

La passione per la morte. Un eroico paradosso¹

Roberto Escobar

Survive to their enemies and their own people, it seems to be the main passion that animates the powerful men and the heroes of all time. Through the reconstruction of historical and literary cases, this paper tries to shed light on the most tragic and human of the desires: to live, despite the death.

«Disperazione degli eroi per l'abolizione della morte».

Elias Canetti²

Contabilità omicida

Un tempo, nelle isole Figi, l'uccidere era misura di potere ed eroismo. Là, si legge in *Potere e sopravvivenza*, all'uccisore di un solo nemico spettava l'epiteto d'onore di *Koroï*, e di *Koli* all'uccisore di dieci. Poi, salendo nella scala del rispetto e della fama, un *Visa* doveva averne accumulati venti, di morti, e trenta ne occorrevano a un *Wangka*: «Un celebre capo venne chiamato *Koli-Visa-Wangka*: era l'uccisore di 10 + 20 + 30, dunque di 60 uomini» (Canetti 1984: 48).

Per quanto sia in sé funesta, questa aritmetica eroica che fatica a superare il 30 può sembrarci quasi innocua. Ben più grandi sono i nostri numeri, quanto a passione dell'uccidere. Quel che i cosiddetti selvaggi facevano con le clave, commenta Elias Canetti nel suo saggio del 1962, «noi lo facciamo con le bombe atomiche» (Canetti 1984: 48). E come per loro, anche per noi questa passione è misura generale e condivisa d'eroismo, o almeno di grandezza. Ma quella di un *Koli-Visa-Wangka*, aperta e ingenua, non regge il confronto con il

¹ Questo testo è poi stato rielaborato e inserito nel mio *Eroi della politica*, Bologna, il Mulino, 2012.

² (Canetti 1994: 30).

cinico entusiasmo che, in un campo di battaglia rosso del sangue dei suoi uomini, a Napoleone fa dire: «Basterà una nottata di Parigi a rimpiazzare tutta questa roba» (Bouthoul 1982: 201). Ricordandolo, Gaston Bouthoul riferisce che, a Vienna, l'imperatore sconfitto «affermò a gran voce che un uomo come lui non guardava alla morte di un milione in più o di un milione in meno di uomini». D'altra parte, aggiunse, «poteva permettersi il lusso di una spesa di venti o di trentamila uomini il mese» (Bouthoul 1982: 201).

Anche immaginando che si tratti «di gente di poco conto» – di questo, ancora secondo Bouthoul (1982: 405), è certo il gran condottiero dopo la battaglia di Eylau –, come si può finanziare nel tempo un tale investimento di “risorse umane”? Arrivato a Milano, il 17 giugno 1800 l'allora primo console trova la risposta nel comportamento affascinato di un gruppo di soldati ungheresi e tedeschi che, pur prigionieri, lo acclamano.

Quanto è grande il potere della fantasia! Ecco uomini che non mi conoscono, che non mi avevano mai visto, che avevano soltanto sentito parlare di me; tuttavia che cosa non provano, che cosa non sarebbero in grado di fare per me! E lo stesso fenomeno si rinnova in tutte le età, in tutti i paesi, in tutti i secoli!... Ecco il fanatismo! Sì, la fantasia governa il mondo (Bonaparte 1993: 91)!

Se il fanatismo porta a questo dei nemici, a che cosa spingerà i giovani uomini del suo esercito? A «farsi ammazzare», scrive con bella certezza l'11 marzo 1806 (Bonaparte 1993: 147). A patto però che ce ne sia «una buona dose», ancor più di quella che può assicurare qualche “gingillo” da appuntarsi sul petto. Anche se, scrive il 14 maggio 1802, «è con i gingilli che si guidano gli uomini». E poi, da conoscitore degli entusiasmi popolari e del cinismo dei potenti, aggiunge:

Non direi questo da una tribuna, ma in un consiglio di saggi e di uomini di Stato si deve dire tutto. [...] Credete che fareste combattere gli uomini servendovi dell'analisi? Mai, Essa serve soltanto per il dotto nel suo studio. Al soldato servono la gloria, le distinzioni, le ricompense (Bonaparte 1993: 104).

Per mandare i giovani francesi a morire sarà dunque bene dar loro entusiasmo, più che conoscenze. In particolare, ancor prima che sulla loro educazione, sarà bene intervenire su quella degli insegnanti, dando loro una disciplina militare, e poi usarli «per guidare le opinioni politiche e morali» dei loro allievi (Bonaparte 1993: 147). Ecco la sua strategia di potere, o di “sopravvivenza”, usando questo termine nel senso di Canetti: produrre educatori fanatici, che inculchino nei giovani fantasia sufficiente a morire per lui. D'altra parte – così secondo il principe di Metternich avrebbe detto a Vienna –, «il sangue fa par-

te delle prescrizioni della medicina politica, e io sono l'uomo cui è affidato lo Stato» (Bouthoul 1982: 96).

Ben diversi sono i suoi pensieri a Sant'Elena. Il 13 gennaio è colmo d'angoscia: «Che noia, tutti i giorni! Che pena!» (Bonaparte 1993: 331). Poi, il 15 aprile 1821, vicino alla fine, ordina che conservino i suoi capelli, e che ne facciano «un braccialetto da mandare all'imperatrice Maria Luisa», a Parma. Altri oggetti lascia al figlio. Desidero, aggiunge, «che questo modesto lascito gli sia caro, perché in grado di ricordargli un padre, del quale gli parlerà l'universo» (Bonaparte 1993: 338). E di certo, aggiungiamo, sulla base di un'aritmetica dell'eroismo omicida che, per sé, nessun patetico *Koli-Visa-Wangka* potrebbe mai nemmeno sperare.

