



Percorsi e forme della memoria culturale

La Shoah nell'Europa centro-orientale

a cura di
Tiziana D'Amico
Cinzia Franchi
Antonio Sciacovelli

Savaria University Press 

UZ. La Shoah e l'Europa centro-orientale/1

Collezione

UZ. La Shoah e l'Europa centro-orientale

diretta da Tiziana D'Amico,
Cinzia Franchi e Antonio D. Sciacovelli

* * *

SANGUE E ORO collana di studi ungheresi

Comitato Scientifico

Anna Bettoni, Università di Padova
Gusztáv Láng, Polo Universitario Savaria (ELTE)
Balázs Fűzfa, Polo Universitario Savaria (ELTE)
Cinzia Franchi, Università di Padova
Eliisa Pitkäsalo, Università di Tampere
Antonio D. Sciacovelli, Università di Turku

Collana diretta da

Cinzia Franchi e Balázs Fűzfa

I volumi pubblicati in questa collana sono soggetti a un processo di referaggio esterno, di cui è responsabile il comitato scientifico. La pubblicazione degli scritti, dopo il riscontro degli autori, avviene sulla base della valutazione e dell'approvazione del comitato scientifico.

Percorsi e forme
della memoria culturale:
la Shoah nell'Europa centro-orientale

a cura di

Tiziana D'Amico

Cinzia Franchi

Antonio Sciacovelli

SAVARIA UNIVERSITY PRESS

Szombathely - Padova 2021

Volume pubblicato con il contributo di:

Fondazione Savaria University Press

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari
dell'Università degli Studi di Padova

CISUECO, Centro Interuniversitario di Studi
Ungheresi e sull'Europa Centrale e Orientale

Immagine di copertina: rielaborazione grafica della fotografia *Birkenau, Poland, Selection on the platform, 27/05/1944*, tratta da *The Auschwitz Album*. Immagine di pubblico dominio (https://photos.yadvashem.org/photo-details.html?language=en&item_id=33734&ind=69).

© 2021 Savaria University Press

H-9700, Szombathely

Károli Gáspár tér 4.

ISBN: 978-615-5753-81-7

ISBN (pdf): 978-615-5753-82-4

ISSN: 2559-8791 (SANGUE E ORO)

Indice

<i>Premessa</i>	7
Tiziana D'Amico, <i>Un prisma per la complessità delle memorie. Il Seminario UZ. La Shoah nell'Europa centro-orientale</i>	9
Olga Dalia Padoa, <i>Vite agli angoli: sopravvivere al ricordo della Shoah. Il punto di vista delle seconde generazioni nei romanzi di due scrittrici israeliane contemporanee</i>	49
Anna Chiara Canova, <i>"I manoscritti non bruciano". La prefazione di Nae Ionescu al romanzo Da duemila anni di Mihail Sebastian</i>	69
<i>Prefazione delle traduttrici</i>	83
Nae Ionescu, <i>Prefață la Mihail Sebastian, De două mii de ani</i> (traduzione di Anna Chiara Canova e Iulia Cosma)	85
Alessandra Andolfo, <i>Il cerchio dell'indicibile - autobiografia e memoria della Shoah in Serbia in Goetz e Meyer di David Albahari</i>	103
Alessandra Andolfo, <i>À rebours: per una lettura di Dolori precoci come viaggio a ritroso nel Tempo di famiglia e nella prosa di Danilo Kiš</i>	119
Marco Clementi, <i>La comunità ebraica di Rodi sotto il fascismo. Dalla convivenza alla distruzione</i>	133
Simona Nicolosi, <i>Unde malum? Un viaggio storico-familiare alla radice del Male. Incontro con l'autore di Una voce sottile</i>	147
Richárd Janczer, <i>Interjú Szántó T. Gáborral/Intervista a Gábor T. Szántó</i>	157
Tiziana D'Amico, <i>Il fumetto sulla Shoah nel contesto ceco: standardizzazione della memoria</i>	169

Premessa

I contributi qui raccolti rispecchiano diverse prospettive di ricerca su percorsi e forme della memoria, che sono state presentate nel corso dell'edizione 2020-21 del Seminario UZ *La Shoah nell'Europa centro-orientale* (svoltosi interamente a distanza) e costituiscono un corpus alquanto eterogeneo, in una programmazione che, per la prima volta nella storia del Seminario UZ, includeva anche contesti non strettamente inquadrabili nell'area dell'Europa Orientale.

L'introduzione tematica è affidata al cospicuo saggio di Tiziana D'Amico sulla complessità delle memorie, che propone il modello del prisma per «scomporre le parti di un discorso tanto sfaccettato e articolato quanto spesso percepito come unitario e monolitico ed evidenziare alcune criticità e spunti di riflessione», chiarendo nel corso della trattazione alcuni concetti fondamentali che, del resto, sono stati ben presenti nello svolgimento del seminario stesso.

L'itinerario di lettura prosegue con il saggio della traduttrice Olga Dalia Padoa su due romanzi di scrittrici israeliane contemporanee, *L'estate di Aviba* di Gila Almagor e *Vite agli angoli* di Esty G. Hayim, che vuole portare all'attenzione dei lettori la complessa situazione degli autori di seconda generazione, di fronte al ricordo della Shoah; a questo contributo segue un insieme di scritti che ruota intorno all'opera di Mihail Sebastian *Da duemila anni*, di cui si offre qui, per la prima volta, la traduzione italiana della prefazione all'edizione del 1934, firmata da Nae Ionescu, con un ampio saggio introduttivo di Anna Chiara Canova, indispensabile per comprendere la collocazione storico-culturale dell'opera dello scrittore romeno, nonché la notevole discussione critica che questa ha generato nel corso dei decenni intercorsi. La pubblicazione della “scandalosa” prefazione di Nae Ionescu è – a nostro giudizio – particolarmente importante perché rende completa la fruizione, da parte del lettore italiano, di questo particolarissimo romanzo, pubblicato in traduzione italiana nel 2018, ma soprattutto intende da un lato mostrare la complessità della “situazione romena”, dall'altro sottolineare l'importanza di affrontare anche testi giudicati “cattivi”, o addirittura “pericolosi”, nei quali pregiudizi e stereotipi sono rielaborati da autori di vaglia, come Ionescu. Queste pagine non possono essere sic et simpliciter ignorate, dismesse, censurate, ma devono essere contestualizzate e confutate.

I due capitoli successivi sono le trascrizioni delle lezioni tenute dalla traduttrice Alessandra Andolfo sulle opere narrative di David Albahari e Danilo Kiš direttamente incentrate sulle questioni centrali di questo volume: le forme della memoria letteraria della Shoah, in questo caso nei territori della Jugoslavia, non soltanto per le peculiarità della rappresentazione da parte di due autori notevoli della letteratura di lingua serba del Novecento, ma anche dal punto di vista della funzione ispiratrice delle opere qui analizzate, per le generazioni successive degli scrittori di quest'area.

Seguono due contributi incentrati su Rodi: il primo è un saggio di Marco Clementi sulla storia della comunità ebraica di Rodi nel periodo dell'occupazione italiana, che significativamente forma un arco che va dalla convivenza alla distruzione; il secondo è un'intervista di Simona Nicolosi a Marco Di Porto, autore del romanzo *Una voce sottile*, ambientato nell'”isola delle rose”.

Il nostro itinerario continua in Ungheria, con l'intervista del traduttore Richárd Janczer a Gábor T. Szántó, notevole autore contemporaneo della letteratura ungherese, la cui raccolta di racconti *1945 e altre storie* è apparsa di recente, nella traduzione di Richárd Janczer e Mónika Szilágyi, per i tipi dell'editore Anfora, anche sull'onda del successo del film *1945* (2017), diretto da Ferenc Török, che si è aggiudicato importanti riconoscimenti nell'ambito di festival internazionali (tra i quali ricordiamo il XX Miami Jewish Film Festival e il XXXIV Jerusalem International Film Festival).

Dall'ambito squisitamente letterario passiamo a un'altra delle forme possibili della rappresentazione della Shoah (e della sua memoria nelle successive generazioni), ovvero quella del fumetto, che Tiziana D'Amico analizza nel contesto ceco, in un saggio incentrato sul concetto di standardizzazione della memoria, e che prende in esame le opere *Obromný kotouč slunce* di Adam Drda e Miloš Mazal, e *Gestapácké razítko* di Mikuláš Kroupa e Prokop Smetana, proponendo al lettore un piccolo ma significativo apparato iconografico.

Un prisma per la complessità delle memorie. Il Seminario UZ. La Shoah nell'Europa centro-orientale

Tiziana D'Amico
Università Ca' Foscari di Venezia

Introduzione

Nel 2020 Andrea Chimento stila per il Sole 24 ore (25 gennaio 2020) una selezione de *I migliori film sull'Olocausto del nuovo millennio*; il sommario la presenta come «[u]na panoramica su alcune delle pellicole contemporanee che hanno trattato al meglio un argomento tanto delicato» e tra i 10 film scelti inserisce *Ida* di Pawel Pawlikowski. Il film viene descritto come segue:

Nella Polonia del 1962, una giovane novizia prossima a prendere i voti, scopre di avere un passato completamente diverso da quello che credeva: è infatti una ragazza ebrea, i cui genitori sono morti nella Seconda guerra mondiale. Il film è un viaggio interiore nella memoria, di grande delicatezza e valorizzato da un magnifico bianco e nero di rara eleganza.

Realizzato nel 2013, *Ida* è stato candidato a numerosi premi, e tra quelli ottenuti c'è anche l'Oscar per il miglior film straniero nel 2015. La pellicola incontra un successo notevole, di critica (basterà qui ricordare che esiste una pagina di Wikipedia appositamente dedicata alle nomine e ai premi vinti¹) ma anche di pubblico, sebbene si tratti di un film di non facile visione anche in virtù delle frequenti scene paesaggistiche che sospendono la narrazione.² Per la nostra riflessione, *Ida* risulta un

¹ https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_accolades_received_by_Ida.

² Per esempio, Andrea Ussia (2014) conclude la recensione chiedendosi: «Tuttavia una domanda sovviene spontanea: il pubblico come accoglierà un film così espressivamente difficile?». Sebbene non siamo in possesso dei dati sul pubblico italiano, *Ida* ha ottenuto un ottimo successo di sala, in parte dovuto anche alla premiazione agli Oscar e a diversi festival internazionali (<https://www.the-numbers.com/movie/Ida#tab=summary>).

esempio estremamente interessante in quanto si tratta di un film sulla memoria della Shoah e non sulla Shoah stessa,³ ed è ambientato non nella Polonia dei giorni nostri, ma in quella degli anni Sessanta.

Se guardiamo alle recensioni online italiane del film, ossia i testi che vengono solitamente consultati come riferimento per la valutazione di una possibile visione, per concentrarci sulla situazione italiana (ossia quella che ci preme analizzare in questa sede), possiamo notare che il contesto polacco del film risulta l'elemento meno chiaro e chiarito. Le circostanze storiche della Polonia dei primi anni Sessanta, segnata da un periodo di aperture (il cosiddetto “disgelo”, che si delinea tra il 1958 e il 1964), nonché di rinnovamento e scoperta, soprattutto da parte della generazione dei giovani,⁴ non vengono affatto menzionate (nonostante esse siano presenti nel film). Ciò che domina in queste recensioni è la proiezione dell'idea di “est Europa” come grigiore, profondamente legata all'immaginario collettivo italiano – e comunque comune a tutto il mondo occidentale⁵ – secondo cui la vita quotidiana nei paesi socialisti

³ Pawlikowski in più situazioni ha affermato che *Ida* non è un “Holocaust movie”: «And some people have described it as a ‘Holocaust movie,’ which it isn't. That's not some kind of ‘genre’ I was aspiring to. It has that in the background, and Stalinism in the background, and jazz in the background, and a bit of rock» (Sims 2015). La bibliografia sulla pellicola è alquanto estesa, ci limitiamo qui a rimandare alla monografia di Sheila Skaff (2018) e ai lavori di Osadnik (2020) e Kichelewski (2020); si veda anche l'estesa analisi realizzata da Małka-Malatyńska (2015). Il film ha suscitato in Polonia reazioni contrastanti, spesso di natura opportunistica da parte dei suoi detrattori – come accade ripetutamente con prodotti legati alla memoria polacca che non rientrano nel “canone” ufficiale accettato e propagato dalle forze politiche attualmente al potere – la cui analisi, per motivi di spazio, non può essere affrontata in questa sede; ci limitiamo qui a rimandare alla recensione di Francesco Cabras (2015) per una breve ricapitolazione, e alla bibliografia già citata.

⁴ Per la Polonia si veda Fidelis 2020; sull'idea stereotipata e monolitica dei paesi del “blocco orientale” come luoghi grigi si veda Bren, Neuburger 2012.

⁵ Sull'idea di grigio come colore-concetto per il blocco socialista (URSS e paesi del Patto di Varsavia) si veda quanto osservato da Krisztina Fehérváry: «Grayness” has corollary terms: shoddy, shabby, dull, drab, uniform, out-of-date, and so on. See for example Yvette Biro’s description of the environment as it was depicted in eastern European film as a “landscape after battle” (1990), Dina Iordanova’s “grayness of everyday life” (2003), or Slavenka Drakulic’s

sarebbe priva di qualsiasi gioia: «La vicenda si svolge all’inizio degli anni ’60, nella *grigia e soffocante* Polonia dove vige stabilmente il regime comunista». (Ottone 2020 corsivo nostro). E ancora, Merenghetti (2014), voce autorevole della critica cinematografica italiana, nella sua videorecensione afferma che «non è un caso che il regista scelga il grigio, proprio per raccontare il grigiore di quegli anni e di quel passato nascosto». Quest’ultima affermazione risulta interessante in quanto tutte le recensioni (compresa quella di Merenghetti nelle parti successive), nonché numerosi studi critici, sottolineano come la scelta del bianco e nero leghi il film di Pawlikowski alle poetiche della prima produzione di Kieślowski, Wajda e Polanski, a loro volta espressione della “scuola polacca di Łódź”, e che va a indicare in particolare il movimento di rinnovamento cinematografico dei primi anni Sessanta in Polonia. Eppure, nel momento in cui si parla del contesto polacco nel periodo socialista, il bianco e nero, quel «magnifico bianco e nero di rara eleganza» (cfr. *supra*), viene ridotto a mera rappresentazione del grigiore quotidiano “dell’Est”.

Se presente, l’eventuale specificazione storica è esposta in modo confuso o estremamente generico. Quando si legge che *Ida* è «[u]n dramma intimo capace di farsi metafora, senza troppe forzature, della difficile condizione della Polonia post bellica» (Pomponio 2014) non è chiaro se con quest’ultimo aggettivo si faccia riferimento al 1962 che, sebbene relativamente vicino al 1945, difficilmente verrebbe utilizzato come termine per descrivere l’Italia dei primi anni Sessanta, oppure si voglia rimandare al pogrom di Kielce, avvenuto nel 1946. Dati più specifici sulla complessa realtà della Resistenza polacca, suddivisa in diversi gruppi spesso in aperto conflitto tra di loro, vengono immessi senza alcuna contestualizzazione. Ad esempio, in relazione al periodo dello stalinismo e dei processi politici leggiamo: «‘Wanda la sanguinaria’, è **un giudice** che ha rivestito un ruolo di importanza capitale nell’esecuzione di svariati partigiani non comunisti dell’AK» (Noto 2021, grassetto nel testo). Si noterà che non viene fornita alcuna spiegazione su cosa indichi l’acronimo AK. l’Armia Kraojwa (AK), letteralmente “Armata nazionale”, spesso indicata come Esercito popolare, è stata la maggiore

brownish, dirty gray of old photos” (1993, 162). This discourse is not selforientalizing; urban landscapes in Helsinki, Paris, and Chicago can be equally “gray,” but do not necessarily stand in for the political order» (2009, 427).

forza organizzata della Resistenza polacca, inizialmente antinazista e, a partire dall'invasione sovietica, anche antisovietica (da qui l'uso nella storiografia polacca di "Stato segreto polacco" al posto di "resistenza", in quanto quest'ultima è concepita come prevalentemente antinazista). Costituitasi nel 1939 e in stretto rapporto con il governo polacco in esilio a Londra, l'AK raccoglieva al suo interno forze nazionaliste e socialiste. È necessario sottolineare come la lettura del ruolo dell'AK nella lotta al nazismo e nella resistenza antisovietica è profondamente connessa alle direttive politico-culturale sulla narrazione della Seconda guerra mondiale in Polonia nei diversi periodi storici.⁶ Il ruolo dell'AK nella sua totalità è stato a volte dismesso a favore della AL, Armia Ludowa (ossia Armata popolare). L'AL è stata una forza combattente polacca creata nel 1944 dal Partito operaio polacco (così si chiama il partito comunista durante la Seconda guerra mondiale a partire dal 1942, quanto si ricostituisce in clandestinità) inglobando al suo interno la Gwardia Ludowa (Guardia popolare) formatasi nel 1939. Benché più piccola a livello numerico, l'AL rifiutò di far parte dell'AK ed è stata celebrata dalla propaganda comunista come la principale forza di resistenza.⁷ Sebbene quindi la nota sul ruolo di Wanda all'interno delle condanne delle forze non comuniste degli anni Cinquanta sia corretta, la scelta di Pawlikowski di rendere questo personaggio un giudice di quei processi politici specifici – rimandando così al contesto degli anni Sessanta di critica allo stalinismo – viene fraintesa in una proiezione schematica dell'opposizione binaria "comunisti cattivi" vs. "non comunisti buoni".

La questione dell'antisemitismo viene ascritta alla Polonia in toto: leggiamo infatti che *Ida* si trova davanti a «un bivio della propria esistenza e in **quella di un'intera nazione** (che non ha ancora fatto i conti con l'**antisemitismo** di epoca nazista, e poi staliniana)» (Noto 2021, grassetto nel testo). Merenghetti presenta il contesto storico polacco come «segnato molto da quaranta, cinquant'anni di regime comunista [sic!] e un paese che durante l'ultima guerra mondiale si era lasciato andare, almeno

⁶ Si rimanda ai lavori di Borejszka 2002; Cavallucci 2013; Latawski 2010. Per una breve ricostruzione della "declinazione" dell'AK come forza antifascista avanzata durante il periodo comunista, si veda Tonini 2003. Sulla questione della Resistenza e dello Stato segreto polacco si vedano i lavori di Lami 2014; Vaccarino 1984.

⁷ Si veda per esempio il lavoro di Polniak (2017) sulla produzione cinematografica e la narrazione dell'Armata popolare quale forza di resistenza.

in alcune parti, a profonde manifestazioni antisemite, proprio perché, *sotto il tallone della dittatura comunista* spesso i polacchi avevano contribuito a eliminare una serie di famiglie ebreë» (corsivo nostro). E ancora leggiamo in un'altra recensione che il film ha «l'ambizione di restituire uno spaccato dell'epoca, di un Paese ferito da un passato di sangue: vittime gli ebrei, carnefici i connazionali polacchi; e da un presente storico asfittico, segnato da un socialismo repressivo e crepuscolare» (Zito 2014). Come già per la questione dei processi all'AK sopra accennata, se è vero che si può parlare di una Polonia segnata da un socialismo "repressivo" per gli anni Cinquanta, gli aggettivi "asfittico" e "crepuscolare" risultano fuori luogo per il periodo del disgelo – che culminerà con le manifestazioni studentesche del marzo 1968 e la loro durissima repressione. "Repressivo" si adatta anche alle repressioni delle proteste della fine degli anni Settanta, che porteranno alla formazione di Solidarność e, nel 1981, alla dichiarazione dello stato di guerra da parte del colonnello Jaruzelski, ma l'immagine di un "presente storico asfittico" e l'aggettivo "crepuscolare" – per quanto validi per alcune fasi del lungo quarantennio socialista – sono qui usati per indicare una generica Polonia e appartengono, a nostro parere, più alla visione monolitica da Guerra fredda, ancora oggi vigente, che non alla Polonia del 1962 (né a quella del film).

