
Il dolore e la salvezza

di

Debora Spini*

Abstract: This essay aims first of all at identifying some recurring themes present in this issue of DEP – primarily the role of the body and the connection between individual and collective memory – and at reconsidering them in view of relevant theoretical frameworks. The main thesis of this paper is that this literature is characterised not only by a specific socio-political destiny, but most of all by its gender determination. The paper will argue that women in the Gulag elaborated a specifically feminine resistance to the dehumanisation process insofar as they proved capable of preserving an emotional life, and consequently a dimension of moral autonomy, grounded upon vulnerability and compassion.

Totalitarismo, modernità e paradigma biopolitico

La letteratura presa in esame dai lavori qui raccolti, cioè la memorialistica di donne internate nei lager staliniani, ci spinge a volgere lo sguardo verso il cuore oscuro del Novecento, il grande gorgo – anzi, la “vertigine”, come nelle parole di Evgenija Ginzburg – che ha inghiottito le vite su cui questo lavoro riflette. Le parole di queste donne infatti portano a meditare su temi quali la violenza di massa, l’universo concentrazionario, il valore e l’uso della memoria nella costruzione dell’identità politica. Quasi inevitabile dunque ripensare a un altro genere letterario, vicino ma certo ben più studiato e diffuso, ovvero la letteratura memorialistica dei sopravvissuti alla Shoah. Anche queste poche pagine faranno spesso ricorso alla comparazione fra le due memorie, in modo da far risaltare alcune specificità: questo però nella convinzione che anche nel buio del male assoluto rappresentato dall’universo concentrazionario si possano cogliere differenze e specificità, che quindi devono essere prese in considerazione, come del resto hanno fatto i lavori, per non fare che pochi esempi, di Lefort e Arendt¹, e, per quanto riguarda il dibattito

* Debora Spini insegna Political Theory alla Syracuse University in Florence e in altre università americane in Firenze. È autrice della monografia *La società civile post nazionale* (Roma, Meltemi 2006) oltre ad aver curato volumi in italiano e in inglese. Ha pubblicato vari saggi e contributi in volumi collettivi, fra i più recenti *Political Agency and Subjectivity in the Crisis of Modernity* in Raffaele Marchetti and Bice Maiguasca (eds.), *Contemporary Political Agency*, Routledge, London-New York 2013. È vicepresidente del Forum per i Problemi della Pace e della Guerra (www.onlineforum.it).

¹ Su questo tema un utile strumento è Simona Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004; Hannah Arendt, *Le origini del Totalitarismo*,

to italiano, di Simona Forti. Questa necessità di distinguere non deve essere confusa con tentazioni apologetiche o assolutorie. Al contrario, operare distinzioni e ricostruire la narrazione di queste due terribili pagine di storia nella loro unicità è un atto doveroso, volto in primo luogo a rendere giustizia alle vittime di ognuna, oltre che a raggiungere una maggiore correttezza scientifica.

Tuttavia, gli elementi comuni non sono pochi, né trascurabili. Il primo è quasi ovvio, ed è il tema della violenza di massa nel Novecento. Il punto di partenza comune è l'ormai accertato legame fra il fenomeno della violenza di massa e la modernità. Esclusivamente moderno, e del tutto senza precedenti, è infatti il tipo di potere che essa ha prodotto – lo stato totalitario – il quale a sua volta ha messo in atto un livello di repressione e di violenza politica fino ad allora sconosciuto, di cui l'universo concentrazionario è l'espressione più paradigmatica.

