

Sopravvivere senza ritorno: il *nostos* dai Lager

Abstract

Survival without return: nostos from GULag and Nazi camps. The paper deals with the question of return from a twofold perspective: the impossibility of a return of the Polish nation to the pre-World War II socio-political situation and that of a return to life for those who came out of the German death camps. The first part of the article deals with the issue of the disappearance of pre-war Poland in the perception of writers such as Miron Białoszewski, Tadeusz Drzewnowski, Tadeusz Konwicki, Czesław Miłosz. In the second, the phenomenon of the “survival without a nostos” of those who survived the Lagers is analysed from a broad comparative perspective by studying the works of Jean Améry, Robert Antelme, Tadeusz Borowski, Viktor E. Frankl, Vasilij Grossman, Imre Kertész, Primo Levi, Liana Millu, Krystyna Żywulska.

Keywords

Lagers, Gulag, Poland, Return, Second World War



© 2024 Luca Bernardini

University of Milan | luca.bernardini@unimi.it

Submitted on 2024, January 24th, Accepted on 2024, April 29th

DOI: 10.57616/PLIT_2024_02

The author declares that there is no conflict of interest.

pl.it | rassegna italiana di argomenti polacchi | 15 | 2024

ISSN: 2384-9266 | plitonline.it

Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e canoscenza.

Sono le parole con cui Ulisse sprona i compagni a proseguire il viaggio nel XXVI canto dell'*Inferno*:

Li miei compagni fec'io sì aguti
con questa orazion picciola, al cammino,
che a pena poscia li avrei ritenuti.

Commentatori ed esegeti si sono soffermati sul significato del "folle volo", sull'atto di *Hybris* compiuto con l'"alto passo". Non sembrano però essersi chiesti da dove tornino, Ulisse e i compagni. Odisseo sta facendo ritorno dalla guerra, è un reduce che ha assistito agli "infiniti lutti" addotti dal Pelide Achille agli Achei. Ed è certo che Ulisse e i suoi compagni, nei nove anni dell'assedio di Troia, abbiano vissuto come bruti. Nella cultura occidentale si sono venute sedimentando due visioni del tempo: il tempo ciclico della pace e quello lineare della guerra¹. Da una parte il ripetersi delle stagioni, esemplificato dalle *Opere e i giorni* di Esiodo, dall'altra l'irreversibilità dell'*Iliade* di Omero. Ulisse, una volta entrato nel tempo lineare della guerra, non riesce a tornare a Itaca. E lo stesso, sappiamo, accade ad Agamennone, per cui il ritorno a Micene significa la morte. Una volta bruciata, Ilio non risorgerà. Dopo l'inverno della guerra non vi sarà una primavera rinascente.

Non sembrerebbe esservi terra in cui l'andamento lineare della guerra abbia impresso un'impronta più profonda della Polonia durante il secondo conflitto mondiale. In questa prospettiva, l'impossibilità del ritorno ha due dimensioni distinte, ma cogenti: quella polacca della perdita di un passato storico, culturale, politico, e quella europea dell'esperienza di un punto di non ritorno per l'intera umanità.

La perdita di sei milioni di abitanti, un quinto della popolazione, di un terzo del territorio e la completa distruzione della capitale, segnavano, nel maggio del 1945, l'impossibilità di un ritorno alla Polonia dell'agosto del 1939. L'immagine più pregnante di questa irreversibilità del tempo bellico l'ha trasmessa Miron Białoszewski (2021: 125) nel suo *Pamiętnik z powstania warszawskiego*:

In generale era come se Varsavia tradisse tutti i suoi segreti. Si era già tradita, niente più da nascondere. Era crollata, spifferando tutto. Tutto aveva scoperchiato, a colpi di zappa sui piedi. Aveva scoperchiato gli ultimi cent'anni. E gli ultimi duecento. E gli ultimi trecento. E il resto. Tutto era venuto fuori. Da capo a piedi. Dai principi di Masovia. Fino a noi. E ritorno. Il re Staś, il re Sobieski, i re Sassoni, i re Vasa. I re Vasa, i re Sassoni, il re Sobieski, il re Staś, Fukier.

¹ Cfr. a questo proposito Napiórkowski 2016, 45-46.

La conclusione di Białoszewski a proposito dell'impossibilità di un ritorno è disperante: "Non ci hanno difeso i nostri re. Né noi abbiamo difeso i nostri re. Ciò che ci avevano lasciato. Tutto. Tutto". La città è scomparsa. La vivace Varsavia dell'anteguerra e dei primi tempi dell'occupazione tedesca, descritta da Antoni Słonimski nei suoi *Wspomnienia warszawskie*, era sopravvissuta nello *humour* con cui gli abitanti avevano affrontato l'inizio della insurrezione, in quello spirito ironico così ben reso da Białoszewski nel *Pamiętnik*, ma era stata annientata nelle ultime fasi del conflitto. Negli *Wspomnienia warszawskie*, in *Tyle hałasu o nic?* di Tadeusz Drzewnowski, in *Rodzinna Europa* di Czesław Miłosz predomina la malinconica consapevolezza che la città non è che un pallido riflesso, un'immagine deformata della Varsavia di un tempo: "I viaggiatori che visitano Varsavia dopo la seconda guerra mondiale non sono in grado di immaginare che una volta, negli stessi luoghi, esistesse una città completamente diversa. L'idea di una tale instabilità contrasta con le loro convinzioni sull'ordine delle cose. Molti di noi, a propria insaputa, subirono profonde trasformazioni interiori in seguito a questi mutamenti improvvisi", scriveva Czesław Miłosz (1985: 243) in *Rodzinna Europa*. Dietro l'apparente sopravvivenza di alcuni aspetti del vecchio spirito di Varsavia si nascondono "impercettibili trasformazioni": Drzewnowski e Słonimski hanno creduto di rinvenire le prove che la città fosse rimasta sé stessa nel modo in cui aveva affrontato il cosiddetto "ottobre polacco" nel 1956, ma sotto una apparente continuità venivano maturando caratteristiche spirituali fino ad allora latenti: "La Varsavia d'un tempo scomparve spiritualmente nel 1939, e poi scomparve fisicamente, distrutta dai nazisti alla fine della guerra; costruita (piuttosto che ricostruita) più tardi senza grazia, essa ha conservato alcuni aspetti della sua atmosfera di sempre [...] ma è scomparsa la spensieratezza che la caratterizzava un tempo, mentre si è rafforzato un altro suo difetto o virtù: la brutalità" (Miłosz 1984: 243-44). Può pertanto accadere così che anche un varsaviano purosangue come Tadeusz Drzewnowski (1982: 195) abbia finito col sentirsi, al pari dei "kresowiaci" Tadeusz Konwicki o Czesław Miłosz come uno "straniero in transito" nella città in cui era nato:

[...] Varsavia aveva preso a sfuggirmi non solo topograficamente, ma anche spiritualmente. Talvolta, girovagando per il centro affollato [...] mi soffermavo sul fatto che in una città di cui avevo conosciuto ogni singola fibra, di molte persone di quella folla strabocchevole [...] non sarei stato in grado di dire da dove venissero, che cosa facessero, che cosa volessero. Dubito che all'improvviso avesse preso il sopravvento l'elemento inurbato, provinciale, ma probabilmente questo elemento spiccava a causa dell'allentarsi dei legami interni della città. [...] E questo elemento oscuro, sottoproletario, si faceva sempre più audace, attaccava con sempre maggior tracotanza, fino a prendere la parola nelle strade di Varsavia nel marzo del 1968².