Dalla breve rassegna, possiamo individuare due elementi problematici: il primo è la difficoltà a decifrare il "filtro comunista"; il secondo è la veloce liquidazione della situazione polacca come antisemita "in sé". Se l'analisi del caso specifico di *Ida* esula dagli obiettivi del presente lavoro, ciò che ci preme sottolineare è come uno degli elementi dominanti del film, il contesto polacco, venga ricondotto a un'idea preconcepita di Polonia che a sua volta condiziona la riflessione sul prodotto, percepito e veicolato come legato all'Olocausto.⁸ Il discorso sulla memoria della Shoah si complica ulteriormente quando esso fa riferimento a una realtà percepita innanzitutto come "Altro".

Un prisma per separare le componenti della complessità

Al fine di delimitare un ambito estremamente vario e complesso come è quello della Shoah nell'Europa centro-orientale, riteniamo possa essere

⁸ Per una mera questione di leggibilità del presente testo, in questa sede utilizziamo come sinonimi i termini Shoah e Olocausto.

utile utilizzare il Seminario UZ quale prisma per scomporre le parti di un discorso tanto sfaccettato e articolato quanto spesso percepito come unitario e monolitico ed evidenziare alcune criticità e spunti di riflessione. Il Seminario UZ è stato creato nel 2015 all'interno dell'offerta formativa del Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari (DiSLL) dell'Università degli Studi di Padova – offerta che si apre a tutte le tipologie di studenti dei diversi corsi di laurea dipartimentali e si pone l'obiettivo di creare uno spazio capace di creare interconnessioni, sia a livello di aree toccate, quelle centro-orientali e sud-orientali d'Europa, sia di prospettive e approcci alla rappresentazione della Shoah.

È inoltre importante sottolineare che il Seminario utilizza l'espressione "Europa centro-orientale" per una mera questione di convenienza comunicativa, nell'ottica di un'immediatezza di riconoscimento, poiché nella pratica, esso guarda a quella parte di Europa che condivide l'esperienza del regime socialista. Si tratta pertanto dei paesi che fecero parte del Patto di Varsavia (oggi Cechia, Slovacchia, Polonia, Ungheria, Romania, Albania, Bulgaria), di alcune repubbliche un tempo parte dell'Unione Sovietica (Ucraina, Bielorussia, Estonia, Lettonia e Lituania) e, infine, dei paesi costituiti nell'area dell'ex-Jugoslavia: Bosnia-Erzegovina, Croazia, Kosovo, Macedonia del nord, Montenegro, Serbia e Slovenia.⁹ Sebbene risulti fuorviante parlare di un'Europa centro-orientale come "blocco", va sottolineato come tutte le singole realtà di questa area (Europa centro- e sud-orientale) condividano il fenomeno dell'accumularsi di esperienze, quantunque profondamente diverse tra loro (spartizioni e cessioni di territori, enclave e minoranze linguistiche, migrazioni di parti anche importanti della popolazione, bruschi cambi di regime politico, ecc.) che si succedono repentinamente senza lasciare tempo né modo di intraprendere una loro acquisizione matura a livello politico, economico nonché culturale. Nel presente saggio si preferisce utilizzare l'espressione Europa centro- e sud-orientale per indicare la varietà che contraddistingue la macroarea di indagine.

⁹ Va segnalato che si è cercato, nella programmazione delle singole annualità del seminario, di inserire anche contributi che toccassero l'area geopolitica del mediterraneo, nelle cui dinamiche sono coinvolte anche le realtà albanese e dei paesi che si affacciano sulla costa orientale del mare Adriatico e che sono collegate all'espansione fascista nell'area, elemento a sua volta strettamente legato alla Shoah. È il caso di Rodi, presente in questo volume.

Alla base dell'idea del Seminario risiede la convinzione della necessità di creare uno spazio di approfondimento sulla Shoah che inserisca nell'orizzonte culturale degli studenti la macroarea centro-orientale europea, nelle sue componenti centro- e sud-orientale, ossia di porre accanto alla loro familiarità (forse presunta) con l'esperienza italiana *in primis* ed "europea", sviluppatasi nel percorso scolastico obbligatorio, una consapevolezza (inevitabilmente limitata) di quanto accaduto in queste aree. Tale convinzione muove dalla specifica realtà delle aree centro- e sud-orientali europee quando si tratta di storia e di memoria della Shoah. Se nei paesi della così detta "Europa occidentale" questa significa anzitutto una rimozione del soggetto ebreo – prima dal tessuto sociale e poi fisicamente dal territorio, in quanto caricato su di un vagone merci che lo porta via –, le aree geografiche qui considerate sono la destinazione di molti di quei vagoni merci, nonché il teatro degli eccidi perpetrati in loco, ossia di quella parte di vittime che non ha avuto neanche il "diritto" di morire in un campo di concentramento e quindi avere un luogo identificabile della propria scomparsa. La costruzione dei singoli programmi annuali del Seminario, dagli argomenti agli ospiti, muove dalla volontà di immettere spunti di riflessione ed evidenziare punti di frizione su alcune questioni aperte.

Ciò che segue vuole pertanto fornire alcune osservazioni e ipotesi di lavoro, piuttosto che riflessioni conclusive. In particolare, ci soffermeremo su tre elementi: la macroarea dell'Europa centro- e sud-orientale come paesaggio spesso ignorato nella storia dell'Olocausto; la complessità della memoria del comunismo, spesso contrapposta a quella della Shoah; infine, l'importanza di decostruire il prodotto culturale per evitare di fraintenderne il significato.

La memoria tra paesaggi contaminati e terre di sangue

"Paesaggi contaminati" è un'espressione creata da Martin Pollack e fa riferimento a quei luoghi (nello specifico egli fa riferimento a Polonia, Austria e Slovenia) che sono stati testimoni di massacri e uccisioni di massa, ma dei quali oggi non c'è traccia visibile in quanto la terra ha ricoperto tutto. Il paesaggio è pertanto "infestato" dai crimini commessi, ma le persone continuano a vivere in quel luogo e la memoria di quanto successo è a volte rimossa, volutamente dimenticata, altre volte ignorata. Più che la terra (e

facciamo qui riferimento anche all'idea di "terre di sangue" di Snyder¹⁰), crediamo che sia il concetto di paesaggio – in quanto allo stesso tempo ambiente specifico e aspetto di una terra "così come la percepiamo" – a risultare estremamente produttivo, in quanto esso spinge a rispondere alla questione del *come*. *come* questi paesaggi, che sono ambienti costruiti, sono mantenuti nel mondo materiale e nel nostro immaginario.¹¹ Se accettiamo di identificare questa area, benché estesa e diversificata, come paesaggio, dobbiamo chiederci *come* immaginiamo – poiché il paesaggio è sempre anche percezione e immagine visiva – e comprendiamo le singole "foto istantanee" (per così dire) che lo compongono e *come* esse si concretizzano nella quotidianità esperienziale dell'individuo. Divenuto paesaggio, il luogo, la terra, sono paesaggio culturale nelle relazioni sociali e nelle disposizioni spaziali della vita quotidiana, connesso e correlato con altri paesaggi in altri luoghi (Schein 1997).

Oltre agli studenti del dipartimento patavino, il seminario è aperto al mondo della scuola e al corpo docente interessato, per volontà o per necessità, alla Shoah. La didattica della Shoah è a oggi un vero e proprio percorso formativo autonomo, e la bibliografia di riferimento, sia sul piano teorico di cosa insegnare, sia su quello pratico/pragmatico di come farlo, è estremamente vasta.¹² Tuttavia, non si può non rilevare come la

¹⁰ Il concetto di terra contaminata, "avvelenata" dalla storia, trova corrispondenza con la lettura avanzata da Snyder in *Terre di sangue* per le aree delle attuali Polonia, Stati baltici, Bielorussia e Ucraina. Più che l'idea di unicità dell'area e di interazione e comparabilità quasi totale tra nazismo e stalinismo – questione ampiamente sviscerata dalla critica – riteniamo che la delimitazione di Snyder, sviluppata non in chiave temporale (Hitler e Stalin) ma in quella di paesaggio, risulti essere qui utile per sottolineare come questa vasta area sia connotata da ondate di uccisioni e violenze.

¹¹ Facciamo qui riferimento in particolare all'idea di Tim Ingold di ricercare un avvicendamento, quasi una conciliazione, tra l'uomo e il paesaggio attraverso la lettura di quest'ultimo come una storia in continua evoluzione. Il paesaggio diviene testimone del tempo nel quale è contenuta una memoria *viva* di coloro che l'hanno vissuto: «to perceive the landscape is to carry out an act of remembrance, and remembering is not so much a matter of calling up an internal image, stored in the mind, as of engaging perceptually with an environment that is itself pregnant with the past» (1993, 152-153).

¹² Per un quadro generale della realtà scolastica italiana rimandiamo ai lavori di Brusa 2016; Chiappano 2005; Traverso 1995.

didattica e la formazione sulla Shoah si siano sviluppate in modo a tratti riduttivo, polarizzandosi su una struttura binaria: locale-universale. Il primo termine pone l'attenzione sulla realtà italiana, il secondo sul suo inserimento in una dimensione universale, di storia generale o dell'umanità.¹³ In entrambi i casi la Shoah risulta essere un fenomeno cruciale del Novecento, che ha avuto luogo in uno spazio, quello dell'area europea centro-orientale, presentato come neutrale (vale a dire non connotato da specificità nazionali e territoriali). Esempio è il caso di Auschwitz, diventato luogo-epitome della didattica della Shoah¹⁴ e più in generale dei viaggi della memoria: «rispetto al significato storico e geografico di un luogo dove si è perpetrato lo sterminio degli ebrei, tende a prevalere un'accezione simbolica che attribuisce ad Auschwitz una dimensione universale» (Fontana 2015, 59). Fermo restando il valore simbolico di Auschwitz, radicato nell'immaginario collettivo come rappresentazione del male assoluto, non possiamo non osservare come il prevalere di tale dimensione si traduca nella tendenza a ignorare che il complesso museale di Auschwitz stesso sia a sua volta il risultato di stratificazioni politico-culturali che vedono la storia polacca in primissimo piano, sebbene questa sia spesso omessa, in quanto sconosciuta.

Nel caso peggiore, la storia di quello spazio geopolitico e culturale viene ridotta alla sola posizione di condanna di antisemitismo, collaborazionismo e "bystander": esempio è il film *Shoah* (1985) di Claude Lanzmann, spesso proposto senza alcuna cornice critica in virtù del suo status di documentario e film sull'Olocausto per eccellenza.¹⁵ La criticità di *Shoah* risiede nella posizione del regista ebreo-francese a dir

¹³ «Quanto alle tematiche, occorre a mio giudizio proporre, pur nell'ambito della più vasta conoscenza della shoah, alcuni aspetti più desueti, ma non per questo meno importanti o stimolanti, come lo studio dei ghetti, o quello relativo alla resistenza ebraica, oppure rintracciare la memoria e la storia di persone legate al luogo in cui si vive, in un felice intreccio tra storia locale e storia generale» (Chiappano, s.d., 3).

¹⁴ Sulla questione dei viaggi della memoria, si vedano Maida 2016, Fontana 2015.

¹⁵ Lanzmann ha sempre rifiutato la definizione di *Shoah* come film documentario. Alla domanda su tutto il girato non inserito poi nella versione finale, rivoltagli nel 1990, Lanzmann rispose: «With what is not in the film? You want to know my deep wish? My wish would be to destroy it. I have not done it. I will probably not do it. But if I followed my inclination I would destroy it. This, at least, would prove that Shoah is not a documentary» (1990, 96).

poco semplicistica nei riguardi delle responsabilità della Polonia: Lanzmann ha affermato in più interviste di ritenere che il Terzo Reich avesse deciso la costruzione dei campi di sterminio sul territorio polacco in quanto convinto di trovare una complicità da parte polacca (Forecki 2013, 107). In virtù del peso enorme che la figura di Lanzmann e il suo film ricoprono nella produzione culturale sulla Shoah, è difficile trovare, al di fuori di pochi studi specialistici, delle critiche sull'impostazione dell'opera, la quale ha il problema di suddividere i testimoni orali in modo netto e schematico: le vittime (gli ebrei), i persecutori (i nazisti) e i testimoni inermi delle violenze, quando non partecipi (i polacchi).¹⁶ Un esempio di questa struttura a blocchi è evidente quando si legge la trascrizione del seminario tenuto dal regista a Yale negli anni Novanta (Lanzmann, Larson, Rodowick 1990). Nel testo Lanzmann usa sempre l'espressione "i polacchi" (*the Poles*), al plurale: discutendo di una persona specifica, Filip Müller (membro di un *Sonderkommando*), che avvisa un'ebrea della morte imminente, Lanzmann parla di un «sadistic gesture of *the Poles*. It is sadistic because nothing can come of this» (1990, 89, corsivo nostro). Il preconcetto appare ancora più evidente se si considera che Müller era cittadino cecoslovacco. Come scrisse nel 1986 Neil Ascherson su *Shoah*,

[a]udiences who know nothing about Poland, *which means practically all audiences*, will therefore carry away the impression that Poles were indifferent to the fate of the Jews, that some were content that they had been removed (although not about the Nazi methods), and that only a few tried to pass food and water, in an impulsive and unsystematic way, to the victims in the trains or the work parties. (55, corsivo nostro)

La polemica degli anni Ottanta su *Shoah*, che vede il governo socialista polacco scontrarsi con quello francese, oltre che con il regista, è a sua volta di difficile lettura, o meglio, si presta a una semplificazione

¹⁶ Sulla posizione di Lanzmann, che a sua volta si basa sulla lettura di Raul Hilberg della *Soluzione finale* come "semplice" proseguo dell'antisemitismo, tedesco e polacco, ma più in generale europeo e cattolico, si vedano i lavori di Forecki 2013, LaCapra 1997; Ascherson 1986.

eccessiva, nonché errata, se non si è in grado di comprendere le dinamiche interne alla Polonia del 1985 nel macrocontesto della Guerra fredda: la controversia sul film di Lanzmann è stata infatti uno strumento utilizzato dal regime marziale di Jaruzelski per rafforzare la propria legittimità agli occhi della società polacca (Ochman 2006), difendendola dalle presunte calunnie provenienti da Occidente.¹⁷

Tale situazione di reiterata ignoranza e di facilità nel dare giudizi spesso superficiali sulla Polonia e sull'Europa centro- e sud-orientale, è una delle conseguenze più pervasive delle dinamiche della Guerra fredda. Nel 2014, Georges Bensoussan afferma che la Shoah è un susseguirsi di paradossi, il primo dei quali consiste nel fatto che la sua storia è stata scritta dall'Europa occidentale, ma la sua geografia si trova "essenzialmente a est del continente" (2014, 61). Questo paradosso si traduce in un approccio alla memoria, ma anche alla storia della Shoah, complicato e caratterizzato dall'applicazione dei criteri occidentali in quanto ritenuti gli unici validi. Ritroviamo un'osservazione simile in ciò che Omar Bartov indica come biforcazione degli studi sull'Olocausto:

The result of this bifurcated Holocaust scholarship has been that Eastern Europe – even as it was recognized both as containing the largest concentration of Jews in the world and as the site of their mass murder – remained a largely uncharted territory for the most prominent historians of the Holocaust. (2008, 559)

Lo studioso osserva come sia possibile ritracciare in ambito accademico un approccio verso le aree in esame, governato dalla tendenza a ignorare le specificità delle aree stesse (anche a livello linguistico), preferendo uno studio della Shoah focalizzato quasi esclusivamente sull'elemento

¹⁷ Come osserva Ochman, «[t]he initial outrage against the film, the screening of parts of Shoah and the media debate that followed gave the regime the opportunity to raise a problem that was central to many conflicts and rivalries in Poland; that is, who in fact is speaking for the Poles and who is closest to society's traditional values? The communist regime had ignored or repressed for decades many aspects of the nation's collective past, but now realised that if it wanted to speak for the Poles it had to repair the vital link to its people and reconnect to that past that Poles used for self-identification and selfunderstanding» (2006, 520).

concentrazionistico, con la conseguente attenzione ai numeri e alla catalogazione dei morti. Le complesse situazioni delle comunità ebraiche nelle diverse realtà nazionali e sovranazionali nell'Europa centro- e sud-orientale, continuano a essere spesso ignorate: *in primis*, la quasi totale cancellazione delle comunità ebraiche stesse e le conseguenze nella conservazione di una memoria collettiva ebraica *in loco*. Un altro aspetto poco presente è il fatto che nei singoli paesi delle aree qui indagate la Shoah ha preso forme molto diverse tra loro – forme che sono anche il risultato del differente tessuto sociale nel quale le comunità ebraiche erano inserite (Dreifuss, Druck 2017; Grill 2018).

In modo simile, viene spesso omessa la discriminazione razziale nazista nei confronti delle popolazioni slave. Caratterizzata da una forte impronta opportunistica, questa si è sviluppata in modo flessibile, adattandosi alle diverse forme di “risorsa” che la singola realtà nazionale “slava” presentava (ad esempio facendo leva sulle aspirazioni di autonomia slovacca e croata o sul sentimento antipolacco degli ucraini). Sebbene Hitler non abbia mai definito una “razza slava”, a differenza di quanto fece per gli ebrei (Connelly 1999, 32),¹⁸ va tenuta presente una chiara visione di superiorità della razza tedesca nei confronti degli “slavi”, tramandata dall'ideologia pangermanica di fine Ottocento e rielaborata nel discorso nazista. Esemplare è l'uso nel *Mein Kampf* della metafora della

¹⁸ «These differing logics of racial ideology had decisive implications for Nazi practice in Eastern Europe during the war. Because the Nazis did not understand the Poles or the Russians - let alone the Slavs- as a race, there could be no policy of complete eradication. Any proponent of complete destruction of Poles or Russians would have first stumbled upon the difficulty of defining who a Pole or Russian was in the racial sense; there was no equivalent of the Nuremberg laws for this purpose» (Connelly 1999, 27). Connelly (2005) non concorda sull'interpretazione dell'antislavismo quale causa della brutalità dell'occupazione in Polonia: egli ritiene che sia da ricondurre alla ferma opposizione incontrata dal Terzo Reich alle “rivendicazioni” territoriali che a partire dal 1938 mettono sotto forte pressione internazionale la Polonia (e la Cecoslovacchia). Di posizione diversa è invece Jerzy W. Borejsza, che sostiene sia possibile inquadrare una base razziale dell'ostilità nei confronti di polacchi, ucraini e russi andando a configurare l'antislavismo accanto all'antisemitismo nell'ideologia nazista. Per lo storico polacco, è possibile affermare che gli slavi fossero destinati a essere eliminati per ragioni razziali, come gli ebrei e i rom (Borejsza 2011).

nazione come corpo all'interno del quale i polacchi sono una presenza parassita (Jaworska, 2011, 445) o, ancora, la questione della germanizzazione e in particolare nel caso del Protettorato di Boemia e Moravia (Bryant, 2002; Nichols 2019).

A questo va aggiunto che il diverso status politico dei singoli contesti comporta diverse corresponsabilità e difficoltà nell'elaborazione di questioni come il collaborazionismo e la partecipazione delle forze armate nazionali agli eccidi. Se, per esempio, il Protettorato di Boemia e Moravia, risultato dall'occupazione nazista a sua volta conseguenza del così detto "tradimento di Monaco" – ovvero il trattato del 1938, firmato da Francia, Gran Bretagna, Italia e Germania, che cedeva i territori nord-occidentali (i Sudeti) cecoslovacchi alla Germania di Hitler – ha permesso e permette ancora oggi alla Cechia di invocare uno statuto di vittima accanto agli ebrei, diversa è la situazione attuale della Romania, dove la dominante dell'anticomunismo ha portato alla celebrazione, subito dopo il 1989, del colonnello Antonescu, figura chiave della Romania fascista e responsabile, tra l'altro, dell'eccidio degli ebrei di Odessa. A partire dagli anni Duemila, nonostante la necessità di affrontare, almeno a livello istituzionale, la questione della Shoah per l'ingresso nella UE e nella NATO, e sebbene diversi studi abbiano dimostrato che in Romania i maggiori responsabili per la morte degli ebrei romeni siano stati effettivamente il governo e le autorità romeni del tempo e non l'esercito nazista, a oggi ciò non è un fatto noto, o meglio non è riconosciuto presso larga parte della popolazione romena. Ciò non significa che i cittadini romeni neghino la Shoah, è bene sottolinearlo, ma che, come altrove, la responsabilità dell'eliminazione del soggetto ebreo dalla società romena è ascritta in modo quasi totale ai nazisti (Bărbulescu 2018; Florian 2018). La "miopia" romena non è un'eccezione, né nelle aree qui in esame né, più in generale, in Europa.