Inoltre, sia il sistema concentrazionario sovietico che quello nazista, per quanto in gradi diversi, sono due esperienze storiche che possono essere iscritte e interpretate nel quadro di una prospettiva che è stata definita "biopolitica"². Non è certo questa la sede adatta per analizzare e dibattere a fondo il paradigma biopolitico: tuttavia, è importante richiamarne almeno qualche tratto principale, in quanto capace di mettere in luce aspetti importanti sull'esperienza oggetto di questo lavoro. Come è noto, l'espressione è legata soprattutto al lavoro di Michel Foucault³ che sviluppa un tema già accennato in primo luogo da Walter Benjamin nel compiere una distinzione fra "vita giusta" e "nuda vita"⁴, ma soprattutto da Hannah Arendt. Anche Arendt infatti distingue fra la vita "politica", che gli uomini trascorrono nello spazio "in comune", e la vita "nuda" cioè limitata alla pura e semplice riproduzione della sussistenza biologica⁵. Quasi superfluo ricordare come per l'autrice di *Vita Activa* la nuda vita non abbia alcuna valenza o fertilità politica, al contrario: si costituisce come dimensione del tutto opposta all'agire politico nel suo imporre all'infinito bisogni e necessità finalizzati alla pure e semplice sussistenza. Il concetto di "nuda vita" è essenziale per capire il totalitarismo: infatti, tipicamente totalitarie sono tutte quelle pratiche tese a spogliare gli esseri umani di tutte le caratteristiche che li rendono tali – emotività, pensiero critico, linguaggio ma soprattutto individualità e pluralità – per ricacciarli nella dimensione cieca e muta della vita puramente biologica, comune agli animali.

Il tema della "nuda vita" è assolutamente centrale per la riflessione di Foucault, attraverso la quale è poi entrato, con molte variazioni e deviazioni, nel lessico corrente della teoria politica e sociale. Con il termine "biopolitica" l'autore di *La volontà di sapere* descrive una condizione nella quale l'agire politico non si limita più al controllo della morte ma prende come oggetto delle proprie pratiche di governo la vita in quanto tale. In altre parole, è proprio la "nuda vita" nella sua dimensione

trad. it. di Amerigo Guadagnin, Einaudi, Torino 2004; Claude Lefort, *Le forme della storia*, trad. it. a cura di Giulio Soravia, Il Ponte, Milano 2005.

² Cfr. Laura Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma 2007.

³ Si veda almeno Michel Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. a cura di Giovanna Procacci e Pasquale Pasquino, Milano, Feltrinelli 2001 e *Nascita della Biopolitica. Corsi al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. Mauro Bertani, Valeria Zini, Feltrinelli, Milano 2005.

⁴ Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, trad. it. Massimiliano Tomba, Alegre Edizioni, Roma 2010.

⁵ Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. Sergio Pinzi, Bompiani, Milano 1989.

di corporeità a diventare oggetto di pratiche di governo: questa è, in estrema sintesi, la definizione più comunemente adottata. Il dibattito contemporaneo si divide però sulla questione se vi sia o meno una specificità moderna della biopolitica. Per Foucault infatti il passaggio dal controllo della morte al controllo della vita è una discontinuità che segna l'affermarsi della modernità. Diversa è però l'interpretazione elaborata da Giorgio Agamben, uno filosofo che hanno più lavorato sul tema del difficile rapporto fra politica e vita nuda con una speciale attenzione proprio al "campo" come paradigma della società moderna. Secondo Agamben, l'affermazione della biopolitica della modernità non è tanto un momento di rottura quanto una cesura, un ampliamento dello spazio – preesistente – della nuda vita che finisce così per inglobare lo spazio politico: "decisivo è [...] che lo spazio della nuda vita, situato in origine al margine dell'ordinamento, viene progressivamente a coincidere con lo spazio politico", così che "esclusione e inclusione [...], *bios* e *zoè*, diritto e fatto entrano in una zona di irriducibile in distinzione"⁶. Questa tesi di Agamben – forse più una sottolineatura di un aspetto della teoria foucaultiana che non vera e propria critica – si rivela estremamente utile per riflettere sul caso specifico del GULag.