Infine, il 2 maggio, alle 2 di notte, immagina ancora una volta d'essere sul campo di battaglia, circondato dal fanatismo omicida e suicida dei suoi: «Stengel, Desaix, Masséna, ah! Si decide la vittoria. Correte, affrettatevi, alla carica! Sono nostri prigionieri». Il 5 alle 5 e 30 del mattino, solo parole sconnesse: «Testa... esercito...» (Bonaparte 1993: 339). Diciannove minuti dopo, il silenzio della morte, della *sua* morte.

Morire con il capo

Un giorno d'estate del 67, un uomo sta rintanato sottoterra, dentro una grotta nella fortezza di Iotapata, in Galilea. Mentre i Romani lo cercavano, «grazie a un aiuto divino» Joseph ben Matiyahu – così si chiama l'uomo: Giuseppe figlio di Mattia – ci si è calato lungo le pareti di una cisterna, e lì ha trovato una quarantina di «persone ragguardevoli». Ha atteso due giorni – scrive egli stesso nella *Guerra giudaica*³, pubblicata fra il 75 e il 79 –, e il terzo è stato «tradito da una donna del gruppo» catturata dai nemici. Ora i nemici gli hanno appena offerto la salvezza in cambio della resa.

Nato nel 37 o nel 38 in una famiglia sacerdotale, quando cade Iotapata Joseph ha circa trent'anni. A quattordici già veniva consultato «per interpretazioni particolarmente sottili delle leggi», come ricorda nell'*Autobiografia*⁴ (composta fra il 94 e il 96, quando da decenni si chiama Titus Flavius Josephus, avendo ricevuto nel 71 da Vespasiano la cittadinanza romana). A sedici è stato in ritiro nel deserto. Nel 64 ha ottenuto che Nerone liberasse un gruppo di sacerdoti arrestati dal procuratore della Giudea. E nel 66, dopo che nella battaglia di Bethoron sono morti seimila soldati di Roma, i ribelli lo hanno no-

³ Cfr. Flavio Giuseppe (1995: 244-250).

⁴ Cfr. Flavio Giuseppe (2006: 69 ss.).

minato responsabile della Galilea. Là, sostiene nella *Guerra giudaica*⁵, prima ha placato «le lotte civili» all'interno delle città, poi è «passato ad occuparsi della loro sicurezza dagli attacchi esterni». E lo ha fatto da buon patriota, anche utilizzando «vecchie armi raccolte da ogni parte». Nell'*Autobiografia* si legge invece che i capi, a Gerusalemme,

vedevano che mentre i terroristi e con loro gli insorti avevano armi in abbondanza, c'era [...] il timore che loro stessi, essendo senz'armi, soccombessero ai nemici [...]; venuti allora a sapere che non tutta la Galilea si era ribellata ai romani [...], vi inviarono me e altri due degnissimi sacerdoti [...] con l'incarico di persuadere i malintenzionati a deporre le armi, e di convincerli che era meglio tenerle in serbo per i governanti della nazione.

Nella ventina d'anni che separano i due scritti, commenta Pierre Vidal-Naquet nel suo *Flavio Giuseppe o del buon uso del tradimento*⁶, il nemico esterno è scomparso. La guerra contro l'impero è ormai niente più che una guerra civile. E in tale guerra, più che di contrastare i Romani, Giuseppe si dice preoccupato di difendere il popolo ebraico dal suo stesso estremismo. Io non ho tradito, sostiene, ho solo portato a compimento una posizione politica avveduta. In ogni caso, già nella *Guerra giudaica* è evidente la sua posizione moderata, contrapposta a «quegli sconsiderati dei cosiddetti Zeloti».

Nella primavera del 67, dunque, Nerone manda in Palestina Vespasiano, che subito mette in rotta i ribelli della Galilea. Costretto a rifugiarsi a Tiberiade, Giuseppe è preso da sconforto. Vede la fine cui stanno per andare incontro i Giudei, e riconosce che «l'unica salvezza per loro [è] di cambiar politica». Per sé, si aspetta che i Romani lo perdonino. E però, s'affretta a precisare, morirebbe mille volte, piuttosto che tradire la patria e disonorare il comando affidatogli per far fortuna presso coloro che [è] stato mandato a combattere.

Verso metà giugno, per risollevarlo «il morale dei giudei», Giuseppe entra nella città fortificata di Iotapata, verso la quale immediatamente si dirigono i Romani. Per settimane i ribelli si oppongono alla potenza imperiale, con un orgoglio rafforzato dalla disperazione. Quanto a Giuseppe, nella *Guerra giudaica* scrive che il suo coraggio stupisce i nemici, e ne suscita l'ammirazione. Ma le sorti di Iotapata son segnate: i Romani stanno innalzando un terrapieno per scavalcare le mura, e le scorte di cibo e acqua scarseggiano. Allora Giuseppe, vedendo

⁵ Sulla nomina in Galilea e sul tradimento, cfr. Flavio Giuseppe (2006: 196-208).

⁶ Cfr. Vidal-Naquet (1992: 26, 108).

che la città non [può] resistere a lungo, e che la sua vita [è] in pericolo se [rimane], si [consiglia] coi maggiori per una fuga. I popolani però ne [hanno] sentore e gli si [stringono] attorno implorandolo di non abbandonarli, perché solo in lui [confidano] [...].