Complessità vs. conflittualità delle memorie

Il caso romeno immette nel nostro discorso un ulteriore fattore: la complessa e articolata stratificazione delle memorie che il periodo socialista prima, e la transizione dopo, hanno creato. La tensione tra la memoria della Shoah quale elemento costituente di un'identità europea e quella del comunismo, è a sua volta una questione che non può essere ignorata.

La condivisione della memoria della Shoah tra i paesi dell'Europa occidentale, durante la Guerra fredda ha permesso che questa diventasse una memoria culturale europea condivisa e riconosciuta (Levy, Sznajder, 2002). All'interno della riflessione sull'identità europea, divenuta una questione sempre più pressante con la fine della Guerra fredda, lo scoppio delle guerre jugoslave e l'aumentare di movimenti neonazisti, le commemorazioni dell'Olocausto sono divenute non solo un simbolo condiviso, ma anche un atto costituente dei valori e dei principi attorno ai quale sviluppare azioni politiche: la Shoah è divenuto il mito (negativo) fondante dell'identità europea (Probst 2003).

Se riprendiamo il caso di Antonescu, ovvero di un personaggio simbolo del fascismo romeno divenuto simbolo nazionale in quanto anticomunista, appare evidente che uno degli elementi più complessi da affrontare, e che per ovvi motivi di spazio ci limitiamo ad accennare, è la tensione tra due memorie europee: la Shoah e i crimini del comunismo. Il caso romeno non è l'unico: nel contesto slovacco, per esempio, dopo il 1989 sono stati avviati processi di "revisionismo" storico tesi a celebrare lo Stato slovacco e la figura di Tiso per il loro chiaro orientamento anticomunista, nonostante entrambi di orientamento fascista.¹⁹

L'anticomunismo è il cardine su cui viene costruita l'identità, anche legislativa, dei paesi post-comunisti. Per Aleida Assmann (2011), queste realtà statali hanno posto la memoria del comunismo, del periodo stalinista e dell'occupazione da parte dell'Unione sovietica (nelle sue diverse forme e periodi) quale elemento fondamentale del discorso pubblico identitario, culturale e politico. Sebbene in forme ed estensioni diverse, quanto osservato da Reifová per il caso ceco risulta valido per la quasi totalità dei paesi post-comunisti, ovvero che «post-socialist

¹⁹ Per lo Stato slovacco e per la figura di Tiso è stato dibattuto se fosse adeguata l'espressione fascismo clericale o meno. Condividiamo la sintesi di Szabó che, nonostante non tocchi la questione delle leggi razziali, illustra in modo chiaro e conciso la situazione slovaca: «Tendencies towards Nazi ideology were limited, even though politicized Slovak clerics occasionally used racist semantics. Their glorification of Hitler and Nazism resulted from the specific Slovak circumstances, in which political Catholicism and its "culture wars" against liberalism and modernity became an ideological base for secular nationalism. Still, both the transformation of Catholic social teachings and campaigns against Bolshevism show that fascistization had a faster and more extensive impact on Slovak Catholic nationalists than has been assumed even recently» (2022, 721).

mnemopolitics put forward discontinuity with the socialist past as a taken-for-granted normative orientation. [...] Socialism was suddenly turned into the bygone past – a kind of fusion of tragedy and embarrassment – and there was little or no manifest interest in preserving it as part of national history» (2018, 589). Il periodo comunista diviene una deviazione dal percorso naturale dei paesi dell'area, simboleggiato dall'espressione chiave "ritorno all'Europa" – Kundera (1983) parla di un'Europa centrale rapita – e la memoria dei crimini commessi dai comunisti e delle violenze subite dalla popolazione diventano la pietra angolare sulla quale costruire il discorso pubblico del ricordo. Utilizzando una semplificazione ad effetto, potremmo dire che non è pertanto la Shoah, ma il Gulag – termine usato in modo estremamente superficiale – a essere individuato come mito fondante.

Ciò produce una tensione tra memorie, identificata spesso come concorrenza o totale opposizione.²⁰ Per meglio comprendere tale tensione, può risultare utile guardare brevemente alla memoria del maggio 1945. Come evidenziato da Enzo Traverso (2006), l'8 maggio è identificato con la resa incondizionata del Terzo Reich, la fine della guerra e, in alcuni paesi, anche la fine dell'occupazione nazista. Per l'area

²⁰ Concordiamo con quanto sostenuto da Toth (2019): parlare di una divisione est-ovest della memoria europea significa rinforzare una lettura binaria che vede come "naturale" tale opposizione – e che pertanto non viene ritenuto necessario mettere in discussione – prima di avanzare ulteriori letture sui concetti stessi, come quello di memoria del comunismo, andando così a ricondurre le riflessioni e le analisi svolte, alla struttura binaria di partenza. Ciò fa sì che l'elemento "naturale" venga a sua volta riaffermato in un ciclo continuo. A sua volta, la struttura est-ovest si sviluppa acquisendo una dinamica di anormale-normale con le realtà post-socialiste denotate come patologiche, in quanto incapaci di riprodurre il percorso occidentale, con una griglia mentale del tipo est/anormale – ovest/normale. Una forma di tale binarismo è osservata da Pakier e Wawrzyniak (2016, 10-11) quando parlano della trappola nel presentare una Europa orientale (le autrici usano l'espressione Eastern Europe) che non solo ricorda cose diverse, ma soprattutto lo fa in modo diverso. Infine, per la questione dell'anti-comunismo, e l'interconnessione tra una lettura della memoria della Shoah quale cosmopolita e quella di un "ritorno all'Europa" di base nazionale dei paesi post-comunisti nella cornice del post-Guerra fredda europeo, rimandiamo a Zombory 2020.

centro- e sud-orientale d'Europa, questa data è però indentificata con l'inizio del dominio sovietico, nel caso di paesi satelliti o parte dell'URSS. Per avere un esempio del modo in cui la memoria del maggio 1945 sia percepita come "l'inizio della fine", possiamo soffermarci brevemente sulla narrazione dell'Insurrezione di Praga, iniziata il 4 e terminata il 9 maggio 1945.²¹ Sul territorio del Protettorato di Boemia e Moravia erano infatti presenti fin dal primo giorno entrambi gli eserciti, quello dell'Armata rossa e quello delle Forze alleate (entrate il 4 maggio da nord), ma è il primo a entrare l'8 maggio nella capitale insorta, mentre il secondo, su ordine del presidente americano Eisenhower, non lo farà. L'Insurrezione è divenuta, durante il periodo comunista, un punto cardine delle celebrazioni del sostegno dell'Armata rossa alla liberazione: *Pražská květnová revoluce 1945. K prvnímu výročí slavného povstání pražského lidu* (La Rivoluzione di maggio di Praga 1945. Sul primo anniversario della gloriosa insurrezione del popolo praghese) è il titolo del volume commemorativo.²² La scelta del termine "Rivoluzione di maggio" (*Květnová revoluce*) negli anni successivi, permette una narrazione del partito comunista al potere in Cecoslovacchia come forza liberatrice, espressione del popolo ed effettivamente combattente; inoltre, permette la creazione di un legame diretto di dipendenza tra l'ottobre russo del 1917 e il maggio 1945, in quanto senza la prima liberazione non ci sarebbe stata la seconda (Wingfield 2000).²³ A tale fine, viene sottolineato

²¹ Si riportano brevemente i fatti: Il 4 maggio le Forze alleate entrano nel Protettorato di Boemia e Moravia, ma non a Praga; nella notte tra il 4 e il 5 maggio i cittadini della capitale, con il sostegno del Česká národní rada (Consiglio nazionale ceco), parte integrante del Fronte nazionale appena costituitosi a Košice, insorgono; i combattimenti, violenti, non si fermano dopo la resa da parte dei nazisti il 7 maggio, ma anzi aumentano con lo spostamento delle truppe tedesche verso lo stanziamento americano (a queste truppe era stato ordinato di non entrare nella capitale); l'8 maggio gli scontri proseguono con intensità e a sera viene negoziato un accordo con il comandante tedesco per una tregua temporanea per permettere ai soldati tedeschi di lasciare la città; la mattina del 9 maggio l'Armata sovietica entra nella capitale dalla parte settentrionale di Praga. Per una ricostruzione storica dei fatti si vedano Jakl 2004; *Padevět 2015*.

²² Per una disamina sulla letteratura della *Květnová revoluce*, si veda l'esteso saggio di Pynsent, 2007.

²³ L'Armata rossa quale forza di liberazione nell'Insurrezione ma in generale nella Seconda guerra mondiale, è una costante della narrazione comunista.

che il ruolo svolto dalle Forze alleate si concretizzò nella scelta di non entrare a Praga, nonostante il 4 maggio le truppe americane fossero già nel Protettorato e malgrado la violenza degli scontri tra i cittadini insorti e l'esercito nazista. A partire dal 1948, l'Insurrezione viene presentata in Cecoslovacchia come ideata e sostenuta dall'Armata rossa e, soprattutto, come dimostrazione del fondamentale ruolo svolto delle truppe sovietiche nella liberazione del Paese. Le pubblicazioni di area ceca successive al 1989 sottolineano invece il ruolo delle forze alleate nella resistenza e riducono la partecipazione sovietica soprattutto alla fase iniziale e a quella precedente il 4 maggio.²⁴ Ciò risponde da un lato all'effettivo dato storiografico, dall'altro alla necessità di distanziare l'elemento sovietico da uno dei principali eventi della resistenza antinazista.²⁵

Bartošek scrive nel 1960 in *Pražské povstání 1945* (L'Insurrezione di Praga 1945): «I soldati sovietici salvarono le forze ceche di ribellioni da ulteriori devastazioni da parte dei fascisti. [...] La liberazione di Praga completò la liberazione della Cecoslovacchia da parte dell'esercito sovietico e fu l'ultima operazione dell'Armata sovietica nella Grande guerra patriottica» (239, traduzione dal ceco a nostra cura). Basterà citare un altro titolo (del 1951) per comprendere la lettura del ruolo delle Forze alleate suggerita dallo stesso autore: *Hanebná role amerických okupantů v západních Čechách* (Il vergognoso ruolo degli occupanti americani nella Boemia occidentale).

²⁴ Per esempio, nel libro di Stanislav Kokoška sull'Insurrezione, leggiamo che la situazione a Praga era già sotto controllo all'arrivo dell'Armata sovietica e che il ruolo svolto da quest'ultima è stato più di sostegno psicologico che non di liberazione militare: «La Praga insorta ebbe il suo primo respiro di sollievo la sera dell'8 maggio, quando firmata la tregua le truppe tedesche iniziarono a lasciare la città. Solo l'arrivo dell'Armata Rossa, però, diede ai praguesi un senso di sicurezza e permise loro di gioire della libertà riconquistata» (2005, 216, traduzione dal ceco a cura nostra).

²⁵ A margine osserviamo che la narrazione contemporanea della Resistenza, soprattutto nella produzione culturale, individua nell'operazione Anthropoid, che ha portato all'uccisione del capo del Protettorato Heydrich, la sua massima espressione. Nell'ultimo decennio si contano numerosi graphic novel: *Anthropoid aneb Zabili jsme Heydricha* (*Anthropoid o Abbiamo ucciso Heydrich*, Zdeněk Ležák e Michal Kocián, 2021), *Članek II* (*Articolo II*, Jiří Šimáček e Ján Lastomírsky, 2020), *Češi. 1942: jak v Londýně vymysleli atentát na Heydricha* (*I cechi. 1942: come a Londra elaborarono l'attentato a Heydrich*, 2014). Nel 2016 esce inoltre il film *Anthropoid* (regia di Sean Ellis in coproduzione ceco-francese-britannica).

Ritornando alla riflessione sulle memorie dell'Europa, Traverso osserva, inoltre, che l'8 maggio 1945 ricopre una posizione ancora diversa se si guarda alla dimensione coloniale: essa è la data del massacro di Setif che diede il via alla dura repressione del movimento indipendentista algerino da parte delle forze francesi. L'8 maggio del 1945 chiude un periodo storico in modo definitivo e segna il passaggio a un tempo caratterizzato da democrazia, benessere e pace (sul proprio territorio e a livello internazionale) solo per l'Europa occidentale, ed è in questo contesto che la memoria della Shoah si inserisce come esperienza condivisa in maniera trasversale e transnazionale, in grado inoltre di accomunare questa parte d'Europa con gli USA.

L'attenzione ai crimini del comunismo da un lato e la ridefinizione di questo come "agente esterno", come deviazione dallo sviluppo "naturale", permettono di rafforzare una narrazione nazionale dell'area centro-orientale, in particolare per le odierne Polonia e Ungheria, come soggetto vittima tanto della Russia/URSS, in qualità di forza occupante ed espansionistica, quanto dell'Europa (qui occidentale) nel suo essere "superpotenza" in grado di influenzare i destini dell'intera area.²⁶ Lo

²⁶ Come osserva Van Der Poel (2019, 271), la quasi totalità degli stati dell'area dell'Europa centro-orientale ha sviluppato un'auto-narrazione nazionale e identitaria basata anche sull'essere "in balia" tra la Germania e la Russia. Quanto accaduto alla Cecoslovacchia nel 1938, con il trattato di Monaco, è solo uno dei numerosi eventi nel quale confini, dimensioni e "destini" vengono decisi dall'Occidente. Nella sua riflessione sulla definizione e delimitazione del concetto di Europa centrale (che come Europa orientale, Mitteleuropa, Balcani è un'espressione quanto mai neutra), György Schöpflin osserva che la principale distinzione in base alla quale è possibile parlare, e delimitare, quest'area è il suo essere «marked by a very particular set of experiences that can be summarised as a series of semi-consensual, semi-imposed transformations from outside in which local elites were either active or marginal or oppositional and the bulk of the population was excluded» (2005, 20). Caratteristica dominante dell'area e dei paesi in essa è, per lo studioso ungherese, l'incompletezza: il susseguirsi di spinte e trasformazioni guidate e/o volute dall'esterno ha comportato l'impossibilità di uno sviluppo democratico e liberale delle loro società (Schöpflin 2012). Sebbene non condividiamo l'idea di uno sviluppo interrotto, che presuppone sempre una valutazione di tipo normale-anormale, riteniamo comunque valida l'osservazione di una continua visione di queste aree come "appendice" da parte di nazioni più potenti, nonché l'uso strumentalizzato che ne consegue.

statuto di vittima permette inoltre di articolare il discorso sulla Shoah deflettendo ogni responsabilità e ascrivendole nella loro interezza ai nazisti. Allo stesso tempo, la declinazione della memoria del comunismo attraverso lo status di vittima – in linea con l’orizzonte culturale europeo sviluppatosi attorno al concetto di vittima²⁷ – ha permesso l’adozione di una larga parte della memoria della Shoah in chiave universalistica, globalizzata e nella sua dimensione antropologica, ovvero come narrazione del soggetto ebreo vittima a livello europeo transnazionale, a prescindere dal contesto storico-politico.

Éva Kovács (2006) sottolinea che l’adozione di «ready-made frameworks, rituals and narratives» per il ricordo e la commemorazione della Shoah, risultati dall’elaborazione del passato in Europa occidentale, abbia facilitato il suo inserimento nelle società post-comuniste. La facilità dell’adozione di modelli “pronti” è data da due fattori: il primo di matrice politica, a cui abbiamo accennato sopra, e il secondo di tipo oggettivo, ovvero la difficoltà di costruire una memoria locale della Shoah partecipata e condivisa, collegata anche al numero estremamente ridotto di sopravvissuti rimasti e all’oggettiva eliminazione delle comunità ebraiche nei paesi delle aree qui in esame. La memoria della Shoah è pertanto centralizzata e dislocata allo stesso tempo: «[t]he forced migration of the survivors and the indignation of society at remembering resulted in the dislocation of the Shoah itself. In sum, it is no wonder that the memory of the Shoah became centralized and dislocated in Europe as a whole» (Kovács, 2006, 3).

Non partecipando alle diverse fasi del discorso pubblico, nazionale e sovranazionale, sulla Shoah che si è sviluppato nei paesi occidentali europei, per i paesi post-comunisti la così detta “Europeizzazione dell’Olocausto” – sia come politica di riconoscimento di un’identità

²⁷ Enzo Traverso osserva come la crisi e il fallimento delle utopie politiche e sociali del Novecento abbia portato alla grande attenzione al passato: «un monde sans utopies tourne inévitablement son regard vers le passé. Le surgissement de la mémoire dans l’espace public des sociétés occidentales est le résultat de cette métamorphose». La dimensione di vittima è anch’essa strettamente legata alla mancanza di una utopia: «[m]utilité de son horizon d’attente et de ses utopies, le 20e siècle se révèle, à un regard rétrospectif, comme un âge de guerres, de totalitarismes et de génocides. Une figure auparavant discrète et pudique s’impose au centre du tableau: la victime. Massives, anonymes, silencieuses, les victimes envahissent la scène et dominant notre vision de l’histoire» (2009, 153).

europea e di una memoria condivisa, sia come un insieme di norme, formali e informali, dalle commemorazioni alla formazione scolastica, sul ricordo dell'Olocausto consolidato a livello istituzionale degli organi dell'Unione Europea (Kucia 2016) – è un processo relativamente concluso, presentato come “dato di fatto” da adottare per poter proseguire i diversi percorsi di ingresso nell'UE.

Ciò però non significa che nelle aree centro- e sud-orientali d'Europa non sia stata sviluppata una riflessione culturale e una ricerca storiografica sulla Shoah già a partire dal dopoguerra. Riflettendo sul mancato successo dell'“esportazione” del concetto di *lieu de mémoire* (Pierre Nora) nelle aree qui in esame, Górný e Kończal sottolineano come già negli anni Sessanta si siano qui sviluppate ricerche e scuole legate alla memoria collettiva e culturale, e in particolare sulla Shoah, spesso divenute oggetto di intensi dibattiti, altamente politicizzati.²⁸ L'intensa produzione cinematografica legata alla Shoah, citiamo qui i casi più noti della Cecoslovacchia, Polonia e URSS, ne è una dimostrazione. Il discorso sulla memoria nel contesto post 1989 è caratterizzato da una stretta connessione tra la memoria e le violenze di massa, dalle diverse stratificazioni del discorso sul passato comunista (che cerca di riproporre la modalità tedesca di “scendere a patti con il passato”) e dalla politicizzazione della memoria del periodo post-bellico.

Sull'importanza della (de)costruzione dei prodotti culturali

Oggi è di fondamentale importanza rafforzare la capacità di lettura, di decostruzione e interpretazione dei prodotti culturali che riguardano la Shoah. Uno degli aspetti più complessi dell'analisi di un testo (sia esso

²⁸ Il caso di “*lieu de mémoire*” è anche un ottimo esempio dell'importanza della traduzione e della sua funzione culturale: la lingua non è lo strato esterno casuale di un concetto che rimane inalterato quando cambia “veste”. Essa è strettamente connessa con il contesto in cui vive, di cui si nutre e che a sua volta influenza. Come osservano Górný e Kończal (2015, 64-65), infatti, in molte lingue slave il termine “*lieu*” (per esempio, in polacco “*miejsce*”, in ceco “*místo*”, in slovacco “*miesto*”, in croato “*mjesto*”), contempla sia il significato geografico sia quello simbolico: da ciò consegue che la distinzione sviluppata da Nora di “*lieu*” vs. “*site*” non è realizzabile se non con un continuo apparato di precisazioni. L'elemento topografico risulterà non solo sempre presente, ma dominante nella ricezione del concetto tradotto.

letterario, a fumetti o audiovisivo) consiste nella destrutturazione dei diversi livelli che lo compongono.