Il legame fra totalitarismo e biopolitica è stato ampiamente studiato per quanto riguarda la Shoah, e *pour cause*. Infatti la violenza organizzata nazista si concentrava in primo luogo su un nemico – l'ebreo – che era tale per la sua "natura" razziale biologicamente determinata, cioè per ragioni che avevano a che vedere col suo corpo e col suo sangue, quindi con la dimensione *bio-logica*. Pertanto, il concentrazionismo nazista aveva come fine lo sterminio, ovvero l'eliminazione totale dalla faccia della terra di una "razza" definita in forza di un rimando alla biologia. Il legame fra concentrazionismo staliniano e paradigma biopolitico è invece meno apparente: in primo luogo in quanto la violenza si concentra su una colpa che si vuole "politica" che quindi non identifica un gruppo di vittime determinato su base biologica, e in secondo luogo in quanto lo sterminio non era lo scopo primario dell'uso della violenza⁷.

Nonostante le motivazioni dello sforzo concentrazionario siano diverse, il GULag condivide tuttavia con il lager nazista il *modus operandi* squisitamente biopolitico, ovvero la sistematica e intenzionale riduzione dei prigionieri a una condizione dominata dalla più disperata fisicità, nella quale la sofferenza estrema azzerava ogni possibilità di vita emotiva e conseguentemente anche qualsiasi capacità di riflessione e giudizio morale. L'individuo ricondotto al mero corpo, alla "vita nuda" è completamente concentrato sulla sopravvivenza fisica. Il corpo diventa fonte di bisogni devastanti, di fronte ai quali le dimensioni emotiva, intellettuale ed etica impallidiscono. Il corpo si trasforma così una sorta di macchina per soffrire, dominato da un dolore totalizzante che annichilisce ogni individualità. Non a caso le parole di due sopravvissuti, un uomo e una donna, un internato nel lager, Primo Levi e una internata nel GULag, Evgenjia Ginzburg, presentano una impressionante vic-

⁶ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 12.

⁷ Sulle motivazioni che hanno portato all'istituzione del GULag e alle varie fasi della sua storia, si veda l'*Introduzione* di Elena Dundovich in questo stesso numero della rivista.

nanza. Primo Levi si descrive così: “Eccomi dunque sul fondo. A dare un colpo di spugna al passato e al futuro si impara assai presto, se il bisogno preme”⁸.

Quasi con le stesse parole, Ginzburg racconta:

E la voce dello stomaco si faceva sentire sempre più forte, anzi, più che dello stomaco, la voce di tutto il corpo, di tutti i muscoli, perché era una fame trofica, che disgregava l’albumina. [...] È difficile capire fino in fondo come un uomo, spinto da forme di vita disumane, a poco a poco perda la comune concezione di ciò che è bene e ciò che è male, di ciò che è concepibile e ciò che non lo è. Ma è così⁹.

Corpo e specificità femminile

Il corpo è quindi il terreno principale di azione della pratica concentrazionaria, mezzo e fine al tempo stesso. Riflettere sull’esperienza del campo porta necessariamente a considerare la specificità dell’esperienza femminile, iscritta in corpi connotati da una differenza sessuale, là dove con questo termine si intende mettere in risalto in primo luogo proprio la determinazione biologica dell’identità. A partire da questa riflessione si potrà poi allargare l’obiettivo e riflettere se vi sia una specificità della presenza femminile all’interno del GULag intesa invece in termini di genere.

La storiografia ci presenta dei dati quantitativi, ricordando come le donne fossero il 30% della popolazione del GULag, nel momento di massimo affollamento, che si verifica in concomitanza con il massiccio invio al fronte di molti prigionieri maschi. La storiografia inoltre ci presenta le cause della presenza femminile nel GULag, almeno per quanto riguarda le detenute politiche. A questo proposito è importante notare come molte prigioniere fossero state condannate solo in quanto mogli, o familiari, di criminali politici e quindi in nome di una colpa per così dire ereditata e mediata: un dato questo che rivela una visione della soggettività femminile in termini di sostanziale subaltermità al maschile, di “accessorio” come ebbe a dire Margarete Buber Neumann.