È ovvio che nel caso di "kresowiaci" quali Tadeusz Konwicki, Czesław Miłosz, o Wiktor Woroszyński, l'impossibilità di un ritorno alla *Heimat* era un assioma

² Ove altrimenti non specificato nella bibliografia, le traduzioni sono mie [L.B.].

determinato dall'andamento lineare del tempo bellico e condizionato dalla realtà politica del dopoguerra. Dopo una visita a Kolonia Wileńska nel 1966, Tadeusz Konwicki (1976: 37) scriveva di aver compreso che il paese della sua infanzia non viveva più o che, per meglio dire, viveva solamente in lui e che con lui sarebbe tornato alla polvere³. Era stato sostituito da un universo basato sulla "civiltà socialista, l'urbanistica sovietica e il canone estetico mongolo" (Konwicki 1982: 126). Ovviamente gran parte dell'opera saggistica e lirica di Czesław Miłosz è un tentativo di ricostruzione della memoria di quella Atlantide sprofondata a causa della catastrofe bellica. Questa è stata sostituita da un "organismo con lo stesso nome ma dai diversi confini", e soprattutto in una diversa collocazione geopolitica: sui margini della steppa, dell'immensa pianura, una vera terra desolata, che si estende fino alla tundra e alla Lapponia, ai bordi della quale si è fermata l'Armata Rossa per osservare lo spettacolo di Varsavia in fiamme, come troviamo nel primo romanzo del premio Nobel, *La prise du pouvoir*, del 1952.

L'esperienza della perdita della *Heimat* ebraica – di cui parla a proposito dei sopravvissuti alla Shoah Laura Quercioli Micer nel volume *Patrie dei superstiti* –, può presentare attinenze con la perdita della "piccola patria" di tanti scrittori polacchi. Ciò starebbe alle origini di quella sostanziale affinità spirituale evidenziata dall'autrice a fronte della irriducibilità dell'esperienza degli scrittori ebrei polacchi a quella dei loro omologhi italiani⁴. Credo che a dimostrazione di un simile assunto non vi sia un testo più adatto di *Umschlagplatz* del cattolicissimo e arcipolacco Jarosław Marek Rymkiewicz, contrassegnato com'è dalla consapevolezza della sperequazione tra il "mancato ritorno", sperimentato dai polacchi, e l'annientamento dei suoi connazionali ebrei.

L'esperienza di un punto di non ritorno vissuto dall'umanità nel suo complesso non viene convogliata dall'episodio della Shoah in quanto tale, preceduto da altri genocidi, sia pur su scala minore (a iniziare da quello, misconosciuto, degli armeni), bensì dall'attraversamento della dimensione del Lager. Questa infatti prevede l'annientamento degli individui in una prospettiva causale difficile da definire, ma che non è necessariamente quella religiosa o razziale. Gli ebrei, in primo luogo, e in misura minore i Rom, furono destinati allo sterminio anonimo e indifferenziato messo in atto in campi appositamente concepiti, ma alle vittime fu risparmiato l'abbandono della "umanità che restava" ("ludzkość, która zostaje"), per usare le parole di Czesław Miłosz (1983: 33). Da esseri umani vennero trasformati in cenere, ma nessuno può contestare il fatto

³ Studiando il concetto di *Heimat*, Judith Kasper (2009: 17) segnala come nel contesto letterario la dimensione dell'*Heimat* non sia tanto spaziale, quanto temporale, e si riveli essere un concetto essenzialmente nostalgico. Il destino della *Heimat* sarebbe quello "[...] di mancare e di sopravvivere unicamente nella memoria di coloro che, per le più diverse ragioni, l'hanno perduta". A suffragio, la studiosa riporta una frase di Uhland citata dai fratelli Grimm nel loro *Deutscher Wörterbuch*: "io, però, ho perso la *Heimat* già da sempre".

⁴ Vale la pena a questo proposito citare i versi di Grynberg (1991): "non è possibile tornare in alcun luogo / non è la mia città / non è il mio tempo / e non sono io ad essere tornato" ("i nigdzie nie można powrócić / nie moje miasto / nie mój czas / i nie ja tu wrócitem") citato da Laura Quercioli Mincer (2010: 35). L'iniziativa delle "pietre di inciampo" (*Stolperstein*) ideata da Günter Dennig sembra al contempo denunciare la mancanza del ritorno e segnalarne il realizzarsi su un piano simbolico.

che entrarono nelle camere a gas da uomini⁵. Vi erano entrati in quanto animati dalla *Weltvertrauen*, quella "fiducia riposta nel mondo" di cui parla Jean Améry in *Intellettuale ad Auschwitz* (2001: 66)⁶. Così spiega un testimone diretto, Tadeusz Borowski (2023: 100):

È arrivato con un trasporto, mi ha visto davanti alla camera a gas, ero lì, che ci spingevano le persone dentro, mi si è gettato al collo, ha iniziato a baciarmi e a chiedere che cosa sarebbe successo e che aveva fame, perché ormai viaggiavano da due giorni senza mangiare. E qui il Kommandoführer che grida di non stare fermi, che bisogna lavorare! E che dovevo fare? 'Vai, padre,' gli dico 'ti fai il bagno nella sauna e poi parliamo, lo vedi che adesso non ho tempo.' E mio padre se n'è andato nella camera a gas.

Se ne è andato al gas con la sua *Weltvertrauen* intatta perché, glossa Borowski, la legge del campo voleva che quelli che andavano a morire fossero ingannati fino all'ultimo: era l'unica forma di pietà ammissibile. In realtà, la "fiducia riposta nel mondo" ha anche un altro nome, ed è quello beffardo di "speranza". Paradossalmente, è la speranza del ritorno a impedire il ritorno stesso:

È proprio la speranza a farsi che le persone se ne vadano passivamente alle camere a gas e che nessuno voglia correre il rischio della ribellione, è la speranza a rendere tutti passivi e inerti. E a strappare i legami familiari, spingendo le donne a rinnegare i figli, le mogli a vendersi per un pezzo di pane e i mariti a uccidere. È la speranza a farli combattere per vivere un giorno in più perché magari il giorno della liberazione potrebbe essere proprio quello. [...] Mai nella storia dell'umanità la speranza nell'uomo è stata tanto forte, eppure non ha neanche mai inflitto tanto male come in questa guerra, e in questo campo. Non ci hanno insegnato a fare a meno della speranza, e per questo ce ne andiamo al gas (Borowski 2023: 94)⁷.