L'ambito di riflessione del Seminario è quello della memoria culturale, nell'accezione di "fenomeno transdisciplinare" e termine ombrello, fornita da Astrid Erll:

cultural memory can serve as an umbrella term which comprises social memory (the starting point for memory research in the social sciences), material or medial memory (the focus of interest in literary and media studies), and "mental or cognitive memory (the field of expertise in psychology and neurosciences). [...] [T]he term cultural memory accentuates the connection of memory on one hand and socio-cultural contexts on the other. (2010, 4)

Parlare di memoria culturale significa sempre parlare di media (e social media) sia dal punto di vista della comunicazione sia da quello della tecnologia e, soprattutto, di rimediazione. Il concetto di rimediazione, elaborato da Jay David Bolter e Richard Grusin, nasce nei *media studies* e indica l'assimilazione di un mezzo di comunicazione all'interno di un nuovo medium. Inserito nello spazio della memoria culturale, il concetto di rimediazione si riferisce a ciò che possiamo chiamare un secondo grado di mediazione – intesa come forma all'interno di un medium. Più in generale, il termine indica il continuo processo di rielaborazione dell'immagine, visiva e/o verbale, del passato attraverso diversi media. Gli eventi del passato sono infatti rappresentati molteplici volte nel corso del tempo all'interno di media differenti – pensiamo per esempio a una fotografia presa su un campo di battaglia, stampata prima su di un giornale all'interno di un articolo, poi ripresa dalla televisione e/o dal web, successivamente inserita in una mostra fotografica o monografica di chi l'ha scattata o dedicata a un argomento specifico, come la fotografia di guerra o il conflitto in cui è "nata", e così via. A ogni cambio di medium cambia non solo lo statuto dell'immagine ma anche la narrazione dell'evento in essa rappresentato e che esiste in quella forma, come rappresentazione, solo e unicamente nel singolo medium. Con il termine rimediazione, osserva Erll (2010, 392), facciamo pertanto riferimento non solo al processo specifico, ma più in generale al processo per il quale,

quando rimandiamo a un evento storico, in larga parte stiamo rimandando al canone delle sue costruzioni medialità, dalle immagini alle narrazioni.²⁹

Se prendiamo in esame i prodotti che affrontano la Shoah, provenienti dalle aree qui in esame, siamo davanti a due macrotipologie. La prima è quella che viene indicata come “universalizzazione”³⁰ della Shoah: si tratta di prodotti (siano essi romanzi, film o fumetti) che narrano una storia focalizzata sulla persecuzione del soggetto ebreo e che può essere valida per qualsiasi contesto linguistico- culturale e nazionale – un esempio è il film di Milan Cieslar *Colette* (2013) ambientato nell’universo concentrazionistico, ma in un certo qual modo anche il fumetto *Obromný Kotouč Slunce* (Drda/Mazal).³¹

La seconda tipologia riguarda prodotti che, sebbene non l’affrontino in maniera diretta, sono legati alla specificità storica del contesto in cui sono ambientati. Dal punto di vista storico, per una parte dell’Europa centro-orientale e orientale, l’inizio della Shoah coincide con l’avvio della Seconda guerra mondiale. Tale situazione, però, non è valida per l’Europa intera: se pensiamo alla Francia, per esempio, la differenza è

²⁹ Scrivono Erll e Rigney: «just as there is no cultural memory prior to mediation there is no mediation without remediation: all representations of the past draw on available media technologies, on existent media production, on pattern of representations and medial esthetics» (2009, 4). Si vedano anche i due volumi curati da Tiziana Migliore, 2016a e 2016b.

³⁰ L’universalizzazione della Shoah è un argomento di dibattito la cui bibliografia è alquanto vasta. Ci limitiamo qui a sottolineare che il termine fa riferimento a molteplici significati: la sua concettualizzazione, intesa qui come “ideal-type construct” (Rosenfeld 1999, 48) che ha portato a una sua narrazione come concetto dislocato nel tempo e nello spazio, un simbolo decontestualizzato (Levy, Sznajder 2002); la sua “cristianizzazione” negli approcci didattici (Gross 2018), tesa a rendere universalmente accessibile l’esperienza del soggetto ebreo agli scolari non ebrei con il rischio di “dejudaization” della Shoah (Gray 2014); infine, strettamente correlato ai due precedenti argomenti, la sua individualizzazione che ha permesso una lettura dell’Olocausto declinato come esperienza delle vittime come singoli esseri umani (pensiamo qui soprattutto alla dimensione museale) (Poole 2010).

³¹ Sul film *Colette* e sul racconto breve di Arnošt Lustig da cui il film è tratto si vedano Holý 2018; Holý, Sladovnicková 2015; per *Obromný Kotouč Slunce* si vedano Alaniz 2018 e il contributo di chi scrive nel presente volume.

evidente, in quanto prima c'è l'ingresso nella guerra e poi, solo con l'occupazione prima e la resa dopo, viene messa in atto la politica di sterminio nazista degli ebrei. La situazione italiana è ancora diversa, qui le leggi razziali sono state introdotte dal fascismo prima del conflitto mondiale, nonostante ancora oggi persista una narrazione che tende ad ascrivere la Shoah alle sole forze naziste. L'unica realtà simile al caso italiano è quella romena, dove le leggi razziali entrano in vigore prima della dichiarazione di alleanza con il Terzo Reich. In Ungheria,³² Bulgaria, Slovacchia e Croazia, invece, le leggi razziali su modello di quelle di

³² Va segnalato che in Ungheria, a partire dal 1920 era vigente il così detto *Numerus Clausus* (si tratta della legge XXV del 1920) che regolava in modo rigido l'accesso alle università: si veda Karády, Nagy 2012 per un'estesa analisi. Il *Numerus Clausus* è spesso indicato come "l'anticamera" delle leggi razziali e della Shoah in Ungheria. Sebbene non espresso in modo diretto nel testo della legge, l'obiettivo era quello di limitare al massimo le possibilità di carriera degli ebrei, impendendo loro l'ottenimento del titolo di studio: «[t]he admission process must ensure beyond the requirements of unwavering loyalty to Hungary and impeccable moral bearing, on the one hand, that the intellectual abilities of the applicants are taken into account and, on the other hand, that the number of young people belonging to the individual races and minorities of the country among university students corresponds approximately to or reaches at any rate the nine-tenths of the proportion of these races and nationalities within Hungary» (Article XXV, Section 3 of 1920, citato in Fenyves 2011, 11). Va sottolineato come l'essere ebrei fosse un impedimento all'avanzamento di carriera in tutte i settori più elevati del mondo culturale, ministeriale ed accademico, in numerosi paesi delle aree qui in esame; inoltre, la crescita di movimenti nazionalisti ebbe come risultato l'organizzazione di manifestazioni studentesche che invocavano la limitazione di accesso agli ebrei. Ciò nonostante, il *Numerus Clausus* assegna un triste primato all'Ungheria in quanto si tratta della prima formulazione legislativa (semi)apertamente antisemita di questo tipo, emanata da un governo democratico in Europa (Karády, Nagy 2012, 16-17). Fenyves osserva inoltre come il *Numerus Clausus* abbia realizzato non solo l'impedimento degli ebrei all'accesso agli studi, ma abbia rafforzato indirettamente anche l'espulsione delle donne dal mondo universitario: «however, the Parliament did not deem it necessary to settle the issue of female students legally, primarily because the biggest and most important university, the University of Budapest, had already taken care of it on its own by issuing severely discriminatory admission policies» (2011, 12).

Norimberga vengono applicate dai governi nazionali in concomitanza con l'alleanza alla Germania di Hitler.

Per meglio comprendere la difficile separazione tra la narrazione della Shoah e quella del Secondo conflitto mondiale – e come ciò abbia comportato spesso una riduzione del primo evento rispetto al secondo – possiamo rivolgere la nostra attenzione a due film cechi: *Daleká cesta* (Il lungo viaggio, 1948) di Alfréd Radok e *Romeo, Julie a tma* (Romeo, Giulietta e le tenebre, 1959) di Jiří Weiss. Le due pellicole sono molto diverse tra loro: diverso il periodo politico di realizzazione (il primo sviluppato durante l'imminente Dopoguerra e terminato subito dopo il cambio di regime del 1948; il secondo alla fine degli anni Cinquanta, adattamento dell'omonimo romanzo di Jan Otcenášek); diverso l'approccio alla Shoah, sebbene presentino entrambi una coppia composta da una donna (ragazza) ceca ebrea e un uomo (ragazzo) ceco non ebreo: il film di Radok vede una protagonista donna adulta, capace di decidere per sé, autonoma e indipendente, il cui marito non si "sacrifica" per lei, mentre il film del 1959 ha come protagonista un ragazzo che, grazie all'incontro e all'innamoramento di una ragazza ebrea, che egli nasconde nel palazzo dove vive, prende consapevolezza delle ingiustizie, delle responsabilità e delle sofferenze della vita.³³ *Daleká cesta* ruota attorno all'esperienza del soggetto ebreo, *Romeo, Julie a tma* intorno a quella del soggetto ceco. Eppure, entrambe le narrazioni sono strettamente legate all'evoluzione dell'occupazione nazista, alla guerra e soprattutto alla realtà specifica del Protettorato di Boemia e Moravia – non a caso la vicenda di *Romeo, Julie a tma* si svolge a cavallo dell'omicidio del capo del protettorato, Heydrich, ad opera del governo cecoslovacco in esilio e della resistenza ceca, e della dura reazione nazista. L'operazione Antropoid (questo il nome dell'azione) è infatti l'episodio centrale della narrazione ceca della Resistenza e della Seconda guerra mondiale: nel

³³ Sulla questione del rapporto tra soggetto femminile, ebrea e vittima, e soggetto maschile, non ebreo ed eroe salvatore, nella cinematografia sull'Olocausto, si veda Lewis 2017, in particolare le pp. 147-159; sulla specifica dinamica ceca di questa modalità narrativa si veda Lichtenstein 2016. Per *Daleká cesta*, testo culturale estremamente interessante anche in virtù del suo essere a cavallo tra i due regimi, rimandiamo a Láníček 2021 e Schnapková, Hudec a kol. 2017, mentre sulla cinematografia ceca e l'Olocausto si veda Sladovniková, 2018.

periodo comunista come lotta antifascista, in quello post-comunista quale rappresentazione della sofferenza, del sacrificio e del riscatto ceco. Vi è poi una terza tipologia: quella che affronta il periodo successivo all'Olocausto. Molti dei prodotti culturali provenienti dalle aree centro- e sud-orientali europee toccano soprattutto la sua memoria e in essi spesso il periodo socialista agisce sia come filtro culturale, sia come trauma della società, divenendo parte integrante del discorso.³⁴ *Ida*, il film di Pawlikowski con il quale abbiamo aperto la nostra riflessione, è forse l'esempio più noto, ma non è l'unico. Un secondo esempio è il graphic novel *Achtung Zelig! Druga wojna* (*Achtung Zelig! La Seconda guerra*) di Krzysztof Gawronkiewicz e Krystian Rosenberg, pubblicato dalla casa editrice polacca Zin zin nel 2004.

Achtung Zelig! è un testo postmoderno che lavora non tanto con le citazioni quanto con i rimandi (Gajewska, 2013).³⁵ Uno di questi è a *Maus* di Art Spiegelman – testo oramai iconico, di enorme importanza tanto per la memoria della Shoah, quanto per il medium del fumetto, poiché grazie ad esso ottiene il riconoscimento da parte della critica, del mondo accademico e del largo pubblico quale linguaggio serio e adeguato a un argomento di tale rilevanza come l'Olocausto. La differenziazione nazionale ed etnica dei personaggi in *Maus* è implicitamente comunicata dalla “maschera” antropomorfa che Spiegelman sceglie di utilizzare: gli ebrei (tutti, non solo gli ebrei-polacchi) sono rappresentati come topi, i nazisti come gatti, i polacchi (i polacchi “polacchi”) come maiali e gli americani come cani.³⁶

In *Achtung Zelig!* l'elemento antropomorfo viene ripreso e rielaborato: i polacchi nel testo sono vittime della sperimentazione nazista che li trasforma in teneri gattini (con tanto di fiocco e miagolii), sovvertendo in questo modo la metafora di *Maus* sui polacchi e aggiungendo un

³⁴ Esempio della narrazione della storia come susseguirsi e stratificarsi di traumi è il graphic novel ceco *Alois Nebel* di Rudiš e Jaromir 99. Rimandiamo al contributo di Tiziana D'Amico nel presente volume per una breve disamina.

³⁵ Oltre ai testi già citati, su *Achtung Zelig!* si vedano in particolare anche i lavori di Stanczyk, 2018a, Maaheen, 2019.

³⁶ La bibliografia su *Maus* è assai ampia, ci limitiamo qui a rimandare a Kuhlman, Alaniz 2020, 14-15, per una breve rassegna delle traduzioni nei paesi delle aree qui in esame. Per un quadro generale del fumetto nelle aree di nostro interesse si veda sempre il volume curato da Kuhlman, Alaniz 2020, mentre rimandiamo a quello curato da Stanczyk (2018b) per l'argomento specifico del fumetto e della Shoah.

elemento di “carineria” (Maaheen, 2017); Emil, nazista di alto rango – appartenenza indicata non dalla divisa ma dalle svastiche sul suo cappello a punta – è un mago, è colui che trasforma gli esseri umani in gatti ed è “diverso” nel suo essere “stregone” e persona piccola; i soldati semplici nazisti tedeschi hanno viso e corpo umani, essi sono raffigurati con fattezze simili a quelle dei soldatini giocattolo; infine, Zelig e suo padre sono figure dal corpo umano, ma dal viso indefinito, come alieni la cui vera forma è impossibile da conoscere.³⁷ Vi è poi un ulteriore gruppo, anch’esso con fattezze umane, composto dai membri dell’AL (Armia Ludowa, a cui abbiamo accennato nella parte iniziale del presente testo). Gawronkiewicz e Rosenberg sviluppano la metafora animale su due fronti: il primo è quello di *Maus*, come sopra osservato, il secondo riguarda la questione di chi sia “reale”. Nel testo, infatti, se i nazisti, con le fattezze umane di soldati “stereotipati”, rimangono sempre uguali, gli esponenti dell’AL inizialmente sembrano gatti. Essi presentano volti “vivi” e diversi tra loro, ma sono *mascherati* da gatti: la loro appartenenza ai polacchi è solo un camuffamento, non sono “veri” polacchi. Questo elemento di “falsità” viene rivelato nel momento in cui salvano Zelig e suo padre da Emil dai nazisti; così facendo, gli autori immettono nel testo la narrazione avanzata durante il periodo comunista sull’AL e il loro essere “veri eroi polacchi”.

In una breve recensione online, *Achtung Zelig!* viene definito un classico del fumetto polacco che racconta la storia dell’Olocausto utilizzando una “narrazione di stampo surrealista”. In merito alla funzione di “eroi” dell’AL, l’autore scrive che «non si può negare che il ruolo dei partigiani dell’AL non mi è piaciuto. Perché entrambi gli ebrei mutanti e lo sterminio della fauna polacca (una grande idea dello sceneggiatore) e la liberazione dei gatti dalle gabbie, riflettono in modo paradossale la realtà della guerra. Questo rendere gli agenti sovietici degli eroi è, per non usare termini offensivi, un fraintendimento» (Bodakowski 2012). Riteniamo interessante

³⁷ Come sottolinea Gajewska (2013, 61-62), gli autori di *Achtung Zelig!* affrontano i traumi esperienziali presenti nel testo attraverso i meccanismi del kitsch e in particolare lavorando con il codice del melodramma: in questo modo si può accedere a un processo di catarsi e, allo stesso tempo, alla consolazione ossessiva del continuo ritorno su di una ferita aperta (l’occupazione, la Shoah, ecc.). È in questa dimensione che agiscono gli elementi di alterità fisica, declinati nella chiave dell’informe, di Zelig, suo padre e di Emil.

sottolineare la definizione dei membri dell'AL come “agenti sovietici” qui avanzata, che segnala il cambio di lettura delle diverse forze di resistenza nonché della narrazione tutta della Seconda guerra mondiale in Polonia. L'editore (Witold Tkaczyk) risponde evidenziando la “vera” natura del testo e negando la sua interpretazione come storia dell'Olocausto («Giusto per chiarezza. *Achtung Zelig!* non è un fumetto storico»). Fornisce anche due precisazioni, la prima delle quali riguarda il rapporto tra AL e AK (Armia Krajowa):

[*Achtung Zelig!*] È un libro a fumetti sulla percezione della storia della generazione cresciuta nella Repubblica Popolare di Polonia, nutrita di immagini distorte del passato, e che ha attinto la propria “conoscenza” della Seconda guerra mondiale da serie tv popolari (Stawka..., *Podziemny front*,³⁸ e film simili), fumetti, libri, nei quali non si discuteva dell'AK, e la guerra era stata vinta dal Partito operaio polacco [comunista], dalla Gwardia Ludowa [Guardia popolare, cfr. *supra*] e dall'AL. (Tkaczyk in Bodakowski 2012, traduzione dal polacco a nostra cura)

La seconda affronta l'elemento visivo, il “surrealismo” del testo,

poiché negli anni '70 e '80 il genere del fantasy si era imposto su questa prospettiva, gli autori hanno mischiato nel fumetto tutti questi elementi, presentando una raffigurazione surreale e volutamente irrealista (falsa) della guerra, nella quale i contenuti del fantastico si intrecciano con i disegni realistici degli equipaggiamenti militari, dei soldati, ecc. (Tkaczyk in Bodakowski 2012, traduzione dal polacco a nostra cura)

Achtung Zelig! affronta quindi non l'Olocausto, ma la sua narrazione durante il comunismo e la memoria degli autori – e della loro generazione – al riguardo.

³⁸ *Stawka większa niż życie* e *Podziemny front* sono due serie televisive, la prima del 1967-68 e la seconda del 1965, sull'occupazione nazista e l'AL.

Nel 2005 la casa editrice belga Casterman pubblica la traduzione di *Achtung Zelig!* (in una versione a colori, mentre l'originale polacco è in bianco e nero). Grzegorz Rosinski, fumettista noto soprattutto in Francia e Belgio, scrive nella postfazione che «[i]ci, les auteurs se sont permis d'avoir des opinions nouvelles, anticonformistes: ils n'ont pas hésité à mêler le fantastique, le drame, le grotesque pour parler de la Deuxième Guerre mondiale, du nazisme et de l'antisémitisme» (Rosinski, 2005).

Da quanto sopra osservato, seppur in modo breve e solo per punti, possiamo affermare che la descrizione di Rosinski non è del tutto errata, ma non è neanche completamente corretta. *Achtung Zelig!* è un ottimo esempio di come i prodotti sulla *memoria della Shoah* siano spesso erroneamente interpretati come *sulla Shoah, sic et simpliciter*.

Come già per *Ida* di Pawlikowski e *Shoah* di Lanzmann, un lettore che non ha familiarità né con la storia dell'Olocausto in Europa centro-orientale né, per gli esempi specifici qui citati, con la storia della Polonia, non è in grado di capire le precisazioni dell'editore polacco, né di rendersi del tutto conto dei diversi livelli presenti in un testo estremamente affascinante sul piano visivo e narrativo.