Come queste memorialiste trattano del corpo? Rispetto ai *topoi* ricorrenti anche nella letteratura della Shoah ai quali si accennava in precedenza – la totale predominanza del bisogno, nudo, crudele, l’urgenza della mera sopravvivenza fisica – si trova nei loro scritti una differenza importante. Leggendo il saggio di Veronika Šapovalov si ha l’impressione che nel GULag il corpo femminile, almeno in una grande maggioranza di casi, rimanga tale, ovvero che resti in qualche modo ancorato, nella sua fisicità quotidiana, alla determinazione sessuata. La terminologia stessa che distingue i vari tipi di prigioniere si basa proprio su caratteristiche legate alla loro sessualità (zoccole o mammine). Il permanere di una specificità del corpo femminile si fa particolarmente evidente anche in relazione a una dimensione molto importante dell’esperienza della vita del GULag, ovvero quella dei rapporti di potere. Il campo ha le sue leggi, che in certa misura ricalcano le relazioni di potere

⁸ Primo Levi, *Se questo è un uomo*, in *Opere*, a cura di Marco Belpoliti, vol. II, Einaudi, Torino 1997, pp. 30-31.

⁹ Emilia Magnanini, “Abbi fiducia nell’alba non nel dolore”. *L’esperienza della deportazione nelle memorie delle recluse nei campi di deportazione sovietici*, in DEP, 2, 2005, pp. 37-54.

del “fuori” – questo è molto interessante proprio per la specificità del GULag, “piccola zona” che si trova però a far parte di una “grande zona”, nella misura in cui tutto il paese viene ormai percepito come un unico enorme campo. Dentro il recinto della “piccola zona” si ritrovano, almeno in certo grado, i rapporti di potere tipici della società di “fuori”. D’altro canto il campo ha anche un sistema di potere tutto suo. Vi si creano infatti gerarchie nuove – per esempio la supremazia delle delinquenti comuni sulle “politiche” – mentre si riproducono altre forme di superiorità e predominio ben radicate e sperimentate: ad esempio le disparità di status fra prigioniere che ricalcano, come nel caso di Ksenija Medvedskaja citato dalla Šapovalov¹⁰, la scala gerarchica esistente in precedenza nel partito. Ma è la relazione di potere fondata sulla sessuazione fisica – cioè il potere esercitato dai maschi sulle femmine – ad emergere con forza maggiore. Questo si manifesta in due casi specialmente significativi: la prostituzione e lo stupro, che delineano una “eccezionalità” della condizione femminile delle prigioniere: condizione “eccezionale” nel campo proprio perché tragicamente simile a quanto accade fuori. Nel caso della prostituzione e dello stupro si vede come i rapporti di potere fondati sulla differenza non siano stati cancellati, anzi, forse persino rafforzati dalla pratica concentrazionaria.

Ma, come si era già accennato, nonostante le reticenze di molte memorialiste a parlare di questi argomenti si ha comunque l’impressione che le donne nel GULag continuino a essere donne, in primo luogo proprio nella dimensione strettamente corporale. Il grembo freddo delle donne rana di Primo Levi¹¹ non è infatti una caratteristica che necessariamente accomuna le deportate nel GULag, che in molti casi conservano, nonostante l’estrema durezza delle condizioni di vita, la fertilità e il ciclo mestruale. La sessualità ha ancora un posto nel campo e non sempre è determinata solo da violenza e scambio, ma anche da una confusa ma invincibile spinta vitale. Nonostante tutto, anche in queste storie durissime si vede riaccendersi una scintilla di umanità proprio perché trasmettono un poco di “calore animale”. In alcuni casi le prigioniere arrivano persino alla maternità, pur sapendo che i loro bambini non solo hanno ben poche aspettative di vivere, ma soprattutto verranno loro inevitabilmente sottratti. Una maternità vissuta spesso in condizioni che alcune memorialiste definiscono “animalesche”, sempre foriera di dolore ancora più vivo: eppure proprio in questo strazio le prigioniere trovano una *chance* di vita emotiva.