Krystyna Żywulska (2011: 219), sopravvissuta ad Auschwitz, usa le stesse identiche parole: l'orrore del Lager consiste proprio nel fatto che "le persone

⁵ Giorgio Agamben (1996: 31) parla della Shoah come di un "evento senza testimoni", giacché non si può testimoniare dall'interno della morte.

⁶ Cfr. a questo proposito quanto afferma Imre Kertész, 2009: 14. Zbigniew Herbert (2017: 261-62) ha dedicato alla memoria di Jean Améry la poesia *Z nie napisanej teorii snów*, dove condivideva la convinzione del filosofo austriaco che la perdita della *Weltvertrauen* sia definitiva e irreversibile: "oprawcy odnieśli zwycięstwo / ofiary na całą wieczność życia są już pokonane" ("i carnefici hanno riportato la vittoria / le vittime sono vinte per l'intera eternità della vita").

⁷ Parlando del suo primo giorno ad Auschwitz, il protagonista di *Essere senza destino* di Imre Kertész (1999: 99) afferma: "In generale, quel pomeriggio [...] si è parlato delle nostre prospettive future, delle opportunità e delle speranze più che del camino". Améry (1987: 52) segnalava come nei casi estremi la speranza si manifestasse nelle vesti di una totale rimozione della prospettiva della morte, così che anche chi era stato selezionato per il gas non di morte parlava, ma della zuppa della sera.

sperano fino all'ultimo. E per questo se ne vanno al gas". La speranza era forse l'arma più potente impiegata dai tedeschi al fine di portare a termine lo sterminio⁸. Scrive Piotr Cywiński (2012: 93):

Dove era, allora, la speranza? Diciamolo sinceramente, guardando la questione in un'altra prospettiva: era al guinzaglio delle SS. Fu sfruttata fino alla fine. Alle famiglie deportate, che presentivano la fine imminente, le SS lanciavano di continuo brandelli, fiammelle di speranza. Dicevano loro: 'Portatevi dietro i bagagli, le cose indispensabili per iniziare una nuova vita altrove', 'mettetevi in fila, le persone anziane e i bambini saranno esentati dal lavoro', 'legate insieme le scarpe dei bambini, così che le possano ritrovare più facilmente dopo il bagno', 'sbrigatevi, c'è un té caldo per chi avrà finito di fare il bagno', 'avete tutti ricevuto sapone e asciugamano?' Se una persona è angosciata perché si sente in pericolo, basta riattizzare ogni tanto la speranza che cova sotto la cenere per far sì che vi si aggrappi con tutte le sue forze, nonostante tutti i segnali avversi e i presentimenti. Le persone andavano nelle camere a gas sulle loro gambe. La speranza delle vittime era un'arma a disposizione delle SS.

D'altra parte, l'alternativa a questa speranza suicida si palesa in colui che per Giorgio Agamben (1998: 49 e segg.) sta al centro dell'universo concentrazionario, il "Musulmano"⁹. Jean Améry (2001: 38) usa il termine "Muselmann" per definire "il prigioniero che aveva abbandonato ogni speranza" e che era stato abbandonato dai compagni, che non possedeva più un ambito di consapevolezza dove bene e male, nobiltà e bassezza, spiritualità e corporeità potessero venire a confronto¹⁰. Per Primo Levi (1986: 31), i "musulmani" sono i testimoni integrali: "loro la regola, i sopravvissuti l'eccezione. La testimonianza è il racconto

⁸ Viktor Frankl, l'inventore della logoterapia scampato ai campi di sterminio (Theresienstadt, Auschwitz, Kaufering III Türkheim), aveva ravvisato nella speranza una delle strategie di sopravvivenza psichica nella prima fase dell'esperienza concentrazionaria, quella dello shock dell'accettazione: "La persona condannata, di fronte alla morte, si aggrappava disperatamente alla speranza" (Krasovska, Mayer 2021: 21). In psichiatria la condizione viene definita – spiegava Frankl (2017: 27) – come "delirio di grazia": "Più o meno tutti i prigionieri del nostro convoglio erano dunque in quel delirio di grazia che fa sperare, nonostante tutto, in un lieto fine" (Frankl 2017: 28).

⁹ Judith Kasper (2009: 126-28) ha ripreso la seconda etimologia del termine offerta da Agamben, quella di *Muschelmann*, dell'"uomo-conchiglia" che si è ritratto nel suo guscio "con una chiusura irrimediabile rispetto al mondo circostante" e che ha perso qualsiasi relazione non solo col mondo, ma anche con se stesso.

¹⁰ Per Primo Levi (1987: 91) il musulmano-*Muschelmann* è colui che, pur non essendo morto, "si esita comunque a chiamare vivo". Le ragioni fisiologiche della riduzione allo stato di musulmano sono spiegate con la consueta lucidità da Borowski (2023: 189): "Quando non si mangia, non si ha granché voglia di vivere" osservò con buonsenso il vecchio musulmano". È significativa da un punto di vista tanto della postura fisica quanto della posizione esistenziale la definizione che Kertész (1999: 118) dà dei "musulmani": "punti interrogativi viventi": "Bandi Citrom mi ha subito messo in guardia da loro: 'Basta guardarli che ti passa la voglia di vivere'". Anche Kertész aveva vissuto la condizione di "musulmano".

di cose viste da vicino, non sperimentate in proprio"¹¹. Il musulmano non è solo l'unico testimone integrale *del* Lager, ma anche l'unico uomo libero *nel* Lager: rinunciando alla propria umanità, ha ribadito che appartiene solo a se stesso e asserisce la propria libertà attraverso la morte¹². Tadeusz Borowski (2023: 512) ha dato forse la definizione di musulmano più letterariamente calzante:

MUSULMANO: un uomo completamente distrutto fisicamente e spiritualmente, privo di forze e della volontà di continuare a combattere per la sopravvivenza, in genere col *Durchfall*, coi flemmoni o con la *kretza*, definitivamente maturo per il camino. Non c'è delucidazione che possa rendere il disprezzo con cui un musulmano nel campo veniva trattato dai suoi compagni. Persino i prigionieri che si diletta di tratteggiare le proprie autobiografie nel lager ammettono malvolentieri di essere stati "pure" loro dei musulmani, un tempo¹³.