I popolani ne hanno sentore, scrive cinico il capo che ai loro occhi è l'ultima speranza. E aggiunge che per lui non sarebbe "bello" né fare come il capitano che abbandona la nave in pericolo, né sottrarsi ai nemici con la fuga. E però cerca di convincerlo, quel popolo che vorrebbe tradire. Badando a non «accennare alla sua salvezza personale», spiega che se si salvassero la sua presenza non sarebbe di alcun vantaggio. Se poi fossero sconfitti, fra tanti morti ce ne sarebbe solo uno in più. Se invece fuggisse, li potrebbe «aiutare moltissimo dall'esterno». Quelli però non mutano idea, e gli si fanno attorno ancor più di prima. Ragazzi, vecchi, donne con i bambini, tutti lo supplicano di restare. Se insistesse nel suo proposito, alle suppliche seguirebbe ben altro. Allora, da politico accorto, capovolge ai loro occhi la sua posizione, e li incita a una sortita. Questo, dice, «è il momento migliore per dar battaglia, quando non c'è speranza di salvezza; bello è dare la vita in cambio della gloria e cadere compiendo atti di valore che saranno ricordati dai posteri».

Il 20 luglio i Romani entrano in città, e massacrano tutti i maschi che trovano. Impaurito, Giuseppe si nasconde, una donna lo tradisce, ma – come egli stesso ha immaginato – in cambio della resa i Romani promettono la salvezza a lui e ai suoi compagni. Quelli però rifiutano. È meglio il suicidio, dicono. E lo stesso pretendono da lui, mettendo mano alle spade. Ma in quel momento così drammatico, si legge nella *Guerra giudaica*, non venne meno a Giuseppe l'accortezza e, fidando nell'aiuto di dio, mise in gioco la sua vita dicendo:

Poiché abbiamo deciso di morire, lasciamo alla sorte di regolare l'ordine in cui dobbiamo darci l'un l'altro la morte: ognuno sarà ucciso da chi verrà sorvegliato dopo di lui, e così sarà la sorte a stabilire il destino di tutti senza che nessuno debba perire di sua mano; non sarebbe giusto, infatti, che quando gli altri fossero morti qualcuno cambiasse idea e si salvasse.

Le sue parole vennero accolte con fiducia e accettarono di effettuare il sorvegliamento. «Ognuno porgeva prontamente il collo [...], sicuro che presto anche il capo sarebbe morto; infatti stimavano più dolce della vita il morire insieme con Giuseppe».

Chi tira le sorti, e come, la cronaca lo tace. E però, dopo un'attesa senza fine – richiede tempo, scannare quaranta uomini –, Giuseppe ha di fronte l'ultimo dei suoi, coperto del sangue del compagno appena ucciso. A quel

punto, gli è facile convincerlo. Infatti, quando il caso – o dio, come preferisce immaginare – è chiamato a decidere per l'ultima volta,

non volendo né essere condannato [...], né contaminarsi le mani col sangue di un connazionale se fosse rimasto ultimo, [persuade] anche il compagno a fidarsi delle assicurazioni [dei Romani] e ad accettare di aver salva la vita.

Dio con me

Non sarebbe giusto *infatti* che qualcuno cambiasse idea e si salvasse, dice Giuseppe ai suoi. E intende che il sorteggio eviterà l'empietà del suicidio, e garantirà che nessuno commetta l'ingiustizia di sopravvivere. Sono sorprendenti, queste sue parole, e più di tutte l'*infatti*. Che a sorte i quaranta si diano l'un l'altro la morte non garantisce, *infatti*, che si eviterà del tutto l'empietà. Al termine dei sorteggi, se vorrà mantener fede al patto, l'ultimo *dovrà* uccidersi, perché non ci sarà chi gli potrà tagliar la gola. Giuseppe passa sotto silenzio questa necessità, e anche la possibilità in essa implicita: che il sopravvissuto si consegna ai Romani e così la commetta, l'ingiustizia di sopravvivere. Ma al capo in pericolo il silenzio non basta. Deve anche rassicurare i suoi. Solo così li può ingannare. Per questo aggiunge quel “non sarebbe giusto”, che suona come una giustificazione non richiesta, e rivelatrice. È lui che rimane per ultimo, *infatti*, ed è lui che cambia idea.

Un decennio dopo quel giorno triste del 67, Giuseppe si accusa d'un comportamento tanto efferato, che gli si può dar credito. Vedremo che mentre racconta si giustifica, o tenta di giustificarsi. Ma quanto al fatto, lo ricorda nella sua brutalità. E nella sua incongruenza logica descrive l'inganno. Eppure i suoi non scorgono né quella né questo, né l'incongruenza né l'inganno.

Immaginiamoci i quaranta che, guidati da lui, per settimane hanno retto l'urto dei Romani, e che da giorni si nascondono nel buio, con il solo conforto d'essergli vicini. D'improvviso hanno temuto d'esserne abbandonati. Atterriti, sono arrivati a minacciarlo di morte. Poi sentono le sue parole rassicuranti. Con quanta grata credulità devono accoglierle. Di nuovo hanno una guida. Di nuovo le loro vite hanno senso, e così le loro morti. Per questo il capo li può ingannare: perché hanno bisogno d'esserne amati, o di illudersi d'esserne amati.

Che Giuseppe sia un traditore è indiscutibile, scrive Vidal-Nacquet: è un capo militare che si consegna al nemico, e che poi si arricchisce sulla rovina della patria. E i compagni sgozzati? Nelle pagine del *Buon uso del tradimento*, la caverna rossa di sangue non è che un neutro dato di fatto. E così sembra considerarla anche Giuseppe. Il tradimento che (eventualmente) pesa sulla sua

coscienza, e da cui vuole sgravarsi, ai suoi occhi non riguarda la fiducia dei compagni, ma la patria e ancor prima la fede.