L’affermazione dell’identità femminile avviene poi anche in modi apparentemente più “frivoli”. Alcune memorialiste narrano gli sforzi incredibili per mantenere in ogni modo e contro ogni ostacolo almeno un fantasma di femminilità: portare una gonna diventa una bandiera, così come escogitare un modo di truccarsi o farsi il manicure è una maniera di ribellarsi al controllo totale del campo. Così ci narra Alla Aleksandrovna Andreeva:

There was some purely female way of fighting the brutality of prison – weird devices which would probably cause a man to laugh. For example, we curled our hair using some patches or slips of paper we found here and there. They constantly took them away but we managed to

¹⁰ Cfr Veronika Šapovalov, *Le memorie femminili del lager: il lager come modo di vivere* <http://www.memorialitalia.it/2009/07/11/memorie-femminili/>, consultato 28 febbraio 2013.

¹¹ Alessandra Chiappano (a cura di), *Essere donna nei lager*, Giuntina, Firenze 2009.

rip apart some other clothes, and walked around with well-combed curls, and a manicure to boot. We did it simply: we only needed a piece of a lime wall... So, when you walk in your cell from one corner to another, you need to scrape off some lime white with your palm. Then going back and forth and you rub your fingernails with the lime so they become so shiny that you don't need any polish. Interrogators went mad with anger when they saw us with a manicure and styled hair¹².

Questi piccoli gesti narrati da Alla Aleksandrovna sono atti di affermazione di un'identità, di una specificità, in questo caso la specificità legata all'identità di genere che diventa una chiave anche per la sopravvivenza, psichica e pertanto morale. Ogni atto di affermazione dell'individualità è anche affermazione di umanità, nella misura in cui la condizione di "umanità" coincide in buona misura proprio con la capacità di preservare una "differenza", nonostante il peso schiacciante di una macchina repressiva volta a cancellare l'individualità e a rendere le vittime parte di una massa atomizzata e indistinta al tempo stesso. Se, come scriveva Adorno: "Il genocidio è l'integrazione assoluta che si prepara ovunque dove gli uomini vengono omogeneizzati, "scafati" come si dice in gergo militare, finché li si estirpa integralmente"¹³, questi capelli arricciati, queste unghie lucidate con le pietre delle prigioni sono una potente affermazione di umanità.

Memoria, memorie

Un terzo quadro di riferimento importante per riflettere sulla memorialistica femminile relativa all'esperienza del Gulag è il rapporto fra memoria personale e memoria collettiva, e più in generale, sul significato etico e politico della narrazione.

La narrazione di una esperienza così tragica scaturisce, in queste autrici, da un bisogno profondo, lo stesso che del resto ha animato un altro testimone chiave della violenza di massa del Novecento quale Primo Levi. Giustamente, Marino nota come nella *Prefazione* del 1947 a *Se questo è un uomo*, così come in altri passi, coevi o successivi, Levi descriva l'intenzione o ragione dello scrivere non come il risultato di un percorso astratto e intellettuale, ma come un "bisogno", impellente e bruciante come tutti quei bisogni che attengono alla sfera della corporeità. Un bisogno che si esplica nella "scansione quasi furiosa nel testo" in espressioni quali ad esempio "impulso immediato e violento", "bisogno elementare", "liberazione interiore". Il bisogno di raccontare, già nel Lager e poi subito dopo, viene vissuto alla stessa stregua di tutti "gli altri bisogni elementari", come quello di nutrirsi, respirare ecc.: "il libro – conclude Levi – è stato scritto per soddisfare a questo bisogno; in primo luogo quindi a scopo di liberazione interiore"¹⁴. Per Lidjia Čukovskaja la scrittura rappresentò la salvezza, mentre Kersnovskaja già lega l'atto del narrare a un orizzonte futuro: "È difficile dubitare dell'esistenza di ciò che si vede! [...] Per questo cerco di "fotografare" ciò

¹² <http://gulaghistory.org/exhibits/days-and-lives/prisoners/4>, consultato 17 dicembre 2012.