Anche i sopravvissuti, l'eccezione¹⁴, partecipano all'esperienza dell'uomo che ha perso i connotati di umanità: slegato a se stesso e agli altri, strappato al mondo, trasformato in monade, in atomo ordinato, non ha più la possibilità di dire "io", si ritrova "senza destino"¹⁵. Lo spiega bene Imre Kertész (2009: 66): "Il sopravvissuto è un'eccezione, in realtà la sua esistenza è il risultato di un infortunio sul lavoro verificatosi nell'ingranaggio della morte [...]. Forse è anche per questo che riesce così difficile accettare l'esistenza eccezionale e anomala rappresentata dalla sopravvivenza [...]". Kertész (2009: 63) definisce sé stesso: "ero un membro, modestamente zelante e non sempre dai progressi ammirevoli, della congiura silenziosa tessuta contro me stesso"¹⁶. Per Levi, i sopravvissuti sono coloro che hanno voluto e potuto ricorrere alla

¹¹ Leona Toker (2019: 89) ha segnalato come esistano numerose analogie tra il "musulmano" del Lager e il *dochodjaga* del Gulag, ma anche come questa somiglianza sia stata raramente oggetto di analisi.

¹² Cfr. Zampieri 1996: 41. Leona Toker (2019: 90) cita Bruno Bettelheim, per il quale i "musulmani" – essendo dopo tutto organismi in vita – non potevano fare a meno di reagire all'ambiente, e lo facevano privandolo della possibilità di influire su di loro come soggetti. Liana Millu – sopravvissuta ad Auschwitz – si è ritrovata nella paradossale condizione spirituale di musulmana *dopo* il ritorno: "Ero senza sogni, senza speranze, senza amore: la non speranza è la condizione quieta, dei morti". Cfr. Millu 2006: 101.

¹³ Borowski al momento della sua liberazione a Dachau era ridotto a un musulmano, e il lemma contenuto in *Espressioni in uso ad Auschwitz* contiene un evidente riferimento autobiografico. Manuela Consonni (2009: 256) ha segnalato come per i sopravvissuti fosse estremamente difficile raffigurarsi come musulmani: nel loro racconto i musulmani erano invariabilmente gli altri, mai loro stessi.

¹⁴ "Non è facile costituire un'eccezione" dice Kertész (2009: 15) in *Dossier K.*, sottolineando il fatto che tutti i compagni deportati con lui ad Auschwitz erano morti.

¹⁵ Nelle parole di Frankl (2017: 88), quella dei deportati nei Lager era una "esistenza provvisoria senza data finale".

¹⁶ "Nell'ordinamento mondiale – che uno considera come la vita normale di tutti i giorni – funziona una specie di errore tremendo, e questo errore tremendo è proprio la cultura, il sistema degli ideali, il linguaggio e i concetti che nascondono alla tua vista il fatto che tu stesso rappresenti ormai da parecchio una componente perfettamente funzionante del meccanismo creato per distruggerti" (Kertész 2009: 63). Sul fallimento della cultura avvenuto con il secondo conflitto mondiale, si veda il giudizio espresso da Theodor Adorno in *Minima moralia* (vedi nota 30, p.33).

"protekcja", che hanno popolato le regioni diversamente sfumate della "zona grigia", fin là dove è giocoforza che intervenga la "impotentia iudicandi", quella che riguarda i membri del Sonderkommando. Spiega Kertész (2009: 63) con ammirevole sincerità che il segreto della sopravvivenza consiste nella collaborazione, "ma qualora tu lo ammetta, verrai sommerso da una tale vergogna che preferirai rifiutarti di ammetterlo anziché riconoscerlo". Borowski (1954: 30) aveva espresso lo stesso concetto con la veemenza che gli era solita:

Raccontate una buona volta come vi siete comprati un posto all'ospedale o nei *Kommando* migliori, come avete spinto i musulmani attraverso il camino, come avete comprato uomini e donne, [...] raccontate della vita quotidiana del campo, dell'organizzazione, della gerarchia del terrore, della solitudine di ogni uomo. Ma scrivete che lo avete fatto voi. Che una piccola parte della lugubre fama di Auschwitz appartiene anche a voi.

Żywulska (2011: 249) riporta le parole di un membro del Sonderkommando che le spiega che "[...] se si tratta del lavoro in sé, se non si impazzisce il primo giorno ... poi ci si può fare l'abitudine". Agamben sottolinea come la situazione-limite abbia la tendenza a rovesciarsi in abitudine e su questo concordano tutti i testimoni, tranne Kertész, probabilmente solo perché non avrebbe avuto il tempo di assuefarsi. E, in ogni caso, *Essere senza destino* (Kertész 1999: 219) si conclude sulle note della nostalgia. Proprio così, sul dolore del ritorno: "sentivo che una sensazione tagliente, dolorosa, vana si impossessava di me: la nostalgia". Una volta fuori dal campo, il protagonista restituito all'"ordinamento mondiale", ovvero alla vita "normale", si dice convinto che "[s]ì, in un certo senso la vita là era più pura, più frugale". È consapevole del fatto che, "pur di poter vivere, il prezzo che pago è di accettare qualunque punto di vista", eppure

[...] persino là, accanto ai camini, nell'intervallo tra i tormenti, c'era qualcosa che assomigliava alla felicità. Tutti mi chiedono dei mali, degli 'orrori': sebbene, per me, forse, proprio questa sia l'esperienza più memorabile. Sì, è di questo, della felicità dei campi di concentramento che dovrei parlare loro, la prossima volta che me lo chiederanno"¹⁷.

Żywulska (2011: 190) confessava di essersi "sentita utile" quando aveva iniziato a lavorare agli "effetti" nel Kanada di Birkenau. Per lei il privilegio della sopravvivenza è in primo luogo epistemologico: "Eppure, rifletti, Krysia: se avessi la certezza che uscirai da qui, rimpiangeresti di aver visto tutto ciò? Cerca di capire: hai fatto la conoscenza di cose che altre generazioni non sono riuscite a conoscere nel corso dei secoli: hai conosciuto il fondo". Si tratta della stessa fascinazione intellettuale che traspare nelle pagine di un'altra reduce di Birkenau, Liana Millu (1998 b: 86):

¹⁷ Dal canto suo, subito dopo la liberazione dal Lager, Liana Millu (2006: 34) esprimeva la paura che la "vita francescana" e le abitudini del campo avessero inciso "troppo profondamente" per potersene liberare.

Ora che so, credo che non vorrei rinunciare a quella esperienza suprema, esperienza della convivenza con la morte, esperienza delle reazioni che la convivenza con la morte produce in noi stessi e negli altri, esperienza di ciò che è o può diventare l'uomo [...].

Per Millu (2006: 101), come per Kertész, la permanenza nel Lager è stata motivo di nostalgia: "il Natale del '44, il Natale di Lager era stato – ora me ne accorgevo – un Natale dolce, luminoso di speranze, caldo di abbracci fiduciosi"¹⁸.