Come Giuseppe è un capo militare dei Giudei, così Polibio – a cui Vidal-Naquet rimanda – lo è stato della lega Achea alleata dei Romani. Poi, nel 166 a. C. , sconfitta la Macedonia, il console Lucio Emilio Paolo lo ha portato ostaggio a Roma, considerandolo sospetto. E a Roma ha intessuto rapporti personali e politici, fino a esser di nuovo mandato in Grecia, ormai romana, con il compito di riorganizzarla. Ha tradito i suoi, Polibio? Nelle sue *Storie* egli stesso pone la questione, anche se in modo indiretto. Nel mutare alleanze e «rapporti di amicizia» politica non c'è tradimento, se ne risultano «vantaggi immensi alla propria patria».

Qualcosa di simile immagina Giuseppe, certo che l'estremismo dei ribelli stia per portare la Giudea alla catastrofe. Ma il comandante ebreo ha almeno un vantaggio, rispetto al greco: il proprio diretto «rapporto con Dio». Nella *Guerra giudaica*, il passaggio al campo nemico è presentato come questione di fede già all'inizio della cronaca dell'assedio. Quando i Romani penetrano nella prima cinta di mura, i ribelli arroccati in quella interna non aprono le porte ai compagni, «temendo che [irrompano] anche i nemici», e così quelli vengono massacrati. La cosa, ne conclude Giuseppe, dipende da dio, che vuole «far dono ai romani della sventura dei giudei». Ancora la volontà di dio lo salva il 20 luglio, quando si cala nella cisterna. E quando la «soldataglia» romana, infuriata perché esita ad accettare di aver salva la vita, sta per appiccare il fuoco al suo rifugio, rivolge al dio una tacita preghiera.

Poiché» [dice] «ti piace, a te che l'hai creata, di distruggere la stirpe dei giudei, e la fortuna è passata interamente dalla parte dei romani, e tu hai scelto l'anima mia per annunciare il futuro, di buon grado mi arrendo ai romani e conservo la vita, ma t'invoco a testimone che non vado come un traditore, ma per eseguire i tuoi voleri.

Dio mi comanda di passare ai Romani, dice dunque Giuseppe: io non tradisco il mio popolo per aver salva la vita, anzi è mio dovere aver salva la vita per non tradire una causa ben più alta. Supponendo che siano in buona fede, queste parole sono sufficienti ad assolverlo? E se no, può il suo tradimento essergli perdonato per il buon uso che poi ne fa, in trenta e più anni, scrivendo della guerra dei Giudei contro l'impero, che altrimenti conosceremmo solo da pochi cenni di autori romani? Nel primo caso, Giuseppe sarebbe giustificato dal dio della Bibbia che consegna il mondo a Roma. Nel secondo, il suo alibi sarebbe il dio della storia, che serve salvando la memoria del suo popolo sconfitto.

A noi però sembra che ben altra questione dovremmo porci. Si tratta di una questione profondamente filosofica, in quanto prende inizio dallo stupore,

il più filosofico dei sentimenti. E nella vicenda cruenta di Iotapata di motivi per stupirsi ce ne sono due. Il primo riguarda il fatto mostruoso⁷ che segue all'inganno di Giuseppe, e che però a lui non è parso tale.

Bisogna raffigurarselo nei suoi colori cruenti, quello che accade nella caverna. Braccati, rintanati, i quaranta che stanno per uccidersi l'un l'altro niente più hanno, se non il convincimento illusorio che moriranno secondo le leggi di dio, e insieme con il loro capo. Giuseppe conosce i loro cuori e la loro angoscia. Ma questo non gli impedisce di ingannarli. Immaginiamolo all'opera, ancora. È probabile che manipoli il sorteggio. Ma se anche è solo «per un caso o per volere di dio» che mai gli tocca porgere il collo, in ogni caso li vede mentre uno a uno uccidono e muoiono. E in mezzo al loro sangue medita di salvarsi, egli solo. Ecco il fatto mostruoso: è mostruoso quel che vede, ed è ancor più mostruoso che il suo sguardo ne regga la mostruosità, e che dieci anni dopo, quando ne scrive, non riveli neppure un fremito d'orrore.

Quegli infelici sarebbero morti anche senza l'inganno. Così possiamo immaginare, e così forse a Giuseppe piace immaginare. Ma il loro capo è comunque il loro assassino: li uccide *in quanto* li inganna, e senza soffrirne. Sul loro sangue fa gravare una macchinazione cinica che agli occhi di un osservatore "morale" dovrebbe moltiplicarne l'angoscia. Ma c'è dell'altro. Quando non restano che in due, per lui si tratta di morire o di uccidere. E però, che debba la sua sopravvivenza al caso, a dio o a se stesso, ora non vuole né rischiare la morte, né macchiarsi direttamente del sangue d'un compatriota. E così si sottrae al sorteggio, e all'eventualità d'uccidere o morire. La sua coscienza rifiuta l'ultimo peso, e su questo rifiuto la sua scrittura stende il velo del patriottismo e del disegno di dio.

Tutto fa senza raccapriccio, Joseph ben Matityahu. Di questo dovremmo stupirci. E dovremmo stupirci del mancato stupore di molti suoi lettori, interessati alla giustificabilità o all'ingiustificabilità del tradimento politico agli occhi di dio o in vista della storia, e indifferenti al tradimento di quaranta uomini ingenui, che in niente sperano, tranne che nel loro capo. Anche questo stupore mancato è una questione di fede: della fede nel valore superiore e assoluto dei principi, nella missione eroica di chi non esita a servirsene, e nel suo diritto di dar la morte in loro nome.