Origami, riga e compasso: un approccio diverso per le memorie

Riflettendo sull'abuso della memoria della Shoah, Valentina Pisanty sottolinea la criticità che la scelta di “affidare” alla memoria la questione dell'Olocausto ha comportato: l'allontanamento dalla storia. Se quest'ultima, secondo la studiosa, aspira a un ideale di oggettività che fa dell'evidenza documentaria la sua garanzia di scienza, la prima è «costitutivamente particolare, soggettiva e strumentale» (2012, 3). La memoria a livello collettivo, quindi non del singolo individuo, risponde alla sensibilità della società ed è a essa che reagiscono “i filtri culturali che selezionano gli episodi ritenuti memorabili”.³⁹ Ciò che ci preme

³⁹ Non è obiettivo del presente lavoro entrare nella discussione sulle differenze tra storia e memoria: ci limiteremo a osservare che i concetti di “documento”, “fonte” e “verità” alla base della riflessione storica sono, appunto in quanto concetti, soggetti anch'essi a mutamenti. Pur riconoscendo validità a quanto scritto da Enzo Traverso (2006, 17) sulle differenze tra storia e memoria, dove la prima aspirerebbe a essere scienza distanziandosi dal passato, mentre la seconda sarebbe la matrice che pone le domande alle quali la storia vuole rispondere, non possiamo non concordare con quanto affermato da Raphael

sottolineare è che i filtri culturali a cui fa riferimento Pisanty sono a loro volta il risultato di dinamiche in cui il prodotto culturale è allo stesso tempo sia il risultato dell'azione di tali filtri, sia un agente capace di avere influenza su di essi. Non si può infatti dimenticare che la conoscenza storica, dalla prospettiva del soggetto-studente *in primis*, giunge solo in una seconda fase e va a integrarsi con l'immaginario culturale prodotto.⁴⁰ Tale immaginario è in larga parte costituito da prodotti culturali, spesso multimediali, che attraverso le componenti di suono, immagine, movimento e fisicità vanno a creare un'ambiente "naturale", realizzando in questo modo una conoscenza analogica, di "imprinting" percettivo dell'evento storico (o del periodo), in cui s'inserisce poi una conoscenza logico/analitica. La conoscenza analogica "colonizza" la riflessione sul passato, condizionando in parte la ricezione della conoscenza storica e storiografica.

Va inoltre tenuto presente che larga parte di tale immaginario è costituita da testi (molti di questi di tipo multimediale, ma non in modo esclusivo) appartenenti a quel che viene indicato come *popular culture*. Con *popular culture* facciamo qui riferimento, in modo generale e generico, a prodotti culturali pensati innanzitutto per l'intrattenimento e la larga diffusione, senza che ciò escluda argomenti seri, come ad esempio la Shoah.⁴¹ In questa sede ci preme sottolineare che l'importanza dello studio della *popular culture* nasce dalla sua capacità di trasmettere, in modo spesso inavvertito dal suo fruitore, un argomento retorico su ciò che si può o si deve considerare appropriato e inappropriato, normale o anormale, naturale o meno, e così via. Tale capacità ha un impatto rilevante in virtù

Samuel sulla maggiore sinergia prodotta dalla ricerca sui punti di convergenza rispetto a quella sulle differenze: «like history memory is inherently revisionist, and never more chameleon than when it appears to say the same» (1994, x).

⁴⁰ Sebbene riferito all'aula scolastica, quanto osservato da Metzger è di estrema puntualità nell'evidenziare la capacità che il prodotto di finzione, e in particolare quello audiovisivo, ha nel creare il "paesaggio" di un periodo o evento storico, al cui interno poi la fattualità storiografica si inserisce e che può modificare, ma difficilmente rivoluzionare: «[w]hen students watch history movies without the support of sufficient content knowledge and nuanced understandings of history, a possible (or probable) outcome is for the filmic account to "colonize" their thinking about the past—taking up residence in the mind as a kind of literal truth» (2007, 68).

⁴¹ Per una disamina sulle interpretazioni del concetto di *popular culture* rimandiamo a Storey 2009.

della pervasività della *popular culture* nella vita quotidiana, permettendo in questo modo la diffusione di tali messaggi su larga scala. Da qui la sua forte componente politica: nel testo viene infatti “materializzato”, e diffuso, un discorso politico e ideologico (pensiamo per esempio alla costruzione dell’identità e all’importanza della rappresentazione di qualunque soggetto percepito come “altro”; si veda Rowley 2010). Per la Shoah la questione è ancora più complessa. Come osservano Fogu e Kansteiner:

Millions of people share a limited range of stories and imagines about the Holocaust, although few or them have any personal link to the actual events. For many consumers the stories and imagines do not constitute particularly intense or overpowering experiences, but they nevertheless shape people's identities and worldviews. (2006, 292).

Ogni prodotto culturale sulla Shoah e sulla sua memoria agisce nella dimensione qui illustrata, va a inserirsi tra le immagini e le storie sull’Olocausto e rafforza, meno spesso confuta, i capisaldi dell’immaginario collettivo su di esso. Tale immaginario è però largamente basato su rappresentazioni provenienti dall’Europa occidentale e dagli USA: è in questo contesto, le cui griglie interpretative sono già alquanto stabilite, che si inseriscono le memorie della Shoah dell’Europa centro- e sud-orientale e i prodotti culturali da esse nate. Se guardiamo al contesto italiano, quello nel quale agisce il Seminario UZ, parlare di Shoah ed Europa centro- e sud- orientale significa parlare di Shoah in realtà “poco note e poco diffuse”, per usare l’espressione con cui vengono identificate le lingue e le letterature di queste aree nel mondo accademico. Più comunemente, viene usato l’aggettivo “minore”, in quanto si tratta di lingue e letterature con un numero basso di studenti, minori quindi rispetto a quelle “maggiori”, come nel caso di inglese, spagnolo, francese o tedesco.

La posizione di “minoranza” si delinea come elemento altro dalla “maggioranza”: quest’ultima è quella che si studia “normalmente”, mentre studiare lingue e letterature diverse significa fare una scelta di “diversità”. Tale dinamica è a sua volta una conseguenza, o forse sarebbe più corretto usare il termine ricaduta, della percezione generale verso queste aree d’Europa, costantemente indicate come blocco

all'interno di termini ombrello quale Europa centrale, Europa orientale, Mitteleuropa, e Balcani per l'area sud-orientale. In queste espressioni è l'aggettivo a svolgere il compito dominante, in quanto ciò che specifica non è un'area geografica ma un'interpretazione geopolitica storico-culturale: la sovrapposizione di usi tra Europa centrale, centro-orientale e orientale per parlare di Polonia, Cechia e Ungheria, ne è la dimostrazione, così come lo sono come le argomentazioni avanzate a favore dell'uso di uno o dell'altro termine e a sfavore degli altri.⁴² Parallelamente, queste aree sono spesso presentate attraverso la chiave dell'alterità: è in questa prospettiva che durante la Guerra fredda venivano “raccontati” i paesi del blocco orientale (come racchiuso nel titolo del volume di E. Garrison Walters *The Other Europe: Eastern Europe to 1945*, del 1984), ma questa è anche la modalità utilizzata per “scoprire” questa Europa “altra” dopo il 1989 – è in tale ottica, ad esempio, che il libro di Andrzej Stasiuk *Jadąc do Babadag* (Andando a Babadag, 2004), racconto del viaggio dell'autore dalla regione polacca di Podlaskie a Babadag, nella Romania settentrionale, ottiene nella traduzione inglese il sottotitolo *Travels in the Other Europe* (2011). Il Seminario Uz si inserisce in questo contesto complicato, di minoranze e alterità, nonché di immaginario sull'Olocausto largamente pre-costruito.

Concludiamo questi nostri spunti di riflessione con una piccola deviazione di ambito. Nella geometria greca esistono tre problemi aperti: la duplicazione del cubo, la trisezione dell'angolo e la quadratura del cerchio, quest'ultima divenuta famosa al punto da essere ancora oggi metafora di un problema impossibile da risolvere. Essi sono quesiti aperti in quanto la loro soluzione è impossibile da trovarsi attraverso la costruzione con riga e compasso. Quest'ultima è chiamata anche costruzione euclidea, poiché seguendo riga e compasso Euclide ha

⁴² La riflessione sui termini qui elencati è di estrema vastità. Per i concetti di Europa centrale ed Europa orientale rimandiamo in particolare ai lavori di Berend 2005; Neubauer 2003, Batt 1998; Okey 1992; sull'idea di Europa centrale quale fulcro dell'identità della dissidenza durante il periodo socialista (in particolare a partire dagli anni Settanta) e, nel periodo successivo al 1989, dell'élite culturale, si rimanda a Ticanu, 2013 e Cornis-Pope, Neubauer 2002. Per il concetto di Balcani, rimandiamo in particolare ai lavori di Todorova 2009 e Hammond 2004.

sviluppato gli assiomi che hanno preso il suo nome. I tre problemi sono risolvibili, però, utilizzando la matematica degli origami e gli assiomi di Huzita-Hatori (Gecchelin 2008; Bonicatto, Leoni, Lussardi 2011). Entrare nel merito della questione esula non solo dagli obiettivi del presente lavoro, ma anche dalle capacità di astrazione matematica di chi scrive, eppure ci preme sottolineare l'insegnamento che se ne può ricavare: cambiando l'approccio e le modalità di ricerca, immettendo nuove prospettive, parimenti valide in quanto parimenti studiate e testate – così come lo sono i due gruppi di assiomi – i problemi “irrisolvibili” smettono di essere tali. In modo simile, riteniamo che la natura seminariale, caratterizzata non solo dalla pluralità di voci, ma da una volontà di interconnessione delle prospettive e degli approcci, e dall'intersezione delle problematiche, possa aiutare a realizzare una riflessione sulla memoria della Shoah nella modalità indicata da Kovács di *memoire croisée*: «the real meetings/crossovers between the politics of history, and personal and social memories in different political systems» (2006, 3).

Bibliografia

- Alaniz, José 2018. "The Shoah, Czech comics and Drda/Mazal's "The Enormous Disc of the Sun", «Journal of Modern Jewish Studies», 17.1, 64-78.
- Ascherson, Neal 1986. "The Shoah Controversy", «Soviet Jewish Affairs», 16.1, 53-61.
- Assmann, Aleida 2011. "Europe's Divided Memory," in Blaive M., Gerbel C., Lindenberger T. C. (eds.), *Clashes in European Memory: The Case of Communist Repression and the Holocaust*, Innsbruck-Vienna-Bozen, StudienVerlag, 270-280.
- Bărbulescu, Ana 2018. "Ethnocentric mindscapes and mnemonic myopia", in Florian A. (ed.), *Holocaust Public Memory in Postcommunist Romania*. Bloomington, Indiana University Press, 3-40.
- Bartošek, Karel 1960. *Pražské povstání 1945*. Praha, Naše vojsko.
- Bartov, Omar 2008. "Eastern Europe as the site of genocide", «The Journal of Modern History», 3, 557-593.
- Batt, Judy 1998. "Introduction: Defining Central and Eastern Europe", «Developments in Central and East European Politics», 2, 1-19.
- Bensoussan, George 2014. "Usi e abusi della memoria della Shoah in Occidente", in Baiardi M., Cavaglioni A. (a cura di), *Dopo i testimoni. Memorie, storiografie e narrazioni della deportazione razziale*, Roma, Viella, 61-70.
- Berend, Ivan T. 2005. "What is Central and Eastern Europe?", «European Journal of Social Theory», 8.4, 401-416.
- Bodakowski, Jan 2012. "Klasyka komiksu - Achtung Zelig! - Druga wojna". <https://www.salon24.pl/u/jan-bodakowski/428960,klasyka-komiksu-achtung-zelig-druga-wojna> (ultimo accesso: 12/04/2022).
- Bonicatto, Paolo, Leoni Massimiliano, Lussardi Luca 2011. "Matematica tra le pieghe II", «Matematicamente.it», n. 16 – dicembre, 4-13.
- Borejsza Jerzy W. 2011. "L'antislavismo di Adolf Hitler: contro polacchi, ucraini, russi", «Poloniaeuropa», n. 2, https://www.poloniaeuropae.it/pdf/Borejsza_Lantislavismo-Hitler.pdf
- Borejsza, Jerzy W. 2002. "La resistenza in Polonia", «Ricerche di storia politica», 1, 77-92.

- Bren Paulina, Neuburger Mary 2012. *Communism Unwrapped. Consumption in Cold War Eastern Europe*, Oxford, Oxford University Press.
- Bryant, Chad 2002. "Either German or Czech: Fixing Nationality in Bohemia and Moravia, 1939-1946", «Slavic Review», 61.4, 683-706.
- Cabras, Francesco 2015. "Ida, ovvero dell'identità". «PoloniCult» 15.01.2015, <https://polonicult.com/ida/> (ultimo accesso: 12/04/2022).
- Cavallucci, Sandra 2013. La Polonia e il Terzo Reich, in Basciani A., Macchia A., Sommella V. (a cura di), *Il patto Ribbentrop-Molotov*. Aracne editrice, 187-204.
- Chiappano Alessandra 2005. "Insegnare la Shoah tra commemorazione e curriculum", in Chiappano A., Minazzi F. (a cura di), *Pagine di Storia della Shoah. Nazifascismo e collaborazionismo in Europa*, Milano, Kaos.
- Chiappano, Alessandra s.d. "La didattica della shoah in Italia", MIUR archivio, Scuola e Shoah, <https://archivio.pubblica.istruzione.it/shoah/biblio/articoli/chiappano.pdf> (ultimo accesso: 12/04/2022).
- Chimento, Andrea 2020. "I migliori film sull'Olocausto del nuovo millennio", «Il sole 24 ore» (25.1), <https://www.ilssole24ore.com/art/i-migliori-film-olocausto-nuovo-millennio-ACa1j9DB> (ultimo accesso: 12/04/2022).
- Connelly, John 1999. "Nazis and Slavs: from racial theory to racist practice", «Central European History», 32.1, 1-33.
- Connelly, John 2005. "Why the Poles Collaborated So Little—And Why That Is No Reason for Nationalist Hubris", «Slavic Review», 64.4, 771-781.
- Cornis-Pope, Marcel, Neubauer John 2002. *Towards a History of the Literary Cultures in East-Central Europe: Theoretical Reflections*. New York, American Council of Learned Societies.
- Dreifuss, Havi, Druck Rachel 2017. "Jewish Historiography of the Holocaust in Eastern Europe", «Polin: Studies in Polish Jewry», 29, 217-245.
- Erl, Astrid 2010. "Literature, Film, and the Mediality of Cultural Memory", in Erl A., Nünning A., Young S. B. (eds.), *A companion to cultural memory studies*. Berlin, De Gruyter, 389-398.
- Erl, Astrid, Rigney Ann 2009. "Introduction: Cultural Memory and its Dynamics", in Erl A., Rigney A. (eds.), *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*. Berlin, De Gruyter, 1-14.

- Fehérváry, Krisztina 2009. "Goods and states: The political logic of state-socialist material culture", «Comparative Studies in Society and History», 51.2, 426-459.
- Fenyves, Katalin 2011. "When Sexism Meets Racism: the 1920 Numerus Clausus Law in Hungary", «AHEA: E-Journal of the American Hungarian Educators Association», 4, 1-15.
- Florian, Alexandru 2018. "Memory under Construction: Introductory Remarks", in Florian A. (ed.), *Holocaust Public Memory in Postcommunist Romania*. Bloomington, Indiana University Press, i-xxxii.
- Fogu, Claudio, Kansteiner Wulf 2006. "The politics of memory and the poetics of history", in Uhl H., Golsan R. J. (eds.), *The politics of memory in postwar Europe*. Durham, Duke University Press, 284-310.
- Fontana, Laura 2015. "Visitare Auschwitz per costruire un mondo migliore? Dai White Buses to Auschwitz della Norvegia ai Treni della Memoria italiani", in Bissaca E., Maida B. (a cura di), *Noi non andiamo in massa, andiamo insieme. I Treni della Memoria nell'esperienza italiana, 2000-2015*. Milano-Udine, Mimesis.
- Forecki, Piotr 2013. *Reconstructing memory: The Holocaust in Polish public debates*. Berna, Peter Lang.
- Gajewska, Grażyna 2013. "Postmemory in popular culture based on Krzysztof Gawronkiewicz and Krystian Rosenberg's graphic novel *Achtung Zelig! Druga wojna*", «Studia Europaea Gnesnensia», 7, 57-70.
- Gecchelin, Lucia 2008. "Matematica tra le pieghe", «Matematicamente.it Magazine», 5, 4-14.
- Górny, Maciej, Kończal Kornelia 2015. "The (non-) travelling concept of les lieux de mémoire", in Pakier M., Warzyński J. (eds.), *Memory and Change in Europe: Eastern Perspectives*. New York- Oxford, Berghahn Books, 59-76.
- Gray Michael 2014. "Holocaust universalisation", in Gray M. ed., *Contemporary Debates in Holocaust Education*. London, Palgrave Macmillan, 60-80.
- Grill, Tobias 2018. *Jews and Germans in Eastern Europe: Shared and Comparative Histories*, Berlin, De Gruyter.
- Gross, Zehavit 2018. "The process of the universalization of Holocaust education: Problems and challenges" «*Contemporary Jewry*», 38.1, 5-20
- Hammond, Andrew (ed.) 2004. *The Balkans and the West Constructing the European Other 1945-2003*, London, Routledge.

- Holý, Jiří 2018. "Arnošt Lustig a ti druzí", «Bohemica litteraria», 21.1,101-112.
- Holý, Jiří, Sladovnicková Šárka 2015. "Čtyřikrát o holokaustu", «Slovo a smysl-Word & Sense», 12.23, 66-79.
- Ingold, Tim 1993. "The Temporality of the Landscape", «World Archaeology», vol. 25, nr. 2, 152-174.
- Jakl, Tomáš 2004. *Květen 1945 v českých zemích: pozemní operace vojsk Osy a Spojenců*. Praha. MBI.
- Jaworska, Sylvia 2011. "Anti-Slavic imagery in German radical nationalist discourse at the turn of the twentieth century: a prelude to Nazi ideology?", «Patterns of Prejudice», 45.5, 435-452.
- Karády, Victor, Nagy Péter Tibor 2012, *The numerus clausus in Hungary Studies on the First Anti-Jewish Law and Academic Anti-Semitism in Modern Central Europe*. Budapest. Pasts Inc. Centre for Historical Research, History Department of the Central European University.
- Kichelewski, Audrey 2020. "Poland's Postwar Trauma and Identity in Pawel Pawlikowski's Films: Reflections on *Ida* and *Cold War*", «Central European History», 53.3, 652-656.
- Kokoska, Stanislav 2005. *Praha v květnu 1945*, Praha, NLN - Nakladatelství Lidové noviny.
- Kovács, Éva 2006. "The mémoire croisée of the Shoah", «Eurozine». <https://www.eurozine.com/the-memoire-croisee-of-the-shoah/>
- Kuhlman, Martha, Alaniz José 2020. "General Introduction: Comics of the 'New' Europe", in Kuhlman M., Alaniz J. (eds.), *Comics of the New Europe: Reflections and Intersections*. Leuven, Leuven U.P, 7-24.
- Kundera, Milan 1983. "Un occident kidnappé: ou la tragédie de l'Europe centrale", «Le débat», 5, 3-23.
- Lami, Giulia 2014. "Storia di uno Stato segreto: un manuale della clandestinità", «PLIT rassegna italiana di argomenti polacchi», 5, 60-78.
- Lániček, Jan 2021. "For One Life: Early Post-World War II Film Representations of the Holocaust in East Central Europe", «Film History: An International Journal», 33.1, 76-11.
- Lanzmann, Claude, Larson Ruth, Rodowick David 1990. "Seminar with Claude Lanzmann 11 April 1990", «Yale French Studies», 79, 82-99.
- Latawski, Paul 2010. *The Armia Krajowa and Polish Partisan Warfare, 1939-43*. London, Palgrave Macmillan UK, 2010.