In una società totalitaria, i confini tra il Lager e il mondo esterno si fanno indistinti. Vasilij Grossman (1987: 87) in *Tutto scorre* scrive di un colonnello zarista che vorrebbe rimanersene nel Gulag anche dopo la liberazione: "Non lascerò il lager per nessun altro posto: qui si sta al caldo, conosco la gente: dal pacco che riceve, chi mi darà un pezzetto di zucchero, chi una focaccetta"¹⁹. La voce narrante spiega che "l'elra capitato che dei vecchi, rimessi in libertà, chiedessero di venire riammessi nel lager: il turbine della vita faceva vacillare le loro deboli gambe, le città immense li spaventavano, fredde e senza calore come erano" (*ibidem*). Lo stesso protagonista del romanzo, Ivan Grigor'evič, dopo il rilascio dal Gulag prova "una gran voglia di oltrepassare nuovamente il filo spinato, alla ricerca di quelli abituati a uno straccio per scaldarsi, alla gamella piena di brodaglia, alla stufa della baracca". Fatto ritorno a Leningrado, ai piedi della statua di Pietro il Grande, Ivan Grigor'evič "[...] aveva confusamente pensato che non occorreva più il filo spinato, che la vita al di qua poteva essere comparata, nella sua essenza più nascosta, a quella delle baracche del lager". Per Imre Kertész, il tratto caratteristico delle dittature consiste nella sottrazione agli individui del loro destino personale, con la sua conseguente trasformazione in un destino statale di massa²⁰. Dopo Auschwitz, per Kertész (2009: 65) tutte le dittature celano al proprio interno la virtualità di Auschwitz. Grossmann (1987: 105) lo spiega chiaramente: nel Lager, Ivan Grigor'evič aveva notato la tendenza naturale delle persone a strapparsi dai reticolati, a tornare da moglie e figlio ma, una volta reincontrate in libertà, quelle stesse persone dimostravano una sottomissione ipocrita, la paura di esprimere il proprio pensiero. Il terrore di un nuovo arresto le facevano sembrare ancora più prigioniere di quando erano dietro ai reticolati:

¹⁸ In *I ponti di Schwerin* (Millu 1998 a: 309) troviamo: "Un Natale felice? Me ne resi conto con spavento. Quell'attesa fiduciosa, la sicurezza delle speranze, la dolcezza di chi si prospetta un futuro di gioia.... Come poteva essere? Come poteva essere stato?". Per Kasper (2009: 20), la nostalgia è l'effetto traumatico di una rottura irreparabile, così che "*Heimat* è il nome del luogo dove ciò che ci è estraneo si rivela in tutta la sua profonda implicazione e nell'impossibilità di separarsene: l'intimo è l'estraneo e l'estraneo è l'intimo; ciò che protegge distrugge e ciò che distrugge [...] protegge". In questo senso riesce meno difficile comprendere la "nostalgia" di Auschwitz provata da Kertész o Millu.

¹⁹ È noto che Vasilij Grossman, non essendo mai stato detenuto nel Gulag, riferiva di esperienze altrui: non così però al riguardo della Shoah, di cui fu non solo testimone diretto al suo ingresso a Treblinka nel 1944, ma anche indirettamente vittima, avendo perso la madre per mano dei tedeschi a Berdyčev nel 1941: "[l]o scrittore sarebbe stato perseguitato dal rimorso per tutta la vita" (Grossman 2020: 18).

²⁰ Liana Millu (2011: 37) aveva definito la sua permanenza nel Lager "una parentesi di esistenza sospesa tra due nulla". Troviamo in *Il fumo di Birkenau*: "Io ero, ancora, e domani non sarei stata più. A che giovava la sofferenza racchiusa tra i due termini?".

"[u]scendo dal lager, facendo un lavoro liberamente scelto, vivendo accanto ai suoi cari e ai parenti, quell'uomo si condannava talvolta a una detenzione suprema, più completa e profonda di quella cui lo costringeva il filo spinato"²¹.

Probabilmente sarebbe un errore ritenere che questa immanenza della dimensione del Lager riguardi soltanto le società totalitarie²². Ne sono convinti tanto Borowski quanto Améry. Il filosofo austriaco (Améry 2001: 116) precisava che

[i]l diritto naturale non esiste, e le categorie morali nascono e muoiono come le mode. C'era una Germania che mandava a morte gli ebrei e gli avversari politici, perché riteneva che solo per questo avrebbe potuto realizzarsi. Ebbene? Anche la civiltà greca era fondata sulla schiavitù, ed un esercito ateniese si era accasermato a Melos come le SS in Ucraina.

Améry trovava che "[a] fronte dell'orrore, non c'è molto da opporre. La via Appia era stata fiancheggiata da due siepi di schiavi crocifissi, ed a Birkenau si spandeva il fetore di corpi umani bruciati" (*ibidem*)²³. Kertész (2009: 62) sembra concordare: "[...] se osservi una determinata linea di sviluppo della storia europea [...] in questo caso la macchina mortuaria realizzata per portare a termine lo sterminio degli ebrei europei non è poi un fatto così sorprendente". Borowski (2023: 103) dal canto suo rilegge tutta la storia della cultura occidentale *sub specie* concentrazionaria:

Solo adesso ho compreso il prezzo dell'antichità. Che crimine mostruoso siano le piramidi egizie, i templi e le statue greche! Quanto sangue sia stato versato per le strade romane, i valli di confine e l'edificazione delle città. Questa è stata l'antichità: un enorme campo di concentramento dove ai prigionieri sulla fronte veniva impresso col fuoco un marchio di proprietà e, in caso di fuga, finivano crocifissi. [...] Ti ricordi come mi piacesse Platone. Oggi so che mentiva. Perché nelle cose terrene non si riflette l'ideale, contengono invece il duro, sanguinoso lavoro degli uomini. Siamo stati noi a costruire le piramidi, a cavare il marmo per i templi e le pietre per le strade imperiali, siamo stati noi a remare nelle galere e a tirare gli aratri, mentre loro scrivevano dialoghi e drammi, giustificavano i loro intrighi con la patria, combattevano per i confini e la democrazia. Noi eravamo sporchi e morivamo davvero. Loro erano estetici e discutevano per finta.

²¹ Scriveva Liana Millu (2002: 47): "Sono il numero A 5584 di Auschwitz-Birkenau. [...] Quando dico che sono e non sono stata [...] mi riferisco a questo fatto: il lager vive ancora entro di noi. In certo senso, siamo ancora gente di lager".

²² Scrive Judith Kasper (2009: 109), con riferimento a Giorgio Agamben, che il Lager nasce come eccezione giuridica all'interno di un ordinamento per poi diventare istituzione permanente.

²³ Osserva Zampieri (1996: 41): "Bisogna vedere il lager come un estremo, non come una eccezione. La realtà che in esso si è prodotta è un effetto di coerenza radicale della società nazista la quale, a sua volta, non fu un semplice errore della storia, ma un frutto sempre possibile (magari sotto altre vesti) della società occidentale".