Grandi uccisori

Torniamo nella caverna, e raffiguriamoci Giuseppe ritto sopra decine di cadaveri: è difficile trovare un'immagine che meglio esprima il sollievo di sen-

⁷ Canetti si occupa di Flavio Giuseppe in *Massa e potere*, (1981: 282-292).

tirsi ancora in vita. Il sopravvissuto guarda quel che resta dei compagni, senza manifestare pietà e neppure orrore fisico. Lo percorre invece un senso di salvezza. Chi sta *ancora* «sulle proprie gambe», scrive Canetti (1984: 43)⁸, sarebbe potuto essere il morto, ma chi giace è l'altro. Chi guarda sta in piedi, indenne, incolume; il morto può essere un nemico ucciso o un amico venuto a mancare: in ambedue i casi sembra d'improvviso che la morte da cui eravamo minacciati si sia stornata da noi a lui.

Ne viene una sorta di trionfo che gli esseri umani tendono a nascondere, tranne che in situazioni in cui *dare* la morte è considerato fonte di onore e gloria, come in un campo di battaglia. Lì, chi uccide e vince sente crescere le proprie forze e affronta con più ardimento il successivo avversario. Dopo una serie di vittorie egli acquisterà ciò che vi è di più prezioso per il combattente: un senso di *invulnerabilità* [...] (Canetti 1982: 45). È come se egli disponesse ormai di un altro corpo, non più nudo, non più esposto, corazzato grazie agli istanti dei suoi trionfi. Finalmente più nessuno può nuocergli, è un eroe.

Sopravvivere può diventare una passione. E tale passione – scrive Canetti in *Massa e potere*, riferendosi a Giuseppe – è massima nel potente, che alimenta la certezza di sé sopravvivendo prima ai nemici, e poi alla sua stessa gente. Si può cedere alla suggestione canettiana, o la si può fuggire, impauriti dalla miseria umana, troppo umana che in essa si mostra. Ma comunque la si valuti, è difficile ignorare quanto operi nell'eroe la passione di accumulare potere stornando da sé la morte e spostandola sui nemici, e sugli amici: per lui la morte è conferma e alimento della vita, del *permanere in vita*, e sua orrida misura.

Quattordici secoli dopo la carneficina di Iotapata, dei vantaggi della sopravvivenza è sicuro anche Riccardo III, almeno quello della cosiddetta leggenda nera, iniziata a suo danno dal prete John Rous, proseguita dall'umanista Polidoro Virgili e da Thomas More, e poi fissata da William Shakespeare nella terza parte dell'*Enrico VI* e nel *Riccardo III*, dedicati all'ultimo, sanguinario monarca della casa di York.

Era basso di statura deforme, dice di lui Virgili al termine del XXV libro dell'*Anglica historia*⁹.

Aveva una spalla più alta dell'altra, una faccia piccola e feroce, che sembrava emanare malvagità e gridare frode e inganno. [...] si mordeva continuamente il labbro inferiore rivolgendo contro se stesso la natura ferina riposta in quell'e-

⁸ Del sopravvissuto Canetti si occupa in *La coscienza delle parole*, (1984, 43 ss., 48).

⁹ Il XXV libro dell'*Anglica historia* si può leggere in italiano, con testo latino in calce, in P. Virgili, *Riccardo III*, a cura di R. Ruggeri, Quattro Venti, Urbino, 2007. La descrizione della deformità di Riccardo si trova a p. 74.

sile corpo. [...] Aveva una intelligenza acuta, perspicace, scaltra, atta a fingere e a simulare [...].

Virgili segue il “ritratto” di Riccardo scritto in latino da Rous, e da lui peggiorato per compiacere Enrico VII Tudor, suo vincitore e successore. Nella versione inglese, pubblicata mentre lo York è ancora vivo e potente, il difetto fisico è limitato a una spalla più alta dell'altra, ed egli stesso è detto «a mighty prince and especial good lord». In ogni caso, e per restare a Virgili, dopo la morte del fratello Edoardo IV, che lo ha nominato lord protettore del regno, Riccardo fa trasferire nella Torre di Londra, allora residenza reale, il nipote dodicenne Edoardo V, cui ha giurato di fedeltà. Poi, «fingendo e simulando di [...] operare unicamente per il bene del Regno» (Virgili 2007: 35), lo fa eliminare insieme con il fratello minore. Molti altri, nemici e amici, aggiunge poi al cumulo di morti di cui nutre il suo potere. Alla fine, ha quel che vuole: l'entusiasmo dei sudditi e il seguito fra la nobiltà. E allora, forte della «grande reputazione» raggiunta «più con la paura che con il consenso», si fa incoronare «attorniato da una numerosa schiera di lord [...] tra grande onore, felicità e tripudio di popolo» (Virgili 2007: 40).

Li ucciderò a uno a uno fino all'ultimo, «dato che mi riterrò una nullità finché non sarò il migliore di tutti¹⁰» così medita l'usurpatore già nell'*Enrico VI*, riferendosi a quelli che stanno fra lui e il trono d'Inghilterra. Ma Riccardo non è il solo ad accumulare morti, nel trentennio della guerra fra i Lancaster e gli York, detta delle due rose. Shakespeare lo sa bene. Basti pensare al dialogo tra lui e Margaret, nel primo atto del *Riccardo III*¹¹.

«Vengo a ripetere tutto il male che hai fatto», lo apostrofa la vedova di Enrico VI Lancaster, che anni prima Riccardo le ha ucciso insieme con il loro figlio Edoardo. E lui le risponde rinfacciandole la morte di suo fratello Edmondo. Subito Hastings – ora suo complice, ma più tardi sua vittima – aggiunge che «non ci fu mai atto più spietato o più infame, che uccidere quel fanciullo». E la risposta di Margaret, degna dell'avversario, è che le sue pene sono un prezzo eccessivo per l'assassinio di un marmocchio bizzoso.