- Levy, Daniel, Sznajder Natan 2002. "Memory Unbound: The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory", «European Journal of Social Theory», 5(1), 87–106.
- Lichtenstein, Tatjana 2016. "It Is Not My Fault That You Are Jewish!?: Jews, Czechs, and the Memory of the Holocaust in Film, 1949–2009", «Dapim: Studies on the Holocaust», 30.2, 117-141.
- Maaheen, Ahmed 2019. "Instrumentalising Media Memories: The Second World War According to Achtung Zelig (2004)" «European Comic Art», 12.1, 1-20.
- Maaheen, Ahmed 2017. "Achtung Zelig!: deux monstres et un clown au carrefour de l'histoire et de la mémoire médiatique", «Cahiers ERTA», 12, 29-48
- Maida, Bruno 2016. I viaggi della memoria nell'esperienza italiana, in Recchia Luciani F. R, Vercelli C. (a cura di), *Pop shoah? Immaginari del genocidio ebraico*. Genova, Il melangolo, 102-112.
- Mąka-Malatyńska, Katarzyna 2015. "Opowiedzieć niewidzialne. Próba analizy filmu 'Ida' Pawła Pawlikowskiego", «Narracje o Zagładzie», 1, 225-246.
- Merenghetti, Paolo 2014. "Ida e il passato della Polonia". «Corriere tv» (13/03/2014). <https://video.corriere.it/ida-passato-polonia/a0f0d54c-a85f-11e3-97ba-b84d3d5b7e07>
- Metzger, Scott Alan 2007. "Pedagogy and the historical feature film: Toward historical literacy", «Film & History: An interdisciplinary journal of film and television studies», 37.2, 67-75.
- Migliore, Tiziana 2016a. *Rimediazioni. Immagini Interattive, I*. Aprilia. Aracne editrice.
- Migliore, Tiziana 2016b. *Rimediazioni. Immagini Interattive, II*. Aprilia. Aracne editrice.
- Neubauer, John 2003, "What's in a Name? Mitteleuropa, Central Europe, Eastern Europe, East-Central Europe", «Kakanien Revisited», n. 7, 1-11.
- Nichols, Bradley J. 2019. "Nazi Germanization policy in occupied Europe: An overview", in Scheck R, Théofilakis F, Torrie J. (eds.), *German-occupied Europe in the Second World War*. London, Routledge, 213-226.
- Noto, Eleonora 2021. "Ida – la recensione del film di Pawlikowski vincitore dell'Oscar". «MovieMag.it». 01/09/2021. <https://www.moviemag.it/ida-la-recensione-del-film/> (ultimo accesso: 12/04/2022).

- Ochman, Ewa 2006. "The search for legitimacy in post-martial law Poland: The case of Claude Lanzmann's Shoah", «Cold War History», 6.4, 501-526.
- Okey, Robin 1992. "Central Europe / Eastern Europe: Behind the Definitions", «Past & Present», No. 137, 102-133.
- Osadnik, Waclaw M. 2020. "Counterinterpretation in film criticism: The case of 'Ida' by Pawel Pawlikowski", «Quart», 58.4, 132-139.
- Ottone, Giovanni 2020. "Ida". «Mymovies.it». <https://www.mymovies.it/film/2013/ida2/>.
- Padevět, Jiří 2015. *Krvavé finále. Jaro 1945 v českých zemích*. Praha. Akademia.
- Pakier Malgorzata, Wawrzyniak Joanna 2015. "Memory and change in Eastern Europe: How Special?", in Pakier M., Wawrzyniak J. (eds.), *Memory and change in Europe. Eastern Perspectives*. New York- Oxford, Berghan Books, 1-20.
- Pisanty, Valentina 2012. *Abuso di memoria. Negare, banalizzare, sacralizzare la Shoah*. Milano, Bruno Mondadori.
- Pollack, Martin 2016. *Paesaggi contaminati. Per una nuova mappa della memoria in Europa*. Traduzione di Melissa Maggioni. Rovereto, Keller.
- Polniak, Łukasz 2017. "Obraz komunistycznej partyzantki Gwardii i Armii Ludowej w propagandzie filmowej PRL (1960–1989)", «Społeczeństwo i Ekonomia», 07, 118-140.
- Pomponio, Daria 2014. "Ida di Pawel Pawlikowski", «Quinlan. Rivista di critica cinematografica». <https://quinlan.it/2014/03/12/ida/> (ultimo accesso: 12/04/2022).
- Poole, Ross 2010. "Misremembering the Holocaust: universal symbol, nationalist icon or moral kitsch?", in Gutman Y., Brown A.D, Sodaro A. (eds.), *Memory and the future: transnational politics, ethics and society*. London, v Palgrave Macmillan, 31-49.
- Probst, Lothar 2003. "Founding Myths in Europe and the Role of the Holocaust", «New German Critique», 90, 45-58.
- Reifová, Irena 2018. "The pleasure of continuity: Re-reading post-socialist nostalgia", «International Journal of Cultural Studies», 21.6, 587-602.
- Rosenfeld, Gavriel D. 1999. "The politics of uniqueness: reflections on the recent polemical turn in Holocaust and genocide scholarship" , «*Holocaust and Genocide Studies*», 13.1, 28-61.
- Rosinski, Grzegorz 2005. "Postface" in Gawronkiewicz K., Rosenberg K., *Achtung Zelig!*. Tournai, Casterman.

- Rowley, Christina 2010. *Popular Culture and the Politics of the Visual. Gender matters in global politics*. London, Routledge.
- Samuel, Raphael 1994. *Theater of Memory*. London, Verso.
- Schein, Richard H. 1997. "The Place of Landscape: A Conceptual Framework for Interpreting an American Scene", «Annals of the Association of American Geographers», vol. 87, n. 4, 660-680
- Schnapková Andrea, Hudec Zdeněk a kol. 2017. *Daleká cesta. Kritické a analytické studie*. Praha, Casablanca.
- Schöpflin, György 2012. "Central Europe: Kundera, incompleteness, and lack of agency", in Donskis L. (ed.), *Yet Another Europe after 1984. Rethinking Milan Kundera and the Idea of Central Europe*. Leida, Brill, 17-30.
- Schöpflin, György 2005. "Central Europe: Defining a thought-style", «Central European Political Science Review», 6.21/22, 19-32.
- Sims, David 2015. "Ida's Bittersweet Success: An Interview With Pawel Pawlikowski", «The Atlantic», 28.05.2015. <https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2015/02/pawel-pawlikowski-on-the-personal-and-the-historical-in-ida/385568/> (ultimo accesso: 12/04/2022).
- Skaff, Sheila 2018. *Studying Ida*. Liverpool, Liverpool University Press.
- Sladovniková, Šarka 2018. *The holocaust in Czechoslovak and Czech feature films*. Stuttgart, ibidem-Verlag.
- Stanczyk, Ewa 2018b. *Comic Books, Graphic Novels and the Holocaust: Beyond Maus*. London, Routledge.
- Storey, John 2009. *Cultural theory and popular culture: An introduction*. London, Routledge.
- Szabó, Miloslav 2022. "Hitler's Priests in Slovakia? On the Convergence of Catholicism and Fascism in Nazi "New Europe"", «Soudobé dějiny/CJCH», 29.3, 691-723.
- Tieanu, Alexandra 2013. "From alterity to identity: A central European view of Europe at the end of the twentieth century", «Journal of the LUCAS Graduate Conference», 1, 20-31.
- Todorova, Maria 2009. *Imagining the Balkans*, Oxford, Oxford University Press.
- Tonini, Carla 2003. "L'antifascismo nella costruzione della Polonia comunista", «Italia contemporanea», n. 230, 41-48.
- Toth, Mano 2019. "Challenging the Notion of the East-West Memory Divide", «JCMS: Journal of Common Market Studies», 57.5, 1031-1050.

- Traverso, Enzo 2006. *Il passato, istruzioni per l'uso*. Verona, Ombre corte.
- Traverso, Enzo 2009. "L'Europe et ses mémoires. Trois perspectives croisées", «Raisons politiques», 36 (4), 151-167.
- Ussia Andrea 2014. "Ida di Pawel Pawlikowski: la recensione". «Per un pugno di film». 10/03/2014. <https://perunpugnodifilm.wordpress.com/2014/03/10/ida/>.
- Vaccarino, Giorgio 1984. "Lineamenti della Resistenza in Europa", in Colombo A. (a cura di), *La Resistenza e l'Europa. Atti del Convegno di studi storici*, Milano, Mondadori, 37-85.
- Van Der Poel, Stefan 2019. "Memory crisis: The Shoah within a collective European memory", «Journal of European Studies», n. 3-4, 267-281
- Walters, E. Garrison 1984. *The Other Europe: Eastern Europe to 1945*. Syracuse, Syracuse University Press.
- Wingfield, Nancy M. 2000. "The Politics of Memory: Constructing National Identity in the Czech Lands, 1945 to 1948", «East European Politics and Societies», 14.02, 246-267.
- Zito, Claudio 2014. "Ida di Pawel Pawlikowski". «Ondacinema.it». 13/03/2014. https://www.ondacinema.it/film/recensione/ida_pawlikowski.html (ultimo accesso: 12/04/2022).
- Zombory, Máté 2020. "The anti-communist moment: Competitive victimhood in European politics", «Revue d'études comparatives Est-Ouest», 2-3, 21-54.

Vite agli angoli: sopravvivere al ricordo della Shoah. Il punto di vista delle seconde generazioni nei romanzi di due scrittrici israeliane contemporanee

Olga Dalia Padoa

traduttrice letteraria dall'ebraico all'italiano

I due libri di cui parleremo, *L'estate di Aniba* di Gila Almagor e *Vite agli angoli* di Esty G. Hayim, pur essendo stati pubblicati a distanza di quasi quarant'anni l'uno dall'altro, hanno molte affinità: prima fra tutte il fatto che entrambe le autrici appartengono alla 'seconda generazione' di sopravvissuti alla Shoah. Per entrambe la scrittura ha avuto un ruolo fondamentale, oserei dire salvifico: nel loro racconto si percepisce l'attraversamento di una zona buia, abitata da mostri e fantasmi del passato, nel tentativo di portarli alla luce e liberarsi, almeno in parte, della pesante eredità del trauma.

Entrambe le autrici sono anche attrici: Hayim ha lavorato presso il teatro Cameri di Tel Aviv per poi trovare la sua autentica vocazione nella scrittura; Almagor è una vera e propria icona del cinema israeliano, ed è diventata scrittrice quasi suo malgrado. Nei due romanzi vengano utilizzati strumenti che riguardano le arti sceniche: l'intreccio tra vita reale e finzione, il travestimento, l'espone la propria vulnerabilità. In entrambi è presente anche una forte componente autobiografica e il riferimento a un eroe o un'eroina in cui la protagonista cerca aiuto, traendone la forza per uscire dalle tenebre del trauma familiare e collettivo.

Gila Alexandrowitz (Almagor è il suo nome d'arte e significa 'niente paura') è nata nel 1939 a Tel Aviv. Sua madre proveniva dalla cittadina polacca di Chrzanów, a metà strada tra Cracovia e Auschwitz, i cui ebrei «furono scacciati via come mucche, a piedi, dalle case ai forni crematori, senza passare dai campi di concentramento» (Almagor 15.08.2021). La madre riuscì a fuggire in Palestina insieme a un fratello, ma il senso di colpa per essersi salvata lasciandosi dietro il resto della famiglia le causò per tutta la vita un grave disagio psichico. Sposò un ebreo tedesco che morì quattro mesi prima della nascita di Gila; per anni mantenne uno strano riserbo sulla sua identità, tanto che la giovane arrivò a pensare che suo padre fosse un nazista. Poiché la madre non era in grado di occuparsi di lei, all'età di cinque anni Gila fu messa in collegio. Quando ne ebbe

dieci sua mamma la prelevò inaspettatamente, portandola nel villaggio rurale in cui abitava; fu quella un'estate che lasciò un'impronta indelebile in Almagor, una ferita ma anche una consapevolezza che anni dopo decise di raccogliere nel suo libro.

Esty Goldstein Hayim (Hayim significa 'vita') nasce a Haifa nel 1963 da una famiglia ungherese scampata ai lager: la madre vi fu imprigionata all'età di due anni e questa tragica esperienza la segnò, portandola all'infermità mentale. Racconta Esty: «Ho scoperto che questa storia familiare riposava dentro di me come polvere radioattiva, accumulatasi nel corso degli anni. [...] In noi c'è una grande frustrazione, perché pur non avendo vissuto quelle cose, è come se avessimo ereditato il passato dei nostri genitori, ed è una ferita che si tramanda di generazione in generazione» (Hayim 17.10.2017). Dopo aver scritto quattro libri che attraversano questo tema in maniera indiretta, Hayim ha visto scaturire *Vite agli angoli* dal ricordo di se stessa bambina, travestita da regina Ester per *Purim*, il carnevale ebraico. Ne è nato un racconto in cui la storia familiare viene evocata attraverso un gioco di specchi tra realtà e immaginazione, nel tentativo di raccontarne l'intimità, il rivestimento più interno.

2. La letteratura israeliana della Shoah: tra silenzio e riconoscimento del trauma collettivo.

La possibilità di raccontare l'esperienza della Shoah attraverso l'arte e la fiction è stata dibattuta fin dagli immediati postumi di questa devastante esperienza, a partire dalla famosa affermazione di Adorno secondo cui «scrivere poesia dopo Auschwitz è un atto di barbarie» (1965, 330). Nell'ambito israeliano la questione si è posta in maniera un po' diversa, data la rilevanza che aveva nella vita e nella società del giovane stato. Se da una parte, molti sopravvissuti ai campi di sterminio erano approdati al nascente stato d'Israele, costituendo con la loro stessa presenza una memoria viva e presente, dall'altro lato la narrazione pubblica di quegli eventi ha costituito per molto tempo un tabù, non solo per la sua complessità ma perché era, in un certo senso, socialmente inaccettabile. Questa situazione va inquadrata in un momento storico in cui Israele, ancora agli albori, vedeva minacciata la propria esistenza dal punto di vista militare ed era alle prese con varie altre emergenze, tra cui quella demografica (Jewish Virtual Library 2021, Andreatta 2000, 65-66). Da

parte dell'*establishment* sionista c'era il tentativo di creare una forte identità nazionale per proiettarsi a tutta forza nel futuro: plasmare un nuovo tipo di identità per il popolo ebraico, emancipandolo dalla posizione subalterna che nella Diaspora lo aveva visto vittima di persecuzioni e massacri (Herzl 1896). La Shoah era vista come la dimostrazione più estrema della necessità del popolo ebraico di costruirsi un proprio stato, dove finalmente poter condurre un'esistenza 'normale'.

La spinta a lasciarsi alle spalle il destino di vittime arrivava però fino al punto da operare una forma di rimozione del recente passato, mettendo in un certo senso 'agli angoli' coloro che avevano sofferto le atrocità della Seconda guerra mondiale: i sopravvissuti erano glorificati nei casi in cui avevano dimostrato una resistenza eroica (come durante la rivolta del ghetto di Varsavia) mentre il luogo comune secondo cui la maggioranza si fosse fatta condurre alla morte passivamente, come 'pecore al macello'¹ era tanto diffuso da apparire perfino nei discorsi ufficiali di commemorazione (Arad 2003, 8).

Un altro fattore determinante era la vicinanza a quegli eventi, la difficoltà da parte dei testimoni di narrarli ancor prima che scriverne. In questo senso, il tabù risiedeva nell'incomunicabilità di un'esperienza così tremenda e assurda, le cui 'zone grigie' sarebbero state difficilmente comprensibili a chi non le aveva vissute in prima persona. Questo contribuì a fare sì che per i primi quarant'anni dalla fondazione dello Stato d'Israele poche fossero le opere letterarie pubblicate su questo tema. Ci furono altresì alcune voci isolate che fin dall'inizio tentarono di affrontarlo: fra tutte spicca quella di Aharon Appelfeld, che improntò tutta la sua produzione letteraria sulla memoria personale della Shoah. Di lui vale la pena ricordare *Il ragazzo che voleva dormire* (2010), in cui si racconta lo stato d'animo di chi, all'epoca, sentiva di dover narcotizzare le proprie memorie per poterne sopportare il peso: «Il mondo interiore veniva soppresso, come se non esistesse; si contraeva sempre più in un sonno profondo... Chiunque fosse sopravvissuto e venuto qui [in Israele] aveva portato con sé quel silenzio» (Appelfeld 1995).

Un'altra voce originale è quella di Yoram Kaniuk, che nel suo *Adamo risorto* affronta in modo allucinato e grottesco, sebbene tragicamente

¹ Infelice citazione del Salmo 44:23: «Frattanto, a motivo tuo veniamo uccisi ogni giorno e siamo considerati come pecore da macello!» (Salmi di Davide 2005).

plausibile,² il tema della follia facendo riferimento ai racconti dei superstiti:

Non avevo vissuto l'esperienza dei campi, ma nel '48 ero stato spedito a recuperare con una nave, in giro per il Mediterraneo, dei sopravvissuti ai forni crematori. Il che mi aveva consentito di conoscere direttamente la loro esperienza: un'occasione che poi non si sarebbe più ripetuta. [...] In quegli anni, più di un terzo della popolazione era composta da sopravvissuti e figli di sopravvissuti. L'intero Israele, allora, era un gigantesco ospedale psichiatrico. (in Marcoaldi 1996)

Bisognò attendere fino al processo Eichmann, nel 1961, perché nella società israeliana iniziasse una vera e propria elaborazione del trauma collettivo della Shoah. Il processo durò otto mesi ed ebbe una copertura mediatica senza precedenti: vi furono ascoltati 108 testimoni tra sopravvissuti ai lager, esperti e storici, e furono scandagliati oltre 1600 documenti (Brunelli 11.04.2021). Assunse così un forte significato politico, portando il tema della Shoah su un piano nazionale: «For the first time under the auspices of the state, the Shoah was revealed as a tragedy of individuals rather than as a collective lesson in support of Zionist ideology»³ (Arad 2003, 12). Se da una parte questo non liberò il tema della memoria dal gravame della retorica, lo fece però entrare a pieno titolo nel discorso pubblico. Le nuove generazioni poterono avvicinarvisi, oltre la cappa di segretezza e di vergogna che purtroppo, spesso avvolgeva le storie sentite in famiglia: nel 1963 fu ad esempio aumentato fino a sei ore lo studio della Shoah a scuola (Arad 2003, 13).

² Un articolo recentemente apparso sul giornale israeliano «Haaretz» racconta della raccolta di documentazione sulla storia di un bambino di nome Otto che, come il protagonista del romanzo di Kaniuk, era stato costretto da un ufficiale nazista ad assumere il comportamento di un cane. Dopo la guerra il bambino venne accolto nella casa-orfanotrofio in Francia dall'educatrice e psicologa polacca Lena Kichler-Zilberman, che ne raccolse la testimonianza nel libro *My Hundred Children* (Kuchler-Silberman 1963) (Aderet 08.04.2021).

³ «Per la prima volta sotto gli auspici dello stato, la Shoah veniva rivelata come una tragedia individuale anziché una lezione collettiva in sostegno dell'ideologia sionista» (trad. mia).

Questa apertura diede i suoi frutti negli anni a venire, portando a una vera e propria fioritura in quella che ormai viene definita la 'letteratura di seconda generazione'. Ma non rese certo più semplice il compito degli scrittori, stretti fra l'impellente esigenza di portare alla luce una storia che li riguardava da vicino e la consapevolezza di non essere testimoni diretti degli eventi in essa narrati. Un'opera che affrontò questo dilemma con doloroso senso dell'umorismo è *Vedi alla voce amore* di David Grossman. Il romanzo è la storia di Shlomo, un bambino che vive in Israele negli anni '50 e annota nel suo 'quaderno di spionaggio' gli indizi ricevuti dalla propria famiglia riguardo a eventi misteriosi di cui gli adulti intorno a lui parlano, ma che nessuno gli spiega. Il racconto si incentra proprio sull'impossibilità di comprendere e dare voce a questo vissuto, se non attraverso magici voli di fantasia nel tempo e nello spazio (come l'incredibile fuga dello scrittore Bruno Schultz dai suoi aguzzini, unendosi a un branco di salmoni con cui intraprende un lungo viaggio fino ai mari del Nord). L'intento di Grossman è quello di aprire un varco nella barriera creatasi tra il mondo dei sopravvissuti e quello dei loro discendenti, pur nella paradossale consapevolezza di questa impossibilità (Morahg 1999, 8-10). Come sostiene il critico letterario Tzvetan Todorov, «The fantastic permits us to cross certain frontiers that are inaccessible so long as we have no recourse to it»⁴ (1975, 158-159, cit. in Morahg 1999, 3). L'uso di una dimensione 'magica' fornisce sia allo scrittore che al lettore un margine di sicurezza emotiva, permettendo di affacciarsi sul baratro dell'orrore senza venirne paralizzati.

A partire dagli anni '80 si sono moltiplicati gli autori che hanno affrontato questo tema con voci e stili diversificati, portando a una vera e propria fioritura della letteratura israeliana sulla Shoah. Per citare solo alcuni nomi: Leah Eini, Lizzy Doron, Amir Gutfreund, Shulamit Haraven, Savyon Liebrecht, Nava Semel, Yuval Yerach.