Per chi è convinto dell'immanenza storica della dimensione concentrazionaria c'è stata la sopravvivenza, la "sussistenza" di cui parla Kertész, ma non un ritorno dal Lager²⁴. Liana Millu (2006: 33) si diceva certa che il ritorno sarebbe stato duro, e "certamente sarà amaro". E aggiungeva: "Del resto, *Scheißegal*, suprema saggezza! [...] *Scheiße* il ritorno, *Scheiße* il campo, *Scheiße* tutto". Laura Quercioli (2010: 43) segnala come i personaggi di Stanisław Benski si chiedano a che cosa fare ritorno, allorché il proprio mondo è stato distrutto e non si riesce più a ricordare che cosa fossimo. Si tratta della terza fase psichica dell'esperienza concentrazionaria identificata da Frankl (Krasovska, Mayer 2021: 24): quella dell'amarezza e della perdita. Da un punto di vista psicologico, quello che attendeva i prigionieri dopo la liberazione era una "spersonalizzazione", ovvero "una condizione in cui non si crede che il proprio nuovo stato sia reale e vero" (*ibidem*). Spiegava Frankl (2017: 107) sulla base delle proprie osservazioni personali: "Tutto appare irreali, inverosimile, tutto pare un solo sogno"²⁵. "Spersonalizzazione", "disorientamento", "mancanza di benevolenza" sono i tratti della condizione "senza destino" di cui parla Imre Kertész nel suo romanzo. Améry (2001: 55) scriveva che "[a]l di Auschwitz non siamo diventati più saggi, se per saggezza si intende una conoscenza positiva del mondo". I sopravvissuti non sono diventati migliori, più umani, più benevoli²⁶. Judith Kasper (2009: 15) afferma che scrittori come Primo Levi²⁷, Imre Kertész, Jean Améry hanno dato espressione allo spaesamento che riguarda l'intera società postbellica, "il cui fondamento precario è posto sopra un'irreparabile rottura della civilizzazione". Ed è un peccato che la studiosa non conosca l'autore che maggiormente ha dato espressione letteraria a questa "irreparabile rottura della civilizzazione", Tadeusz Borowski (2023: 303). Nel racconto significativamente intitolato *Patria*, lo scrittore così descrive l'Europa uscita dalla guerra:

²⁴ Liana Millu (2006: 65) trovava di non aver niente a che fare con le persone in libertà: "io sono di un mondo crudele e doloroso, aspetto quasi che tutto si dilegui e che un secco comando mi riporti nella 'mia' realtà". Kasper nel suo saggio su *Trauma e nostalgia* riporta estensivamente il sogno narrato da Levi (1965: 269) ne *La tregua*: "sono di nuovo in Lager, e nulla era vero all'infuori del Lager. Il resto era breve vacanza, o inganno dei sensi [...]".

²⁵ Frankl (2017: 107) riporta un sogno fatto spesso all'interno del Lager: "Quanto spesso abbiamo sognato di tornarcene a casa; si salutano gli amici, si abbraccia la moglie, ci si siede al tavolo con loro e si comincia a dire quanto è successo in questi anni e quanto spesso si è sognato il giorno in cui li avremmo rivisti – e finalmente questo giorno è arrivato! Improvvisamente, risuonano all'orecchio tre fischi striduli, l'ordine 'alzatevi'; ci strappavano al sogno dopo che la libertà si era intravista per l'ennesima volta". Sono sorprendenti le analogie col sogno con cui Levi (1965: 269) conclude *La tregua*: "Ora, questo sogno interno, il sogno di pace, è finito, e nel sogno esterno, che prosegue gelido, odo risuonare una voce, ben nota; una sola parola, non imperiosa, anzi breve e sommessa. È il comando dell'alba in Auschwitz, una parola straniera, temuta e attesa: 'Wstawac'".

²⁶ Per Adolf Rudnicki (citato da Quercioli Mincer 2010: 25) l'intellettuale e il letterato sono "usciti da questa guerra meno curiosi del mondo e meno umani". A proposito dell'uscita dal Lager, Primo Levi era stato lapidario: "Non credo di essere diventato più buono. Ho capito alcune cose, ma non sono diventato buono". Cfr. Camon 1991: 67.

²⁷ Almeno in due casi, questo spaesamento sarebbe stato espresso tanto nell'opera, quanto nel dato biografico degli autori.

Chi abbia annusato il fumo del crematorio sa apprezzare il bello dell'odore cantinesco delle rovine tedesche che nessuno tocca. Mi piacciono queste persone che, aspettando quello che accadrà, così come aspettano i treni che passano oltre, indossano fino allo sfinimento vecchi abiti, idee, donne. Potrei aggirarmi tra le strade bruciate di queste città senza aver bisogno di riposare, vivendo sempre nuove ore di felicità. C'è forse al mondo un altro paese che più di questo potrebbe essere la mia patria?

Paradossalmente, nella pratica della scrittura non c'è alcuna possibilità di un ritorno alla fiducia nel poter salvifico della narrazione. Troviamo nel *Mondo di pietra* (Borowski 2023: 257):

Mi allontano di colpo dalla finestra, quasi strappassi un laccio che mi ostacola nei movimenti, mi siedo alla scrivania con la sensazione di aver di nuovo irrimediabilmente perso del tempo, estraggo dal fondo del cassetto fogli abbandonati da tempo e, giacché il mondo per oggi non si è ancora dissolto, tiro fuori dei fogli bianchi, li sistemo con solerzia sul piano e, con gli occhi socchiusi, cerco di scovare in me affetto e amicizia per gli operai curvi sulle rotaie del tram, per le donnette di campagna con la loro panna adulterata, per i treni merci, per il cielo che si fa più scuro sopra le macerie, per i passanti sul viale e per i nuovi infissi, perfino per mia moglie che asciuga i piatti, e con un grande sforzo intellettuale inizio a desiderare di essere in grado di cogliere il senso delle cose che ho visto, di avvenimenti e persone. Ho intenzione infatti di scrivere una grande, imperitura opera epica, degna di questo mondo eterno e arduo, quasi scolpito nella pietra.