Come nella realtà della guerra sanguinosa per il trono d'Inghilterra, anche nella finzione teatrale Riccardo è circondato da uccisori e sopravvissuti al pari di lui. Ma solo a lui tocca il ruolo storico dell'assassino cinico ed efferato. Il motivo, o almeno lo “stigma” della sua ferocia, sta nel suo fisico. Dove può

¹⁰ W. Shakespeare, *Enrico VI, terza parte*, atto V, scena VI, in W. Shakespeare, *I drammi storici*, tomo secondo, Milano, Mondadori, 2010, p. 799.

¹¹ W. Shakespeare, *Riccardo III*, atto I, scena III, in W. Shakespeare, *I drammi storici*, tomo secondo, cit., pp. 899-901.

cercare il paradiso uno storpio come lui, si domanda da sé nell'*Enrico VI*¹²? Certo non nel grembo d'una donna.

Sì, l'amore mi ha rinnegato nell'utero di mia madre,
 e affinché non mi occupassi delle sue tenere leggi,
 corruppe la fragile Natura con dei regali,
 per atrofizzarmi il braccio come un arbusto secco;
 per erigermi una perfida montagna sulla schiena,
 dove troneggia la Deformità a scherno del mio corpo;
 per modellare le mie gambe una più lunga dell'altra;
 così da sproporzionarmi ogni parte,
 simile a un ammasso informe, o a un mal leccato orsacchiotto
 che non ha nessuno stampo della madre.

Già nel corpo di Riccardo sta dunque la sua natura falsa, feroce. E secondo questo stereotipo morale e fisico, che ne fa il capro espiatorio d'una più generale cattiva coscienza dei potenti, l'usurpatore torna anche nel cinema. In una divisa da guastatore lo si vede nel 1995, nel *Riccardo III* interpretato da Ian McKellen¹³, mentre scarica una raffica di mitra contro Enrico VI. Sporco per la battaglia, il suo è il volto del sopravvissuto novecentesco, omicida ben al là d'un patetico *Koli-Visa-Wangka*, o di uno svelto traditore "per fede".

Quella del Riccardo cinematografico è l'immagine dei grandi uccisori del nostro tempo, degli uccisori "totali". Potente che si regge sulla simulazione e sull'omicidio, la sua condizione è la solitudine, il suo strumento è il sangue, la sua condanna è la paura: quella che incute per prendere e mantenere il potere, e quella che gliene viene di riflesso, la paura della paura, e delle sue conseguenze di vendetta e odio. Secondo la logica paranoica del capo che si pretende appunto totale, i suoi primi nemici sono i suoi amici, che simulano e uccidono con lui e per lui, ma anche contro di lui. Alla fine, più che di un re si tratta di un Führer. E infatti la sua vicenda non culmina nel grido umano, molto umano «A horse! A horse! My kingdom for a horse!»¹⁴, ma in un abisso di fuoco che gli si apre alle spalle, e nel cui vuoto precipita la sua passione di morte. E quest'immagine rievoca altre fiamme, ben più reali: quelle in cui culmina la passione di sopravvivenza del grande uccisore Adolf Hitler, il 30 aprile 1945.

Con il "programma eutanasia" – più di novantamila devianti e malati di mente ammazzati fra il settembre-ottobre 1939 e il 1° settembre 1941 – il Füh-

¹² Shakespeare, *Enrico VI*, cit. , atto III, scena II, pp. 685 e 687.

¹³ *Riccardo III*, Richard Loncraine, Gran Bretagna, 1995.

¹⁴ Shakespeare, *Riccardo III*, cit. , atto V, scena III, p. 1187.

rer già ha iniziato a dar la morte al suo popolo, o almeno alla parte che reputa inadatta a seguirlo nella sua opera eroica e millenaria¹⁵. Quanto ai soldati al fronte e alle città bombardate, il suo atteggiamento è stato di gelida indifferenza: non ha visitato nessuna di queste, non ha consentito a quelli di arrendersi e di aver salva la vita. Poi, tra il gennaio e il 18 e 19 marzo del 1945, ha ordinato ad Albert Speer di far “terra bruciata”¹⁶ della Germania, e di distruggerne gli impianti industriali, la documentazione amministrativa, civile, anagrafica, la contabilità bancaria, e insieme di devastarne il suolo, le fattorie, il bestiame, le case, i castelli, le chiese, le opere d’arte.

È una sentenza di morte per il popolo tedesco, ricorda Speer¹⁷, che non obbedirà.

Le conseguenze sarebbero state inimmaginabili: per un tempo imprevedibile niente corrente elettrica, niente gas, niente acqua pulita; niente carbone, niente circolazione. Tutte le strutture stradali, i canali, le chiuse, i bacini di carenaggio, le navi, le locomotive distrutti. Anche dove le industrie non fossero state distrutte, non avrebbero potuto produrre per mancanza di corrente, gas e acqua; niente magazzini, niente comunicazione telefonica – in breve: una nazione mandata indietro nel medioevo.

Non potendo più uccidere i nemici, il Führer si volge a uccidere gli amici. I Tedeschi non si sono mostrati all’altezza del loro compito razziale. Nello scontro con gli slavi, confida a Speer, si sono rivelati deboli. Quel che ne resta è la parte peggiore, «poiché i buoni sono caduti». E non lo turba che tanti credano in lui, loro eroe e capo. Non è lui che tradisce il suo popolo – come forse direbbe Joseph ben Matityahu –, è il suo popolo che ha tradito lui. Dunque lo annienterà – *Vernichtung*, annientamento, è una parola che sempre lo affascina, e che ricorre nel *Mein Kampf* –, e si garantirà la più folle delle passioni: ergersi in trionfo al di sopra di un mucchio sterminato di cadaveri.