¹³ Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, a cura di Stefano Petrucciani, trad. it. Pietro Lauro, Einaudi, Torino 2004, p. 227.

¹⁴ Mario Marino, *Corpo e Testimonianza in Levi e Agamben*, in DEP, 18/19, 2012, p. 47-56.

di cui sono stata testimone. La gente deve sapere la verità, perché tempi simili non possano più ripetersi”¹⁵.

Scrivere per preservare la memoria è un atto che scaturisce dalla necessità bruciante di non vedere cancellata la sofferenza. Elena Dundovich nel suo saggio riporta un passaggio illuminante di Achmatova:

Allora una donna dalle labbra livide che stava dietro di me e che, sicuramente, non aveva mai sentito il mio nome, si riscosse dal torpore che era caratteristico di noi tutti e mi domandò in un orecchio (lì tutti parlavano sussurrando):

- Ma questo lei può descriverlo?

- E io dissi

- Posso

- Allora una sorta di sorriso scivolò lungo quello che un tempo era stato il suo volto¹⁶.

La narrazione risponde quindi a un bisogno profondo di ricerca di senso in primo luogo individuale, per ricostruire se non la ragione quantomeno la storia di tante vite spezzate e riscattarle da una sorta di seconda morte che è l'oblio. In certa misura dunque re-iscrivere una storia personale nel solco di una narrazione collettiva consente di tollerare meglio la sofferenza passata e, almeno in qualche misura, di riaprire lo sguardo verso il futuro.

È questo secondo aspetto che ci rivela il significato della narrazione e della memoria anche in una dimensione che vada al di là della salvezza personale. Nella prospettiva tracciata dal pensiero di autori quali Paul Ricoeur, Martin Buber, Emanuel Levinas o Avishai Margalit¹⁷ l'atto del narrare non è mai neutrale, ma assume una profonda dimensione intersoggettiva e pertanto etica. In primo luogo al narratore si richiede di “spiegare” il passato, di aprirlo per così dire di fronte all'ascoltatore per renderlo intelligibile: e ogni volta, spiegare all'ascoltatore diventa inevitabilmente anche un rivelare a sé stessi il senso profondo del passato che si è attraversato. Inoltre, raccontare la propria storia a un ascoltatore implica di necessità “render conto” di quanto è accaduto: e il puro e semplice atto di “render conto” si pone già una prospettiva etica improntata alla responsabilità.

La rilevanza del paradigma filosofico della narratività non si limita alla costruzione dell'identità individuale, ma è ricco di conseguenze anche per quanto riguarda la dimensione collettiva. La narrazione di una memoria collettiva è infatti un atto di grande significato politico in quanto contribuisce alla fondazione di una identità comune e pertanto del terreno sul quale fondare l'agire futuro. Quasi ovvio a questo punto ricordare quanto complesso sia il problema della gestione politica della memoria della violenza di massa nel Novecento. Memoria e violenza di massa si articolano in modo molto diverso a seconda dei contesti: di questo è esempio evidente l'enorme divergenza fra il destino della memoria del GULag e quello della memoria della Shoah. In primo luogo, la memoria della Shoah è ormai parte integrante, in bene e in male, della narrazione collettiva dell'identità ebraica: la perse-

¹⁵ Evfrosinija Kersnovskaja, *Quanto vale un uomo*, trad. it. di Emanuela Guercetti, a cura di Elena Kostioukovitch, Bompiani, Milano 2009, p. 518.

¹⁶ Anna Achmatova, *La corsa del tempo*, a cura di Michele Colucci, Einaudi, Torino 1992, p. 137.

¹⁷ Si veda almeno Paul Ricoeur, *Tempo e Racconto*, trad. it. Giuseppe Grampa, Jaca Book, Milano 1985.

cuzione è stata infatti per l'ebraismo europeo un momento di riscoperta della propria identità collettiva, con tutte le ben note implicazioni politiche delle quali sarebbe fuor di luogo occuparsi in questa sede. La memoria del GULag invece non può contare su un soggetto collettivo, né lo ha creato. Dall'esperienza concentratoria non è scaturito un soggetto collettivo nel quale le vittime si possano riconoscere, nemmeno quella per quanto vaghissima di "anticomunismo".