Senza lo sferzante sarcasmo proprio di Borowski, Jean Améry (2001: 55) riassume così la questione dell'uscita, più che del ritorno, dai campi: "Dal Lager uscimmo denudati, derubati, svuotati, disorientati e ci volle molto tempo prima che riapprendessimo il linguaggio quotidiano della libertà. Ancora oggi del resto nel parlarlo siamo a disagio e senza un'autentica fiducia nella sua validità". Per lo scampato ai Lager non c'è *nostos* perché – come accade al Giordano Bruno di Miłosz – non è in grado di trovare "nella lingua umana" neppure un'espressione per comunicare "con l'umanità che rimane"²⁸. Ne riferisce Robert Antelme (1969: 318) in *La specie umana*. I prigionieri raccontano, raccontano, ma il soldato americano che li ha liberati non li ascolta più: "L'ignoranza di quel soldato ci appare enorme: il prigioniero, davanti al soldato, sente già

²⁸ Borowski (2023: 301-302) sembra aver escluso, ovviamente ben prima che venisse formulato, l'assunto di Pier Vincenzo Mengaldo (2007) per cui "la vendetta è il racconto". Scriveva in *Patria*: "Vorrei descrivere ciò che ho vissuto, ma chi mai al mondo vorrà credere a uno scrittore che si serve di una lingua sconosciuta? Sarebbe come se volessi convincere gli alberi o le pietre. D'altra parte, non scriverei per amore del mondo, scriverei per odio, e questo non è popolare". Da notare che per Zampieri (1996: 67) il racconto si dà solo dopo l'esperienza del Lager: non è questo il caso di Tadeusz Borowski, che occupa una posizione eccezionale nella narrativa sui campi avendo iniziato a scriverne all'interno.

sorgere in sé il sentimento di essere ormai possessore di una conoscenza infinita, non trasmissibile"²⁹. Eppure le storie che gli uomini raccontano sono tutte vere. I soldati americani non le ascoltano perché

[...] ci vorrebbe molto artificio per fare inghiottire loro una piccola parte di simili verità, e in queste storie non ve n'è di artificio, necessario a vincere la naturale incredulità dei soldati. Qui bisognerebbe credere tutto, ma la verità può stancare, ad ascoltarla, più di un racconto favoloso. Un esempio, una porzione di verità basterebbe. Ma ciascuno qui, non ha solo un esempio da proporre e siamo migliaia (Antelme 1969: 319).

Occorrerebbe incollare pezzo a pezzo le storie di ciascuno "dove nulla è trascurabile" ma, in generale, "la maggior parte delle coscienze fa presto a soddisfarsi, e da poche parole ci si forma un'opinione definitiva di ciò che non si può conoscere. Allora, finiscono col credere che si stia a nostro agio, si avvezzano allo spettacolo di migliaia di morti e di moribondi"³⁰. La protagonista dei *Ponti di Schwerin* (Millu 1998 a: 316) si sente rispondere così dall'amante che durante la sua detenzione ad Auschwitz aveva sposato un'altra: "Il ritorno? Gli amici reduci gliene avevano fatto una testa così: raccontavano storie che a loro sembravano uniche, e invece erano tutte uguali: una gran barba. Al futuro bisognava guardare. Al futuro!"³¹ Ritornare significa poter essere creduti,

²⁹ Levi ha segnalato il timore che il ritorno sia reso impossibile da una mancata (re)integrazione in una comunità non disposta ad ascoltare, e quindi a credere: "Allora, nel lager, facevo spesso un sogno: sognavo che tornavo, rientravo nella mia famiglia, raccontavo, e non ero ascoltato. Colui che mi sta davanti non mi sta a sentire, si volta e se ne va". Assolto allo scopo terapeutico della scrittura, solo in un secondo momento avrebbe pensato di conferire alla narrazione un valore di testimonianza: "L'incubo del sogno mi è restato dentro: mentre scrivevo *Se questo è un uomo* io non ero convinto che sarebbe stato pubblicato. Volevo farne quattro o cinque copie, e darle alla mia fidanzata e ai miei amici. Il mio scrivere era dunque un mondo di raccontare a loro". Cfr. Camon 1991: 50-51.

³⁰ Scrive Simona Corso (2007: 2069) nel *Dizionario dei temi letterari*: "Ritornare è convincere se stessi e gli altri che il ponte tra passato e presente non è crollato del tutto, che l'io di ora è ancora in qualche modo l'io di allora". Un "ritorno" alla situazione antecedente Auschwitz sembra quindi impensabile a un livello individuale, come evidenzia Borowski (2023: 86) in *Da noi, ad Auschwitz*: "Se ti avessi detto allora, quando ballavamo tu e io nella stanzuccia rischiarata d'arancione: ascolta, hai un milione di persone o due, magari tre milioni, uccidile in modo che nessuno lo venga a sapere, nemmeno loro, mettine in ceppi qualche centinaio di migliaia, spezza la loro solidarietà, aizza un uomo contro l'altro e... – mi avresti preso per pazzo e chissà se avremmo continuato a ballare". D'altra parte, Adorno (1994: 55) durante la guerra negava che un "ritorno" fosse possibile nemmeno su scala culturale o esistenziale: "L'idea che, dopo questa guerra, la vita potrà riprendere 'normalmente' o la cultura essere 'ricostruita' – come se la ricostruzione della cultura non fosse già la sua negazione – è semplicemente idiota". L'interdetto adorniano relativo a un ritorno alla poesia dopo Auschwitz non sarebbe quindi altro che una derivata dell'assioma maggiore.

³¹ La protagonista del libro, Elimina, dopo il ritorno si sente più volte chiedere se sia sopravvissuta facendo la kapo, tanto da spingerla a interrogarsi: "Perché era giunta a invidiare chi era morto in lager, nell'illusione che tornando sarebbe stata felice in un mondo nuovo?" (Millu 1998: 322).

riconosciuti e reintegrati, ed esige uno sforzo della comunità rimasta indietro, "laggiù"³². Senza questo sforzo, nessun ritorno è possibile³³. Tadeusz Borowski si toglie la vita nel 1951, Jean Améry nel 1978, Primo Levi nel 1987. E solo la pioggia distolse Liana Millu dal farla finita per sempre, esattamente a un anno dal Natale trascorso ad Auschwitz nel 1944³⁴.

Bibliografia

- Adorno T. (1994⁵), *Minima Moralia*, Einaudi Torino (ed. or. 1951).
- Agamben G. (1998), *Quel che resta di Auschwitz*, Einaudi Torino.
- Améry J. (2001²), *Intellettuale ad Auschwitz*, presentazione di Claudio Magris, trad. di Enrico Ganni, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, 1966).
- Antelme R. (1969), *La specie umana*, introduzione di Alberto Cavaglion, trad. it. di Ginetta Vittorini, Einaudi, Torino (ed. or. *L'Espèce humaine*, 1947).
- Białoszewski M. (2021), *Memorie dell'insurrezione di Varsavia*, a cura di L. Bernardini, Adelphi, Milano (ed. or. *Pamiętnik z powstania warszawskiego*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2014, [1° ed. 1970]).
- Borowski T. (1954), *Alicja w krainie czarów*, Id., *Utwory zebrane w pięciu tomach*, Tom III, Krytyka literacka i artystyczna, PIW, Warszawa 1954 (ed. or. *Alicja w krainie czarów*, "Pokolenie", 1, 1946, 1-7): 21-31.
- Borowski T. (2023), *Da noi, ad Auschwitz*, a cura di Luca Bernardini, trad. di Luca Bernardini e Valentina Parisi, Mondadori, Milano (ed. or. Id., *Pożegnanie z Marią*, Warszawa 1948, *Kamienny świat*, Warszawa 1948, *Patria*, "Zeszyty Wrocławskie" 1948).
- Camon F. (1991²), *Conversazione con Primo Levi*, Garzanti, Milano.
- Consonni M. (2009), *Primo Levi, Robert Antelme and the Body of the Muselmann*, "Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas", 7(2): 243-259.
- Corso S. (2007), "Ritorno", in: *Dizionario dei temi letterari*, a cura di Remo Ceserani, Mario Domenichelli e Giuseppe Fasano, Volume III, P-Z, UTET, Torino, 2069.