Un’angoscia però lo afferra. Tutto il sangue accumulato, eccidio dopo eccidio, sta in lui, nel suo corpo, come apoteosi di potere. Ma il suo corpo cadrà nelle mani dei comunisti. Solo questo lo turba, nel buio della sua tana nel sottosuolo di Berlino. E allora dispone che lo brucino, quel suo corpo/potere. Così progetta e fantastica la sua ultima sopravvivenza, tra le fiamme che lo preserveranno dall’onta e dal dispregio: orrida messa in scena “eroica” del potere nutrito di morte, nella desolazione d’una Germania essa stessa morta¹⁸.

¹⁵ Cfr. Burleigh, Wippermann, (1992: 136-141).

¹⁶ Sull’operazione “terra bruciata”, Fromm (1983: 494 ss.), e Kershaw (1997: 227, 231).

¹⁷ La testimonianza di Speer sull’operazione “terra bruciata” sono in A. Speer, *Memorie del Terzo Reich*, Milano, Mondadori, 2010, pp. 523 (io traduco però da A. Speer, *Erinnerungen*, Frankfurt/M – Berlin, Ullstein, 1996, pp. 448).

¹⁸ Sulla morte di Hitler si veda anche Canetti (1984: 253-257).

Altri racconti, altre morti, altre vite

«Disperazione degli eroi per l'abolizione della morte», annota dunque Canetti in *La tortura delle mosche*. E il suo sarcasmo pare abbia un volto doppio, e paradossale. Il primo indica che la morte, quella degli altri, nemici o seguaci, è il cibo di cui si alimenta l'eroismo, e con esso il potere. Se così fosse, o se fosse *solo* così, sarebbe confermato (una volta di più) il pessimismo che a Michel Serres fa dire che di rado si incontra, nel presente e nel passato, un potente che sia anche buono (Serres 1991: 13). È questo il volto che suggerisce a Napoleone la terapia politica del sangue, che spinge Giuseppe a tradire e Hitler a preparare l'annientamento della Germania, dopo aver compiuto quello di milioni di *Untermenschen*, di sottouomini, e anzi di *Ummenschen*, di "mostri". Ma poi ce n'è un secondo, appunto paradossale, che sembra riconciliare la morte (dell'eroe) con la vita (dei seguaci).

Solo morendo, appunto, l'eroe diventa una *biografia esemplare*, un modello per i suoi. Prima, la sua vicenda è (forse) un succedersi di imprese straordinarie, ma il significato di ognuna può essere contraddetto da quella che segue. Alla fine, per lui vale in sommo grado quel che vale per tutti. Mentre scorre, la vita è come un romanzo che si stia scrivendo, e come un film che si stia girando. A ogni pagina e a ogni immagine la sua trama può deviare, e solo l'ultima parola e l'ultima immagine ne fissano il senso univoco, immodificabile. E qui, a conferma della necessità che l'eroe ne ha – della propria, almeno quanto di quella degli altri –, conviene accennare a qualche storia di morte illustre, storica, mitica o leggendaria che sia.

Romolo, per esempio, diventa *per sempre* il fondatore di Roma (e un dio, Quirino) non quando vede (o dice d'aver visto) gli avvoltoi augurali che "decidono" la sua contesa con Remo, né quando conduce l'aratro con il vomere di bronzo attorno al Palatino, ma quando i senatori lo uccidono, ne squartano il cadavere e ne seppelliscono i pezzi suddividendoli nell'abitato, uno per curia¹⁹. Non importa che lo facciano (e poi a lungo lo raccontino) per scopi rituali o, com'è più credibile, per occultare un crimine. Importa che con il suo nascondimento nel sottosuolo – nell'etimo di *abscondere* c'è il *condere*, il fondare – Romolo è unito fisicamente a Roma, incorporato nella sua terra. In tal modo la sua morte garantisce la vita del suo popolo.

Anche per Artù la profezia scritta a lettere d'oro nell'acciaio di una spada – con l'intervento decisivo di Merlino, figlio di un diavolo incubo – si conferma

¹⁹ Sull'uccisione, lo smembramento e la sepoltura di Romolo, cfr. A. Carandini (2006: 299-350).

e si fissa quando il suo destino si compie in battaglia, a Salisbury²⁰. I compagni sono caduti, ed egli stesso è ferito. A Lucano e a Giflet, i soli rimasti, chiede d'esser portato lontano dai nemici uccisi, come se in lui non ci fosse, o non ci fosse più, alcuna passione di sopravvivenza. I tre viaggiano un giorno intero, e poi Artù entra in una piccola cappella, dove passa la notte pregando dio per i suoi uomini morti. La mattina, ancora nell'armatura, abbraccia Lucano con tanta forza d'amore e tanta pena da spaccargli il cuore: ultima impresa straordinaria di un uomo straordinario.

Affranto, il re dei Britanni si mette di nuovo in cammino. A mezzogiorno consegna Escalibor a Giflet perché la affondi nel lago che sta dietro una collina. Ma quello, tenuta per sé la spada portentosa, getta in acqua la propria. Artù se ne accorge, e per due volte rinnova il suo ordine. Alla fine, piangendo, Giflet obbedisce. Ma nel momento in cui l'arma dell'eroe sta per toccare l'acqua, egli [vede] uscire una mano che l'[afferra] per l'impugnatura e la brandisce tre volte, poi tutto [scompare] sotto l'onda. [Attende] a lungo, ma non [vede] altro che l'acqua increspata.