Ma soprattutto, la memoria della Shoah è ormai una narrativa pubblica accreditata, diffusa, accettata, praticata: un processo culminato nella dichiarazione di Stoccolma del 2000. Una memoria tanto frequentata al punto che si può addirittura parlare di una di una vera e propria spettacolarizzazione, iniziata sin dai tempi della serie tv "Olocausto" e continuata poi per una serie quasi infinita di film, da Steven Spielberg a Quentin Tarantino. I luoghi e gli edifici dedicati alla memoria sono così numerosi da costituire un genere architettonico, l'"architettura della memoria": ugualmente si può ormai parlare di un vero e proprio turismo della memoria.

La memoria del GULag invece non ha mai raggiunto per così dire "in patria" lo status di memoria fondativa di un'identità politica rinnovata, né sembra essere minimamente incamminata in tal senso. Al contrario, si assiste oggi non solo a una rimozione di ogni traccia dello sterminio¹⁸, e alla completa mancanza di assunzioni di responsabilità collettiva, ma ad una vera e propria rivalutazione dello stalinismo in quanto tale.

A livello invece di politiche della memoria nell'Unione Europea, gli anni successivi al grande allargamento del 2004-2007 vedono un mutamento di direzione nelle politiche della memoria. Là dove negli anni successivi all'Atto Unico Europeo del 1986/87 la memoria della Shoah assumeva il ruolo di pietra fondante dell'identità politica della nuova *polity* europea, dopo l'accesso all'Unione dei paesi ex-comunisti si assiste invece a un tentativo di riunire sotto l'etichetta-ombrello della "memoria del totalitarismo" sia la Shoah che la memoria dei GULag stalinisti (in questa categoria ricomprendo, per brevità, tutta l'esperienza dell'est europeo). Un'operazione questa che tende a elidere differenze e specificità. Nonostante un quadro di riferimento comune esista – il nesso totalitarismo-modernità già citato all'inizio di questo articolo – questa operazione potrebbe risultare in un impoverimento delle memorie collettive europee.

Dato questo contesto si possono cogliere ulteriori specificità della memoria femminile del GULag. La memorialistica femminile legata all'esperienza concentratoria sovietica si contraddistingue dunque per una prima specificità – legata al genere – che va poi a collocarsi nel quadro generale dello specifico destino storico della memoria del GULag. Per queste donne, voce minoritaria in una narrazione già sotterranea, la possibilità di ricomprendere la propria vicenda nel quadro di una grande narrazione collettiva è pertanto doppiamente remota.

Zvetan Todorov nel suo lavoro sulla memoria del totalitarismo in Europa dell'Est¹⁹ distingue fra "narrazione eroica" e "narrazione vittimaria"²⁰: si potrebbe

¹⁸ Emilia Magnanini, *op. cit.*

¹⁹ Zvetan Todorov, *Memoria del male tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, trad. it. di Roberto Rossi, Garzanti, Milano 2005.

²⁰ *Ivi*, p. 171.

dire che questa letteratura memorialistica si ponga per così dire all'incrocio fra queste due dimensioni.

In primo luogo questa scrittura risente della specificità della scrittura femminile a un livello ulteriore rispetto a quello dell'analisi degli stilemi letterari sui quali ha così finemente lavorato Veronika Šapovalov. Si è già ricordato prima come la scrittura sia un modo per riscattare l'esperienza dall'oblio. Questo è vero in ogni circostanza, ma lo è ancor di più per quanto riguarda l'esperienza femminile, collettiva o individuale che sia. Scrivere infatti è sempre stato un modo in cui la vita delle donne, rinchiusa nella sfera della privatezza e spesso scollegata dalle narrazioni collettive, si è potuta narrare, rivelare a sé stessa e acquisire senso. In questo caso, le donne non sono escluse dalla memoria collettiva in forza della loro appartenenza di genere: semplicemente la memoria collettiva non c'è. Ed è per questo che si può cogliere invece una specificità della memoria femminile all'interno del GULag.

