988.

<sup>46</sup> G. Bauer, *Intervista*, cit., p. 108.

<sup>47</sup> C. Delbo, *Auschwitz et après I*, cit.; Ead., *Auschwitz et après II, III. Une connaissance inutile. Mesure de nos jours*, Les éditions de Minuit, Paris 2018.

<sup>48</sup> Si veda C. Delbo, *Donne ad Auschwitz*, trad. it. di M. Alliod, Gaspari, Udine 2014, in cui Delbo riporta i nomi e ricostruisce le storie delle 229 donne francesi, quasi tutte prigioniere politiche aderenti alla Resistenza, deportate ad Auschwitz-Birkenau con un convoglio partito il 24 gennaio del 1943. Torneranno solo in 49. Di C. Delbo si veda anche *Kalavryta delle mille Antigoni*, trad. it. di A. Pioselli, Il Filo di Arianna, La Spezia 2014.

presa dalla disperazione [...]. Non credo più al ritorno quando sono da sola. [...] Nessuna crede più al ritorno quando è sola»<sup>49</sup>. La sorellanza tra donne è raccontata con uno stile scabro, senza, però, mettere a tacere l'emotività e l'affettività, lasciando, così, emergere la coralità della tragedia vissuta<sup>50</sup>. Le compagne proteggono Charlotte Delbo, e le salvano anche la vita quando la sua soglia di resistenza giunge allo stremo, come accade nel periodo in cui non aveva potuto bere per giorni, e neppure mangiare, a causa della bocca senza saliva per la mancanza di acqua:

Il mattino, attaccata alle mie compagne, muta, inebetita, persa, mi sono lasciata guidare – erano loro a fare attenzione a non perdermi, perché io non avevo più il benché minimo riflesso e senza di loro avrei potuto benissimo andare a sbattere tanto contro una SS che contro dei mattoni, o comunque non mi sarei messa in fila, mi sarei fatta ammazzare. Solo l'idea dell'acqua mi teneva sveglia<sup>51</sup>.

E saranno le compagne a procurarle il secchio d'acqua che le salverà la vita: «Carmen è tornata. Lei e Viva [...] mi hanno preso ciascuna da un braccio e mi hanno portata in un angolo [...]. C'era un secchio di zinco, di quelli che in campagna servono per tirare su l'acqua dai pozzi. Era pieno. Mi sono staccata da Carmen e Viva e mi sono gettata sul secchio d'acqua»<sup>52</sup>. Episodi simili, di cura attenta, sprezzante del pericolo che, nel campo, era sempre pericolo di vita, si incontrano nelle testimonianze di altre sopravvissute e la cura reciproca tra compagne è un elemento messo bene in luce, presente e vivo, nonostante la franchezza delle stesse donne nell'ammettere anche la brutalità e le meschinità, subite o perpetrate.

Per questo motivo ritengo che una maggiore attenzione alle testimonianze delle donne possa condurre a rileggere il binomio vulnerabilità-responsabi-

<sup>49</sup> C. Delbo, *Gli uomini*, in *Auschwitz et après I*, cit., p. 166 [traduzione mia].

<sup>50</sup> Coralità del dolore evidente anche nella testimonianza delle altre deportate. Piero Stefani sottolinea, ad esempio, la dimensione relazionale delle memorie di Liana Millu, rimasta costante anche al rientro dal Lager, nella capacità di salvaguardare la «propria umanità, nella quotidianità degli affetti, dei desideri, delle normali sofferenze, dei semplici piaceri e delle consuete preoccupazioni che riempiono la vita di ciascuno» (P. Stefani, *Omaggi a un testimone*, in L. Millu, *Dopo il fumo*, cit., p. 86). Una capacità, quella di sopportare il sovrappiù di dolore derivante dall'affettività, dal ricordo delle persone amate, non di rado anestetizzata negli uomini. Tra i pochi esempi di permanenza di una forte componente affettiva, si può annoverare la testimonianza del pittore Aldo Carpi, obbligato a dipingere su commissione per i comandanti del campo di Gusen, dove era detenuto – comunque, in una situazione di “privilegio” –, il quale scriveva alla moglie Maria delle struggenti lettere dal campo, cfr. A. Carpi, *Diario di Gusen*, a cura di P. Carpi, Einaudi, Torino 1993.

<sup>51</sup> C. Delbo, *Auschwitz et après II, III*, cit., p. 43 [traduzione mia].

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 45 [traduzione mia].

lità negli stati d'eccezione, e illuminare, forse, più in profondità, un "resto dell'umano" che, soprattutto nelle testimonianze dai campi, è stato messo in secondo piano rispetto ai sotterfugi tipici della "zona grigia".

Certamente questo non cambierebbe la lettura della brutalità e dell'orrore dei Lager, ma, forse, potrebbe contribuire a rendere onore, per usare le parole di Levinas, a quel «poco di umanità che orna la terra»<sup>53</sup>.

English title: Vulnerability and responsibility in states of exception. The testimony of women in the Nazi Lagers

### Abstract

*The aim of my paper is to investigate the connection between vulnerability and responsibility in extreme circumstances, such as those represented by the state of exception of concentration and extermination camps. I believe, in fact, that reflecting on crucial concepts for ethics – such as vulnerability and responsibility – within “relational states of exception” allows us to better understand their meaning, both theoretical and ethical. In particular, I will focus on the relationships between women prisoners in concentration and extermination camps. In the first part of this article, I will therefore focus on the theoretical framework of vulnerability and responsibility starting with the reflections of Emmanuel Levinas and Simone Weil, who, in one of the darkest periods of humanity, reflected on these concepts. In the concluding part of the article, I will attempt to trace the concepts of vulnerability and responsibility in some testimonies of women survivors of the Nazi Lagers.*

Keywords: vulnerability; responsibility; Emmanuel Levinas; Simone Weil; Women; testimony; Nazi Lagers.

Rita Fulco  
Università di Messina  
rita.fulco@unime.it

<sup>53</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 229.