Ora Artù può morire, e congeda il compagno. Giflet s'allontana a cavallo, ma poi, dopo un temporale che lo costringe a fermarsi, guarda verso il largo e vede avvicinarsi una bella nave, tutta piena di avvenenti dame, che [prende] terra non lontano dal luogo ov'egli [ha] lasciato il re suo signore; una delle dame, ch'è Morgana la fata, [chiama], e il re si [alza], poi, tutto armato, seguito dal cavallo, [sale] sulla nave che [gonfia] le vele al vento e [vola] via come un uccello.

Solo attraversando la morte il ragazzino d'un tempo diventa, anch'egli per sempre, quel che è: l'eroico re della Bretagna azzurra. Solo ora la sua vita coincide con la trama voluta da dio (e un po' anche da Merlino). Quanto alla bella nave colma di dame, il racconto sostiene che vada «diritta all'isola di Avalon, dove re Artù vive ancora coricato su un letto d'oro». La leggenda assicura che i Britanni ne aspettino il ritorno.

La morte di Odisseo – civilissimo vincitore del Ciclope selvaggio, e svelto predatore della sue pecore –, resta invece quasi sospesa. Dopo il ritorno a Itaca e dopo la vendetta, il suo fato si moltiplica e si perde lungo i secoli, nei rivoli di mille storie. Ma se si sta a quella narrata da Omero²¹, lasciata Circe, l'eroe si avvia con i compagni rimasti verso «le case di Ade e della terribile Persefone» per consultare l'anima di Tiresia. Giunto in quella dimora «squallida e

²⁰ Per la morte di Artù seguò J. Boulanger, *Les romans de la Table Ronde*, 1922, nella traduzione italiana di G. Agrati e M. L. Magini, *I romanzi della tavola rotonda*, Milano, Mondadori, 1981, vol. terzo, pp. 123-127.

²¹ Cfr. Omero, *Odissea*, capitolo undicesimo, versione in prosa di G. Tonna, Milano, Garzanti, 1968, pp. 142-145.

muffosa», con la spada scava una buca che riempie del nero sangue di animali sacrificati. Molte «teste senza forza dei morti» gli s'avvicinano, ma Odisseo lascia che a berne la vita sia solo l'indovino.

Tiresia, racconta poi l'eroe ad Alcinoo e ai suoi Feaci, mi disse che sarei tornato a Itaca, ma «malamente, su nave d'altri, e dopo aver perduto tutti i compagni». E quando avrai ucciso i Proci, aggiunse, prendi un remo e continua a viaggiare fino a quando tu arrivi fra uomini che non conoscono il mare e non mangiano cibo mescolato con sale. Saranno uomini che non conoscono le navi dalle fiancate dipinte in rosso né i remi maneggevoli che sono le ali per le navi. [...] Quando imbattendosi in te un altro viandante dice che porti un ventilabro in spalla, allora pianta in terra il remo. Poi sacrifica vittime belle a Posidone sovrano [...]. E ritorna in patria [...]. E la morte a te verrà dolce dal mare, ti coglierà indebolito da serena vecchiaia. E intorno, le genti saranno felici.

Che cosa “vede” il cieco Tiresia nel fato di Odisseo, se non che il suo viaggio – morte dopo morte, ovviamente degli altri – è diretto anch'esso verso la meta di tutti? «Trasgressore dell'essere, andrà tragicamente incontro al non-essere», suggerisce Pietro Boitani (1992: 35). E però la sua morte non sarà la rovina dei suoi. Al contrario, attorno a essa, attorno al significato che essa dà alla sua vita, le genti saranno felici.

Questo è il secondo volto del paradosso dell'eroe: quello in cui può specchiarsi la vita del popolo. Della luce di questo volto il popolo è certo. Lo ricorderà, o forse lo fantasticherà. In ogni caso lo racconterà e ne vivrà. Lo racconterà e ne vivrà a tal punto che l'altro, orrido e funereo, gliene sembrerà giustificato, e esso stesso illuminato.

Riferimenti Bibliografici

- Boitani P. (1992), *L'ombra di Ulisse. Figure di un mito*, il Mulino, Bologna.
- Bonaparte N. (1993), *Autobiografia*, Mondadori, Milano.
- Boulanger J. (1981), *I romanzi della tavola rotonda*, Mondadori Milano.
- Bouthoul G. (1982), *Le guerre*, Longanesi, Milano.
- Burleigh M., Wippermann W. (1992), *Lo stato razziale*, Rizzoli, Milano.
- Canetti E. (1981), *Massa e potere*, Adelphi, Milano.
- Canetti E. (1984), *La coscienza delle parole*, Adelphi, Milano.
- Canetti E. (1994), *La tortura delle mosche*, Adelphi, Milano.
- Carandini A. (2006), *Remo e Romolo. Dai Rioni dei Quiriti alla città dei Romani*, Einaudi, Torino.
- Flavio Giuseppe, (1995), *La guerra giudaica*, Mondadori, Milano.
- Flavio Giuseppe, (2006), *Autobiografia*, Bur, Milano.
- Fromm E. (1993), *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano.
- Kershaw I. (1997), *Hitler e l'enigma del consenso*, Laterza, Roma-Bari.

- Omero, (1968), *Odissea*, Garzanti, Milano.
- Serres M. Roma, (1991), *Roma, il libro delle fondazioni*, Hopeful Monster, Firenze.
- Shakespeare W. (2010), *I drammi storici*, Mondadori, Milano.
- Speer A. (1996), *Erinnerungen*, Ullstein, Frankfurt a. M. – Berlin.
- Vidal-Naquet P. (1992), *Il buon uso del tradimento*, Editori Riuniti, Roma.
- Virgili P. (2007), *Riccardo III*, QuattroVenti, Urbino.