3. Il punto di vista della bambina – *Vite agli angoli*

Come in *Vedi alla voce amore* di David Grossman, in entrambi i testi delle nostre autrici la protagonista è una bambina che non può fare affidamento sugli adulti intorno a sé, perché sono loro stessi tuttora

⁴ «Il fantastico ci permette di attraversare certe frontiere che rimangono inaccessibili finché non vi facciamo ricorso» (trad. mia).

immersi nel trauma della guerra. In *Vite agli angoli*, Dvori vive a Haifa negli anni '60 in una famiglia disfunzionale: la madre è in preda a disturbi mentali che la costringono a letto, la nonna si occupa ossessivamente della cucina, il nonno è mentalmente fermo alla prima guerra mondiale. Dvori si sveglia spesso la notte sentendo i lamenti nel sonno dei suoi familiari, cui fanno eco gli sciacalli che ululano nello uadi risvegliando in lei la paura dei mostri del nazismo. È allora che, rifugiata in una nicchia del salotto con la sua bambolina Bubucci, invoca la figura quasi epica di Ester-*néni*: la zia Ester, sorella minore della nonna e rimasta a vivere in Ungheria, la cui bellezza e il sorriso radioso emanano forza protettrice da una foto. Inaspettatamente, una notte Ester fa la sua comparsa in carne e ossa:

Due colpi alla porta di casa. Nocche sconosciute battono sulla tavola di legno pitturata di vernice bianca a olio. [...] Un altro colpo. Chi è? Vattene, nazista pazzo ubriaco, fila via di qui. [...]

Lo spioncino è davanti a me, la sua pupilla nera mi fissa. Vi sbircio. Nell'androne delle scale debolmente illuminato dalla luce della strada, c'è una sagoma. Un grido mi soffoca in gola. Sbircio di nuovo. [...] È una donna. Ha i capelli chiari. Indossa un vestito nero dall'ampia scollatura e una giacchetta corta. Non riesco a scorgere una borsa o una valigia, ma forse le ha posate a terra, fuori dal campo visivo dell'occhio ciclopico sulla porta. Il suo volto è di fronte al mio. La conosco. La conosco! È la donna della foto sul comodino di nonna. È... allora urlo. Si accende un abat-jour e poi una luce più grande, e corrono verso l'atrio papà, nonna e mio fratello, in pigiama e camicia da notte, con i capelli per aria e gli occhi rovesciati. Dopo di loro arriva anche mamma, lentamente, a passi cauti, e nonno con i mutandoni penzolanti e gli occhi cisposi, borbottando, cos'è successo? Papà si regge il bordo dei pantaloni del pigiama il cui elastico allentato minaccia di farli cadere esponendo i suoi organi segreti. Mi chiede cosa faccio sulla sedia vicino alla porta, e nonna domanda che succede. Mamma ripete come un'eco, che succede. Mio fratello esclama, stupida, perché svegli tutti con le tue grida!

Trascino indietro la sedia e dichiaro: nonna, Ester-néni è qui. (Hayim 2017, 115-119)

Come una fata, Ester-néni dissolve l'atmosfera cupa che pervade la casa di Dvori e ne ribalta le sorti, portando una grande ventata di vitalità, musica e allegria. Ma sulla sua figura così affascinante e solare incombe una lunga ombra. Nel corso del romanzo scopriremo che durante la guerra ha usato il proprio fascino per collaborare con i nazisti, ricevendo in cambio un trattamento privilegiato. In questo modo è riuscita a salvare sé stessa e molte altre persone altrimenti destinate ai campi di sterminio, ma non la sua famiglia. I dettagli di questo passato resteranno offuscati fino alla fine del romanzo, per poi venire svelati in uno scritto successivo di Hayim, la novella *Sid* (2020). In essa Ester farà un viaggio di ritorno a Budapest nel tentativo di riscattare qualcosa – anzi qualcuno – che le era stato tolto subito dopo la guerra: il figlio disabile avuto con un ufficiale tedesco, di cui era diventata l'amante per godere dei suoi favori.

4. Ester-néni e la Meghillà di Ester

La voce narrante di *Vite agli angoli* è quella di Dvori ormai cresciuta, divenuta una donna solitaria, depressa e alcolizzata, con un impiego instabile e il rimpianto di non aver finito la sua tesi di laurea sulla vicenda biblica della regina Ester. Questa è raccolta nella *Meghillà*, un libro appartenente agli agiografi, dove si narra di un episodio avvenuto tra il V e il IV secolo a.C. nell'impero persiano, in cui viveva gran parte del popolo d'Israele in seguito alla conquista dei babilonesi. Nel racconto, il re Assuero emana un editto per cercare una nuova moglie in seguito al ripudio della regina Vashti, colpevole di avergli disobbedito; fra tutte le ragazze sceglie Hadassah, un'ebrea orfana affidata allo zio Mardocheo. Una volta entrata nell'harem del re, a Hadassah viene conferito il nome Ester⁵ che in ebraico deriva da *seter*, 'segreto'. Ester infatti non rivela al re la propria appartenenza etnico-religiosa, finché un giorno viene a saper che il ministro Amàn ha emanato un ordine per sterminare gli ebrei di Persia. Esortata dallo zio Mardocheo a usare la propria posizione

⁵ Un'altra possibile derivazione del nome Ester è da Ishtar, la dea babilonese dell'amore (Reichel 2014).

privilegiata per intercedere in favore del popolo ebraico, inizialmente Ester vacilla, perché sa che questo potrebbe costarle la vita. Infine si decide: con grande abilità e arguzia riesce a convincere il re a sfogliare i suoi annali, leggendo i quali egli scopre che Amàn ha ordito un complotto nei suoi confronti. Ester riesce così a smascherare Amàn che verrà impiccato, e a salvare il suo popolo (Reichel 2014).

Dvori paragona questa vicenda agli eventi della Seconda guerra mondiale:

Nella mia tesi incompiuta sulla regina Ester facevo riferimento, tra le altre cose, alla citazione dalla Meghillà: «...ed Ester scriverà...». Ester è l'unica donna della Bibbia cui viene attribuita la scrittura. [...] C'è chi sostiene, scrivevo nella tesi, che Ester abbia composto l'intera Meghillà da sola. E forse, aggiungevo, tutta la storia non è che un'invenzione della sua fantasia di scrittrice, forse lei se ne stava ancora rintanata in una stanza nella casa dello zio, sbirciando la strada attraverso una stretta finestrella [...] Sapeva che un'orda impazzita avrebbe potuto nuovamente irrompere dalla porta di casa facendo strage degli abitanti [...] Come arrestare la paura? Ma poi, una notte, a un tratto si era alzata e aveva scritto la storia del salvataggio, dall'inizio alla fine. Per un breve tempo, quello della scrittura, gli ebrei di Susa si erano effettivamente messi in salvo, ed Ester insieme a loro; soprattutto, Ester aveva salvato se stessa. (Hayim 2017, 114-115)

Anche Ester-néni scrive incessantemente una storia segreta, ticchettando fino a notte fonda sulla sua Olivetti. Regalerà una macchina da scrivere a Dvori per il suo dodicesimo compleanno (quando secondo la tradizione ebraica, le ragazze raggiungono la maggiore età) iniziandola a questa pratica:

Lei mi disse, non si può scrivere senza mettersi in pericolo. Le domandai, che pericolo c'è nella scrittura? È divertente. Devi sentirti come se dietro di te ci fosse un animale feroce, mi spiegò, che minaccia di ucciderti. Le chiesi se lei scriveva così, con un animale selvaggio che la minacciava. Rispose

che ormai le bestie feroci non le facevano più paura. Le conosceva da vicino. (Hayim 2017, 394-395)

In *Vite agli angoli* c'è una triangolazione tra la scrittrice Esty Hayim che inventa il personaggio di Ester-néni, che a sua volta interpreta il ruolo della regina Ester – illuminando come un faro l'esistenza di Dvori e indicandole la via di una possibile, per quanto effimera, salvezza: quella della scrittura, appunto. Alla fine del romanzo Dvori decide di seguire alla lettera il consiglio di Ester-néni: adotta uno sciacallo, animale che incarna tutte le sue paure d'infanzia. Sarà un modo per affrontare vis-à-vis i suoi fantasmi e liberarsi (almeno in parte) di un carico che troppo a lungo ha tenuto la sua esistenza ferma, nascosta nel passato:

La vita domestica che mi circondava, mamma, papà, mio fratello, nonno, nonna, le *tante* ed Ester-néni, il quartiere, l'alimentari, la scuola, la Shoah, lo stato, la guerra, i notiziari di papà, era tutto reale e dolorosamente tangibile. Ma allo stesso tempo ero convinta che non fosse vero. Non era altro che un travestimento, come il mio rattoppato vestito da regina Ester. Ero convinta che da qualche parte, in profondità, sotto alle mattonelle di casa, nel campo vicino alla sinagoga, nella caverna, si nascondesse la vita vera, quella che valeva la pena di essere vissuta, quella che ci meritavamo. Nel frattempo vivevamo una vita temporanea, un surrogato. (Hayim 2017, 239-240)

La radice di Meghillà, è *galal*, 'rotolo', ed è vicina alla parola *gilà*, 'scoprire'. Secondo questa interpretazione, la Meghillà di Ester corrisponde alla 'rivelazione del segreto' (Reichel 2014). Anche Gila Almagor ha rivelato una parte segreta di sé, nel libro che andiamo a esplorare.

5. Il cerchio magico di Aviha

Nella sua brevità e semplicità, *L'estate di Aviha* (1985) costituisce un classico della letteratura israeliana, letto nelle scuole ed entrato nella

cultura popolare;⁶ è stato inoltre pubblicato in tutto il mondo, tradotto in ben 20 lingue.

Il racconto è ambientato nell'Israele rurale degli anni '50. Si apre in inverno con l'esibizione di Aviha in uno spettacolo, e l'arrivo della madre, Henia, in visita.

Quell'anno, in quell'istituto, la mamma venne a trovarmi una volta sola. Ricordo che quella fu l'unica volta perché era la festa di Hannukà e io ero il re Antioco, e la mamma arrivò come aveva promesso e portò dei dolci in una scatola da scarpe vuota. [...]

Ricordo che la mamma rise, fu a metà dello spettacolo quando mi cadde la corona dalla testa e io gridai a Uzi il ciccione, che era il mio servo: «La corona!» e dissi delle parole che non avevo imparato a memoria, ma avevo inventato lì, al momento. Il pubblico scoppiò a ridere, e anche la mamma rise. Non sorrise, rise proprio, come se fosse stata sana e non avesse avuto 'i suoi problemi'. [...]

Finita la festa, la mamma accettò un passaggio in macchina dal papà di un bambino di un'altra classe e partì.

Poi, si ammalò di nuovo.

Capii che si era ammalata perché non veniva a trovarmi e non mi scriveva. (Almagor 2021, 11-12)

Aviha non rivede la madre fino all'estate quando fa la sua comparsa a sorpresa, per assistere alla recita di fine anno. Ma questa volta Henia non riderà affatto: Aviha deve infatti interpretare il ruolo di un vagabondo, i cui abiti sguaiati rievocano nella madre brutti ricordi di guerra.

Appena toccai i vestiti sentii che non ce l'avrei fatta! Non era così che volevo mi vedesse la mamma. Persino quelli

⁶ Attraverso il film *Ha-kayitz shel Aviya* del regista Eli Cohen (1988), in cui la stessa Almagor interpretata la madre di Aviha. I riferimenti al libro e al film sono entrati in alcune espressioni del linguaggio comune, come ad esempio 'compleanno di Aviha' per riferirsi a una festa a cui non arriva nessun invitato (Wikipedia 2021).

che avevano dei piccoli ruoli erano vestiti meglio, e io sarei salita a cantare vestita di stracci?

[...] non riuscivo a cantare. le lacrime cominciarono a bagnarmi la faccia, e quanto più provavo a vincermi e a nascondere il pianto, tanto più il pubblico rideva e Fuah, innervosita, al lato del palco, mi chiamava e agitava le mani: «Canta, mi senti? Canta!». e io, in mezzo al palcoscenico, li facevo scoppiare dal ridere come se fossi stata un pagliaccio. Ancora prima che finissi vidi la mamma che balzava via dal suo posto slanciandosi verso l'uscita. La poveretta non poteva sopportare il riso del pubblico e la vergogna, la vergogna che avevo provocato. (Almagor 2021, 20-21)

In effetti la reazione della mamma di Aviha è molto dura. Le cose vanno di male in peggio quando scopre che la bambina ha i pidocchi: in preda a una crisi di nervi, decide di portarla via dal collegio. «Mi ordinò di togliermi quegli stracci di dosso e di andare con lei. Non capivo bene cosa avesse in mente, perché per tutto il tempo borbottava parole in polacco. Tutto quello che riuscì a capire era “Mia figlia con i pidocchi!! Cos'è questo, un campo di concentramento?”» (Almagor 2021, 22)

Aviha passerà l'intera estate con la madre, e questa rara occasione, che per qualsiasi altra bambina avrebbe rappresentato la normalità, diventa per lei una prova di sopravvivenza. Non appena raggiunto l'insediamento agricolo in cui vive, Henia le taglia i capelli a zero e le cosparge la testa di petrolio, per eliminare i pidocchi. Da lì a poco Aviha si renderà conto che questa è la ciliegina sulla torta per stigmatizzarla di fronte ai bambini del villaggio: non solo è la nuova arrivata, l'*outsider*, ha i capelli tagliati corti come i prigionieri dei lager, ed è perdipiù figlia della 'pazza', detta anche 'partizunke'.

Così, in yiddish, e per di più storpiato, chiamavano la mamma in quartiere, perché aveva un numero sul braccio [...].

La mamma quasi non parlava di ciò. Ma io l'avevo saputo da zia Alice. Una volta che dormii da lei mi raccontò cose sulla mamma che io non sapevo. Mi raccontò come la mamma, che era bellissima, riuscì a ingannare i soldati tedeschi. «Semplicemente li mandò in confusione con la sua

bellezza», disse Alice [...] La stessa notte Alice mi raccontò che, qualche tempo dopo, la mamma fu catturata con un gruppo di partigiani e mandata in un campo di concentramento, e là le fu impresso il numero sul braccio. «La torturarono, i tedeschi. Ancor oggi non capisco come sia riuscita a sopravvivere a tutto ciò che ha passato» e mentre diceva queste cose Alice lottava con le lacrime.

Ma in quartiere la chiamavano Partizunke.

In quell'appellativo, Partizunke, c'era un tono di disprezzo [...]. Si diceva che tutti i problemi della mamma dipendessero dalla guerra e dai tedeschi e che per questo era andata fuori di sé. (Almagor 2021, 44-45)

In tutta Europa, le donne che decisero di seguire la strada della Resistenza furono spesso guardate con sospetto, dato che conducevano uno stile di vita diverso da quello che tradizionalmente si addiceva loro all'epoca. Come per la regina Ester ed Ester-néni, così per Henia il confine tra l'essere vittima o eroina, patriota o traditrice, santa o prostituta si sposta a seconda di quale sia lo sguardo che la esamina.

C'è un altro elemento che fa sì che Aviha venga isolata dai suoi coetanei: il suo nome obsoleto, che molti scambiano per il molto più diffuso *Aviva* (che significa 'primavera').⁷ Aviha significa invece 'il padre di lei' e allude al fatto che un padre non ce l'ha. Come Dvori di *Vite agli angoli* ne conserva segretamente le foto e ogni tanto le estrae da sotto il materasso:

Quella notte, come in tante altre notti, parlai con lui. Parlai nella lingua con la quale mi rivolgevo solo a lui. Persino in presenza di estranei potevo parlare con lui. Era una sorta di lingua del cuore. Potevo parlargli senza muovere le labbra. Sapevo che lui era esistito da quando avevo trovato quelle fotografie, da quando avevo conosciuto il suo viso, i suoi occhi. Fino ad allora non avevo creduto che fosse esistito. (Almagor 2021, 38-39)

⁷ Almagor racconta di aver chiesto alla madre perché l'avesse chiamata 'Gila': lei aveva risposto che le ostetriche le avevano proposto in alternativa proprio 'Aviha', dato che il padre era morto, ma aveva rifiutato perché la rattristava troppo l'idea (Almagor 20.11.2020).

Come Dvori, Aviha sente il bisogno di una figura protettiva, che le dia forza e speranza; ma nella realtà è lei a dover «fare da madre a sua madre» (Almagor 20.11.2020). Per difendere la dignità di entrambe si batte contro tutto il villaggio, affrontando lo scherno e le angherie dei suoi coetanei. Uno di questi confronti causa una vera e propria *escalation*, in seguito alla quale Aviha ferisce una ragazza che viene portata in ospedale. Ancora una volta sembra che tutto vada per il peggio, e Aviha viene ostracizzata dagli abitanti. Ma fortunatamente la ragazza guarisce e pian piano l'atmosfera del villaggio si rasserena: sua madre le organizza perfino un'improbabile festa di compleanno in cui investe tutti i suoi sforzi, arrivando a costringere i passanti del villaggio a fare da invitati. Si avvicina la fine delle vacanze e Aviva dovrebbe tornare in collegio. «“Perché? Non vuoi stare con me?” chiese la mamma. “Stare con me” – non credevo alle mie orecchie. “Posso?” chiesi. “Puoi, puoi! Se sei riuscita a superare quest'estate puoi tutto! Non ti lascerò andar via. La tua casa è qui, con me”» (Almagor 2021, 98). Come nella celebre fiaba russa di Vassilissa e la Babayaga, sembra che tutte le prove a cui Aviva è stata sottoposta siano superate e che la nostra protagonista possa vivere felice e contenta. Ma ben presto si apre un'altra *matrioska* nel cerchio magico in cui Aviha e sua madre sono intrappolate, e che le porta inevitabilmente a ricadere negli effetti del trauma. In seguito a una discussione con una vicina, Henia ha un attacco psicotico e deve essere nuovamente ricoverata. Aviha è costretta a tornare in collegio, accompagnata dalla zia che cerca inutilmente di consolarla.

«Temporaneamente, solo finché la mamma guarisce».

Percorremmo a piedi il tratto dalla strada principale al portone dell'istituto.

Improvvisamente cominciò a piovere – la prima pioggia. Zia Alice alzò la valigia marrone sopra la testa, come riparo per la pioggia, e disse: «È un po' presto per piovere. È appena finita l'estate e già piove. Segno di un inverno rigido!!».

Quell'anno la mamma non venne a trovarmi, nemmeno una volta. (Almagor 2021, 110)

Almagor racconta che non avrebbe mai pensato di scrivere un libro. Era una donna realizzata e un'attrice di successo, ma intorno ai cinquant'anni attraversò una profonda crisi personale. Si accorse che stava per toccare il fondo, e che i suoi familiari – sua figlia in particolare – la trattavano con lo stesso riguardo che usava lei da bambina con la madre, per non farla agitare. Si stava materializzando la paura che l'aveva accompagnata per tutta la vita: di impazzire, come la madre appunto. Allora «presi un quaderno e cominciai a scrivere: volò via da me come se fosse sepolto qui: parole, parole... L'ho scritto in dieci giorni. È stata la prima volta in cui ho toccato la mia pelle» (Almagor 20.11.2020).

6. L'insostenibile saggezza del trauma

Da adolescente Almagor entrò nel villaggio giovanile di Hadassim, in cui ragazzini profughi e disagiati come lei vivevano insieme condividendo tutto. Lì riuscì a mettere le cose in prospettiva e a rivalutare ciò che di positivo la vita le aveva dato, sviluppando i propri talenti e raggiungendo nel giro di pochissimo tempo le luci della ribalta. «Immagina: quando ero già un'attrice affermata, nelle interviste mi domandavano: Da dove vieni? Io rispondevo: sono nata a Hadassim quando avevo quattordici anni» (Almagor 20.11.2020). Sappiamo quanto nelle arti dello spettacolo sia importante familiarizzare con il fallimento, come base da cui ripartire per rafforzarsi e corroborarsi. È possibile che lo stesso effetto abbia avuto per Gila Almagor l'estate disastrosa descritta nel suo libro, agendo come una forza propulsiva per lanciarsi nella vita con tutte le sue forze – proprio come incitava a fare lo spirito pionieristico del giovane stato d'Israele. In modo inverso, la crisi vissuta quarant'anni dopo la mise davanti al pesante fardello ereditato dalla Diaspora, costringendola ad abbandonare la sua corazza di *Almagor*, 'senza paura', per tornare a rivestire i panni della vagabonda Aviha e della sua madre folle.