La memoria delle donne nel GULag è una memoria eroica e di vittime al tempo stesso. Certo è una memoria di vittime per la sofferenza estrema, e per la specifica posizione nei rapporti di potere del campo alla frequente involontarietà del crimine. La memoria delle vittime è la memoria del dolore. Al tempo stesso la memoria delle donne nel GULag ha anche una valenza "eroica" in quanto comunque è una memoria di sopravvissute.

Vivere e sopravvivere

Nota Magnanini come le donne sono sopravvissute al GULag in percentuale maggiore rispetto agli uomini: questa affermazione riporta alla mente molte altre storie di sopravvissute a enormi tragedie alla luce della categoria di "resilienza" (*resilience*) identificata da Marina Calloni²¹. La capacità di risollevarsi anche dopo tragedie indicibili – come nel caso di Esther Mujawayo scampata ai massacri rwandesi – non consiste "nel semplice sopravvivere, nel resistere a interferenze esterne, ma nel reagire e ricominciare a vivere, nel ristabilire una vicinanza con gli esseri umani, nel ridiventare propositivi e costruttivi nei propri progetti, soprattutto quando la violenza o il dolore sembrano aver frantumato l'autonomia individuale e ogni legame sociale"²². In questa capacità di rialzarsi Calloni vede una caratteristica specificamente femminile, in quanto profondamente radicata nella dimensione emotiva. La *resilience* infatti trova nella coscienza del dolore come fattore accomunante la spinta motivazionale per sopravvivere e per vivere in senso pieno,.

Sotto questo punto di vista, l'esperienza delle donne del GULag, la loro *resilience*, la loro capacità di trovare nonostante tutto salvezza contraddicono le parole di una grande testimone del novecento, Hannah Arendt, che non vedeva nel dolore un terreno dal quale potessero nascere legami salvifici. Al contrario, per Arendt il dolore è muto, e quella "com-passione", quel soffrire insieme che si origina dall'esperienza comune della sofferenza non può generare che una momentanea

²¹ Marina Calloni, *Cosa porta l'umanitarismo? Verso una società resiliente*, in Marina Calloni (a cura di), *Umanizzare l'umanitarismo? Limiti e potenzialità della comunità internazionale*, UTET Università, Torino 2009, p. 69.

²² Marina Calloni, *Cosa porta l'umanitarismo?*, cit., p. 20.

“kindness”, un momento di conforto e di calore: ma dalla compassione non può scaturire alcuna motivazione all’agire propriamente “politico”²³.

Al contrario, le parole di queste sopravvissute mostrano come la resistenza al male totale si sia espressa anche attraverso dolore, vulnerabilità, mancanza: come persino il calore animale di un rapporto sessuale in mezzo alla neve o la nascita di un bambino messo al mondo in condizioni inumane costituiscano una resistenza alla disumanizzazione. Dalle storie di queste donne vediamo che dalla sofferenza condivisa e dalla consapevolezza della comune vulnerabilità scaturiscono le risorse motivazionali per vincere il male assoluto del lager e opporsi alla distruzione di ogni umanità. Le parole di Margarete Nuber Neumann esprimono perfettamente questo intrecciarsi di vulnerabilità e di capacità di entrare in relazione con l’altro: “Sono sopravvissuta nella misura in cui qualcuno aveva bisogno di me”²⁴.

La compassione, l’esperienza condivisa del dolore diventano una zattera di umanità nel mare freddo del campo: e in quanto espressione di umanità sono di per sé un atto politico, contro la riduzione dell’essere umano a nuda vita.

²³ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt Brace Jovanovic, New York 1970.

²⁴ Cit. in Zvetan Todorov, *op. cit.*