³² L'archetipo del mancato riconoscimento come negazione della possibilità del ritorno è identificabile nella doppia vicenda, quella omerica e quella dantesca, di Odisseo. Cfr. Corso 2007: 2069.

³³ Appare del tutto retorico, da questo punto di vista, l'interrogativo che si è posta Emilia di Rocco (2017: 221-22): "Non sarà allora che il ritorno è solo apparente, come sembrano suggerire alcune poesie di Primo Levi, che il racconto e la testimonianza non bastano a sanare la frattura tra l'ex prigioniero e un mondo sordo e indifferente alla sua angoscia?".

³⁴ "[...] decisi per il suicidio: stare sulla terra mi disgustava. [...] [S]lentii il fischio di un treno e la soluzione mi piacque. [...] Sono ancora qui. Mi salvò la pioggia. [...] La pioggia o – così mi disse una volta un religioso – la vigile mano di Dio. Non lo so" (Millu 2006: 101). Nel romanzo autobiografico *I ponti di Schwerin* per la protagonista "la soluzione [...] semplice ma anche definitiva" si presenta sotto forma di un autobus: "Bastava avanzare di qualche passo, aspettare, buttarsi". Qui il rifiuto del suicidio è però quasi più estetico che morale: "Era brutto, era sporco, e non l'avrei fatto" (Millu 1998 a: 310, 311).

- Cywiński P.M.A. (2012), *Auschwitz – Europa – Asyż. Czy jest możliwa nadzieja w cieniu krematoriów?*, "Więź", 639: 92-95.
- Di Rocco E. (2007), *Raccontare il ritorno. Temi e trame della letteratura*, Mulino, Bologna.
- Drewnowski T. (1982), *Tyle hałas o nic?*, Czytelnik, Warszawa.
- Frankl V. E. (2017), *L'uomo in cerca di senso. Uno psicologo nei lager e altri scritti inediti*, presentazione di Daniele Bruzzone, trad. dal tedesco di Nicoletta Schmitz Sipos, trad. dall'inglese di Matteo Franco, Franco Angeli, Milano (ed. or. Id., *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*, Verlag für Jugend und Volk, Wien 1946).
- Grossman V. (1987), *Tutto scorre...*, traduzione di Gigliola Venturi, Adelphi, Milano 1987 (ed. or. Id., *Всё течёт*, Possev-Verlag, Frankfurt am Main, 1970).
- Grossman V. (2020), *Uno scrittore in guerra*, a cura di Antony Beevor e Luba Vinogradova, traduzione di Valentina Parisi, Adelphi, Milano (ed. or. Id., *A Writer at War. Vasilij Grossman with the Red Army 1941-1945*, translated and edited by Anthony Beevor and Luba Vinogradova, Vintage Books, New York 2006).
- Grynberg H. (1991), *Wróciłem*, PIW, Warszawa.
- Herbert Z. (2017), *Z nienapisanej teorii snów*, in: *Utwory rozproszone (Rekonesans 2)*, Wydawnictwo a5, Kraków.
- Kasper J. (2009), *Trauma e nostalgia. Per una lettura del concetto di Heimat*, Marietti 1820, Genova-Milano.
- Kertész I. (1999), *Essere senza destino*, trad. di Barbara Griffini, Feltrinelli, Milano (ed. or. Id., *Sorstalanság*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1975).
- Kertész I. (2009), *Dossier K.*, traduzione di Marinella D'Alessandro, Feltrinelli, Milano (ed. or. Id., *K. dosszié*, Magvető, Budapest, 2006).
- Konwicki T. (1976), *Kalendarz i klepsydra*, Czytelnik, Warszawa 1976.
- Konwicki T. (1982), *Wschody i zachody księżyca*, Zapis, London, 1982.
- Krasovska N., Mayer C.-H. (2021), *A Psychobiography of Viktor E. Frankl. Using Adversity for Life Transformation*, SpringerBriefs in Psychology, Springer, Cham.
- Levi P., (1965²), *La tregua*, Einaudi, Torino.
- Levi P. (1986), *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino.
- Levi P. (1987⁴), *Se questo è un uomo*, in Id., *Opere*, Vol. I, Einaudi, Torino (1° ed. 1947).
- Mengaldo P. V. (2007), *La vendetta è il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Millu L. (1998 a), *I ponti di Schwerin*, prefazione di Laura Lilli, introduzione di Francesco De Nicola, Le Mani, Genova.
- Millu L. (1998 b), *Testimoniaza*, in: C. M. Martini et al., *Chi è come te fra i muti? L'uomo di fronte al silenzio di Dio*, Garzanti, Milano: 85-89.
- Millu L. (2002), *Campo di betulle. Shoah: l'ultima testimonianza di Liana Millu. Con il racconto La vergine di Schiele*, Giuntina, Firenze.
- Millu L. (2006), *Tagebuch. Il diario del ritorno dal Lager*, prefazione di Paolo De Benedetti, introduzione di Piero Stefani, Giuntina, Firenze.

- Millu L. (2011⁵), *Il fumo di Birkenau*, Giuntina, Firenze (1° ed.: 1947).
- Miłosz Cz. (1959), *Rodzinna Europa*, Instytut Literacki, Paryż.
- Miłosz Cz. (1983), *Campo dei Fiori*, in Id. *Poesie*, a cura di Pietro Marchesani, Adelphi, Milano (ed. or. in: Id., *Ocalenie*, Warszawa, 1945).
- Miłosz Cz. (1985), *La mia Europa*, trad. it. di Francesco Bovoli (Pietro Marchesani) Adelphi, Milano (ed. or. Id., *Rodzinna Europa*, Instytut Literacki, Paryż, 1959).
- Napiórkowski M. (2016), *Powstanie umarłych. Historia pamięci 1944-2014*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Quercioli Mincer L. (2010), *Patrie dei superstiti. Letteratura ebraica del dopoguerra in Italia e in Polonia*, Lithos, Roma.
- Toker L. (2019), *Gulag Literature and the Literature of Nazi Camps. An Intercontextual Reading*, Indian University Press, Bloomington.
- Zampieri S. (1996), *Il flauto d'osso. Lager e letteratura*, Giuntina, Firenze.
- Żywulska K. (2011⁵), *Przeżyłam Oświęcim*, Dom Wydawniczy tCHu, Warszawa (1° ed., Ead., *Przeżyłam Oświęcim*, Spółdzielnia Wydawnicza Wiedza, Warszawa 1946).