Gabor Maté, medico canadese di origine ungherese e sopravvissuto all'Olocausto, ci invita a considerare il trauma come una forza invisibile che sta alla radice delle nostre ferite più profonde, ma che al tempo stesso non costituisce la nostra più intima essenza: «Trauma is not what happens to you, it's what happens inside you as a result of what happened

to you».⁸ Smettere di identificarsi con l'evento traumatico, portarlo 'fuori da sé' attraverso il racconto o altre forme espressive può avviare un processo di guarigione; ma soprattutto, illuminando le storie sommerse dal dolore e dall'oblio può insegnarci qualcosa sull'umanità.

Nelle parole della disillusa voce narrante di Dvori:

Non scrivo per il prossimo, [...] o forse invece sì, nel segreto del mio cuore. Forse in un punto nascosto situato chissà dove nello spazio dell'anima, vorrei che qualcuno leggesse e conoscesse le vite che si sono svolte qui. Non quelle grandi, importanti, che vengono studiate comunque, bensì le schive vite all'angolo di chi sopravvive alle giornate, senza lussi e senza gloria. La scrittura non cambierà di certo queste vite, non ci renderà meno poveri né più sani o più forti, ma se qualcuno leggendo sentirà di conoscere quegli estranei cui non aveva mai rivolto lo sguardo, nemmeno per un attimo, forse queste persone grigie verranno irradiate dalla luce di un effimero riflettore e diventeranno per un attimo, 'eroi'. (Hayim 2017, 8)

⁸ «Trauma is the invisible force that shapes our lives. It shapes the way we live, the way we love and the way we make sense of the world. It is the root of our deepest wounds. [...] It pains you and now you're acting out of pain. It induces fear and now you're acting out of fear. Trauma is not what happens to you, it's what happens inside you as a result of what happened to you» (Maté 2021). «Il trauma è la forza invisibile che modella le nostre vite. Forgia il modo in cui viviamo, quello in cui amiamo e quello in cui interpretiamo il mondo. È alla radice delle nostre ferite più profonde. [...] Causa dolore e per questo vieni mosso dal dolore; induce paura e per questo vieni mosso dalla paura. Il trauma non è la cosa in sé che ci succede, bensì ciò che esiste dentro di noi in conseguenza di ciò che ci è successo» (trad. mia).

Bibliografia

Testi fonte:

- Almagor, Gila 2021. *L'estate di Aviba. Una bambina dal nome strano*. Trad. di Paola M. Rubini. Torino. Acquario (traduzione di *Ha-qaitz shel Aviba*. Am oved, 1985).
- Appelfeld, Aharon 2012. *Il ragazzino che voleva dormire*. Trad. di Elena Loewenthal. Milano. Guanda (traduzione di *Ha-Isb She-Lo Pasak Lisbon*. Zmora-Bitan, 2010).
- Grossman, David 1988. *Vedi alla voce amore*. Trad. di Gaio Sciloni. Milano. Mondadori (traduzione di *Ayen erech: abava*. Hakibbutz Hameuchad/Siman Kriah. 1986).
- Hayim, Esty 2017. *Vite agli angoli*. Trad. di Olga Dalia Padoa. Viterbo. Stampa Alternativa (traduzione di *Anashei pinot*. Zmora-Bitan. 2013).
- Hayim, Esty 2020. *Sid*. Tel Aviv. Achuzat bait.
- Kaniuk, Yoram 2001. *Adamo risorto*. Trad. di Elena Loewenthal. Torino. Einaudi (traduzione di *Adam ben kelev*. Amikam. 1969).

Bibliografia critica:

- Aderet, Ofer 08.04.2021. "The Mystery of the Jewish Boy Who Was Forced to Be Mengele's 'Dog'" [online], «Haaretz». URL: <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium.HIGHLIGHT.MAGAZINE-the-mystery-of-the-jewish-boy-who-was-forced-to-be-mengele-s-dog-1.9694508> (ultimo accesso: 20.08.2021).
- Adorno, Theodor Wiesengrund 2006. *Metafisica*. A cura di Rolf Tiedemann; traduzione di Luigi Garzone. Einaudi. Torino (*Metaphysik. Begriff und Probleme*. Suhrkamp Verlag. 1965).
- Almagor, Gila 15.08.2021. "L'estate di Gila" [online]. All'interno di: *Sorgente di vita* [online] A cura di Marco Di Porto; traduzione di Olga Dalia Padoa. URL: <https://www.raiplay.it/video/2021/04/Sorgente-di-vita-Lestate-di-Gila-ca26ddab-eb3d-4adb-92a5-321d33e1792e.html> (ultimo accesso: 20.08.2021).
- Almagor, Gila 20.11.2020. *Una bambina dal nome strano* [online]. A cura di Giulia Vola e Fiammetta Martegani. Acquario.

- Andreatta, Michela 2000. “Memoria della Shoah e identità ebraica nella letteratura israeliana recente” [online]. «Qualestoria», n. 2. URL: <http://hdl.handle.net/10077/29892> (ultimo accesso: 20.08.2021).
- Appelfeld, Aharon 20.05.1995. “Fifty Years after the Great War”. «Yediot Aharonot».
- Arad, Gulie Ne’eman 2003. “Israel and the Shoah: A Tale of Multifarious Taboos” [online] URL: <https://www.jstor.org/stable/3211104> (ultimo accesso: 20.08.2021).
- Arendt, Hannah 1964. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Trad. di Piero Bernardini. Milano. Feltrinelli (traduzione di *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press. 1963).
- Brunelli, Roberto 11.04.2021. “Sessant’anni fa il processo a Eichmann, il tecnocrate della Shoah” [online]. «Agenzia Giornalistica Italia» URL: <https://www.agi.it/estero/news/2021-04-11/shoah-60-anni-fa-il-processo-eichmann-12116464/> (ultimo accesso: 20.08.2021).
- Grossman, David 2009. “The Age of Genius. The legend of Bruno Schulz” [online]. «The New Yorker». URL: <https://www.newyorker.com/magazine/2009/06/08/the-age-of-genius> (ultimo accesso: 20.08.2021).
- Hayim, Esty 17.10.2017. “Il libro del giorno” [online]. A cura di Loredana Lipperini; traduzione di Olga Dalia Padoa. All’interno di: *Fahrenheit*. Roma. Radio Tre. URL: <https://www.raipplayradio.it/audio/2017/10/Il-libro-del-giorno-del-17102017-a3b2acaa-92b9-4171-9301-92c3e8ea83fa.html> (ultimo accesso: 20.08.2021).
- Herzl, Theodor 1918. *Lo stato ebraico. Tentativo di una soluzione moderna al problema ebraico*. Trad. di Gino Servadio; prefazione di Michael Segre. Lanciano. Carabba (traduzione di *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Leipzig e Vienna. M. Breitenstein, 1896).
- Jewish Virtual Library 2021. [online] URL: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/population-of-israel-1948-present> (ultimo accesso: 20.08.2021).
- Kuchler-Silberman, Lena 1963. *My hundred children: unabridged*. A cura di David C. Gross. London. Pan Books (traduzione di *Mea yeladim shelì*. Trad. dal polacco di Shimshon Meltzar. Yad vashem. Gerusalemme. 1961).

- Marcoaldi, Franco 2.2.1996. "Mio padre Charlie Parker" [online]. «La Repubblica». URL: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1996/01/02/mio-padre-charlie-parker.html> (ultimo accesso: 20.08.2021).
- Maté, Gabor 2021. *The Wisdom of Trauma. Companion booklet*. [online] Science & nonduality. URL: <https://drgabormate.com/the-wisdom-of-trauma/> (ultimo accesso: 20.08.2021).
- Milner, Iris Milner 2003. "Writing and the holocaust: problematics of representation in second-generation literature in Israel" [online]. «The Journal of Israeli History», 22:1, 91-108. URL: <https://doi.org/10.1080/13531040312331287604> (ultimo accesso: 10.12.2021).
- Morahg, Gilead 1999. "Israel's new literature of the Holocaust: The case of David Grossman's See Under: Love" [online]. «Modern Fiction Studies», Baltimore. Vol. 45, Iss. 2. URL: <https://muse.jhu.edu/article/21399> (ultimo accesso: 20.08.2021).
- Reichel, Daniel 14.03.2014. "Purim – Dentro i segreti della Meghillah con il Rabbino capo" [online]. «Pagine ebraiche». URL: <https://moked.it/blog/2014/03/14/purim-5774-dentro-i-segreti-della-meghillah-con-il-rabbino-capo/> (ultimo accesso: 20.08.2021).
- Rubini, Paola M. 22.3.2021. "Gila Almagor: L'estate di Aviha" [online]. «Doppiozero». URL: <https://www.doppiozero.com/materiali/gila-almagor-lestate-di-aviha> (Ultimo accesso: 20.08.2021).
- Salmi di Davide 2005. *Tikkùn Tebilim*. A cura di Moise Levy. Milano. Lamed.
- Scigliano, Alberto 2013. "Il processo Eichmann. Il ruolo del diritto nella ridefinizione della memoria e dell'identità nazionale israeliana" [online]. «Diacronie. Studi di Storia Contemporanea», n.14. URL: www.diacronie.it (ultimo accesso: 20.08.2021).
- Schulte Nordholt, Annelies 2006. "Writing the Memory of the Shoah at the Turn of the Century" [online]. «Journal of Modern Jewish Studies», 5:02, 183-187. URL: <https://doi.org/10.1080/14725880600741532> (ultimo accesso: 10.12.2021).
- Todorov, Tvetan 1975. *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*. Ithaca. Cornell UP.
- Weitz, Yechiam 2007. "Dialectical versus Unequivocal. Israeli Historiography's Treatment of the Yishuv and Zionist Movement

Attitude towards the Holocaust? [online]. All'interno di: Morris, Benny (a cura di). *Making Israel*. University of Michigan Press. URL: <https://www.press.umich.edu/pdf/9780472115419-ch10.pdf> (ultimo accesso: 20.08.2021).

Wikipedia 2021. **הקיץ של אביה (סרט)** (*Aviva's summer*, film) [online] URL: [https://he.wikipedia.org/wiki/הקיץ_של_אביה_\(סרט\)](https://he.wikipedia.org/wiki/הקיץ_של_אביה_(סרט)) (ultimo accesso: 20.08.2021).

Zadik, Roberto 2018. "Letteratura israeliana e memoria della Shoah: un legame inscindibile" [online]. «Bet Magazine Mosaico». Milano. URL: <https://www.mosaico-cem.it/vita-ebraica/festeeventi/letteratura-israeliana-e-memoria-della-shoah-un-legame-inscindibile/> (ultimo accesso: 20.08.2021).

Zebuloni, David 07.05.2021. "Gila Almagor: «Ho dovuto recitare il ruolo di mia madre in un film, per comprendere tutto il suo dolore»" [online]. «Bet Magazine Mosaico». Milano. URL: <https://www.mosaico-cem.it/cultura-e-societa/personaggi-e-storie/gila-almagor-ho-dovuto-recitare-il-ruolo-di-mia-madre-in-un-film-per-comprendere-tutto-il-suo-dolore/> (ultimo accesso: 20.08.2021).

“I manoscritti non bruciano”
La prefazione di Nae Ionescu al romanzo
***Da duemila anni* di Mihail Sebastian**

Anna Chiara Canova
Università degli Studi di Padova

Terminato il primo conflitto mondiale, la Romania, uscita inaspettatamente vittoriosa dalla guerra, ottiene, grazie alla sigla dei trattati di pace, l'annessione delle regioni storiche romene, precedentemente sotto il dominio dei capitolati imperi.¹ Il successo diplomatico, tuttavia, comporta alcune difficoltà nella gestione della politica interna nazionale: gli equilibri si fanno sempre più complessi sia dal punto di vista economico sia da quello sociale. Infatti, all'annessione dei territori corrisponde un esponenziale incremento demografico dovuto all'inglobamento di diverse minoranze nazionali.² Attraverso la sigla dell'articolo 133 del Trattato delle minoranze, viene concessa la cittadinanza agli ebrei della Grande Romania, ultimi in Europa a ottenerla. Viene così abrogato l'articolo 7 della vecchia Costituzione, in vigore dal 1866, che riconosceva la cittadinanza solo a coloro che professavano la religione cristiano-ortodossa. L'entrata in vigore della costituzione rappresenta una tappa importante nella formazione dello Stato nazionale, tuttavia seguì più le indicazioni delle grandi potenze che le necessità, percepite o effettive, dei cittadini.

¹ Segnaliamo, tra la bibliografia critica di riferimento del periodo interbellico romeno, Ornea (1995), in cui vengono analizzati diversi segmenti del fenomeno dell'estrema destra radicale romena: politico, filosofico, culturale, ideologico, letterario; Volovici (1995), con un taglio più culturale e con particolare attenzione all'antisemitismo intellettuale; Iancu (2000), dove vengono delineati i momenti che portarono alla concretizzazione dell'emancipazione degli ebrei e la loro successiva marginalizzazione. In lingua italiana segnaliamo l'importante saggio di Călinescu (2010).

² In Romania si passa da circa sette milioni di abitanti nel 1912 a più di quindici milioni nel 1920. Fino al primo conflitto mondiale la Romania presentava una situazione etnica relativamente omogenea, dopo il 1918 diventa uno Stato con nazionalità multiple: il 30% della popolazione apparteneva a una minoranza nazionale: la più numerosa quella magiara, era seguita da quella tedesca e dalla terza grande minoranza, quella costituita dagli ebrei (Iancu 2000, 23-31).

La vita politica del dopoguerra è dunque caratterizzata da un processo di democratizzazione accelerato e forzato, basato sul modello occidentale, al quale però il Paese non era pronto. Le problematiche scaturite dal difficile processo di modernizzazione e di democratizzazione che interessarono l'apparato statale della neonata Grande Romania, dalla gestione delle politiche economiche fino a quelle scolastiche,³ generarono un clima sociale caratterizzato da una crescente ostilità nei confronti dell'alterità ebraica. Inoltre, l'influenza esercitata dal fascino di alcune soluzioni autoritarie, che in parte dell'Europa erano già avvenute, fece sì che i fondamenti ideologici di stampo nazionalista posti nel XIX secolo (quelli tradizionalisti, religiosi, economici), prendessero una deriva xenofoba e violenta.

1. Il “tradimento” degli intellettuali: la Giovane generazione

Come sul piano politico anche a livello culturale la questione dello spirito nazionale romeno si intreccia alla dimensione etnica e religiosa: la “lotta allo straniero” diventa una forma privilegiata per manifestare il proprio patriottismo e per esprimere lo specifico nazionale. Negli anni interbellici si assiste a quello che può essere definito come il tradimento degli intellettuali nei confronti della democrazia: alcuni infatti cominciarono a sostenere, simpatizzare e supportare, attraverso la loro attività culturale, l'estrema destra romena e un sistema politico opposto ai valori della democrazia e della libertà di pensiero. Uomini politici e intellettuali sfruttarono il malcontento della popolazione per creare un'atmosfera di vigilanza continua e allarmata di fronte al costante pericolo dell'elemento straniero ed ebraico che, nella percezione generale, metteva a rischio i nuovi confini geografici della Grande Romania.

Il dibattito sul destino politico della Romania, diviso tra democrazia e nazionalismo, si traspone nel dibattito sulla vocazione culturale del paese e sul luogo che poteva occupare in Europa. Tra i protagonisti di questa discussione ci sono alcuni esponenti della cosiddetta *Tânăra Generație* [Giovane generazione]. Anche nota come generazione del '27, la

³ Per approfondire le problematiche scaturite dal processo di modernizzazione e le conseguenze che hanno avuto nel sistema di istruzione universitaria e come gli studenti universitari reagirono attraverso l'organizzazione dei moti antisemiti segnaliamo il saggio *Nastasă* (2011).

Giovane generazione era un gruppo eterogeneo di giovani intellettuali anticonformisti, che con la loro vivacità intellettuale divennero ben presto un punto di riferimento per la cultura romena. Nata nel contesto universitario della facoltà di Lettere e Filosofia di Bucarest, i suoi esponenti, tra i quali ricordiamo Emil Cioran, Mircea Eliade e Constantin Noica, erano diversi tra loro sia per orientamento estetico sia per idee politiche; il punto focale intorno al quale tutti gravitavano era il professore di metafisica e logica Nae Ionescu.

A partire dal suo debutto, la Giovane generazione si annunciò come apolitica, antijunimista,⁴ antifrancese, ortodossista, antipașoptista e in

⁴ Nel corso del secondo '800, avendo da poco ottenuto una parziale unità e indipendenza, gli intellettuali romeni lavoravano sulla strutturazione dell'identità culturale e nazionale romena. Uno straordinario contributo provenne dalla febbrile attività dell'associazione culturale *Junimea* [Gioventù] fondata nel 1863 a Iași da Titu Maiorescu. Questa riuniva scrittori e intellettuali della Moldavia (in seguito si ampliò anche a Bucarest) e tra gli esponenti c'erano i più importanti scrittori dell'epoca come Mihai Eminescu, Ion Creangă e Ioan Slavici, le cui voci trovavano spazio nella rivista *Convorbiri literare* [Conversazioni letterarie] fondata nel 1867. Questo circolo pose le basi della letteratura romena, regolando la cultura e la vita sociale e intraprendendo un'azione culturale e letteraria di notevole importanza. Rifacendosi al tardo romanticismo tedesco, l'orientamento politico era conservatore. Molti di questi intellettuali, inquadrati come conservatori, criticavano gli ideali liberali perché se inseriti nel contesto della Romania del XIX secolo (rurale, con la stragrande maggioranza della popolazione analfabeta e con una cultura prettamente orale) avrebbero introdotto artificialmente leggi e istituzioni per le quali la società dell'epoca non era preparata ad una loro efficace assimilazione. Essi vedevano nel microcosmo rurale e nei contadini il solo spazio naturale entro il quale si dovesse investire ai fini di sviluppare e far fiorire la cultura e la società nazionale. Tuttavia, diversi esponenti concorsero attivamente attraverso la stampa e la letteratura a fissare i caratteri stereotipici dell'antisemita a livello culturale, adattandolo a seconda delle circostanze del momento e creando l'aurea di missione mistica che influenzò la deflagrazione violenta negli anni interbellici. L'esponente più noto di *Junimea* era Mihai Eminescu che in più occasioni espresse la sua posizione sul problema ebraico. Eminescu si concentrava principalmente sul pericolo economico che gli ebrei rappresentavano e le sue idee non si fondavano su concetti razziali, religiosi o culturali: insieme alle ragioni economiche si rifaceva anche a quelle ontologiche (Volovici, 31-32). Considerato il suo ruolo intellettuale di preponderante importanza all'interno della cultura romena, il suo

lotta aperta con tutte le generazioni che l'avevano preceduta (Petreu 2011, 254). La piena unità nazionale era stata ottenuta, ora il compito degli intellettuali era quello di costituire un solido nucleo identitario e di ricavare un posto per la cultura romena nell'orizzonte occidentale; tale obiettivo era considerato una vera missione. Il problema della creazione di una cultura romena elevata era in quegli anni sentita come una necessità urgente da tutta l'intelligenza romena. Gli intellettuali si sentivano quindi responsabili di dare al paese ciò che gli mancava: un volto culturale.

Fino al 1932 l'azione della giovane generazione si manifesta solo nello spazio culturale, coerentemente con gli ideali di Ionescu, fortemente critico nei confronti della politica e sostenitore di una contrapposizione tra questa e la cultura e la spiritualità. Tuttavia, tra il 1932 e il 1933 la Generazione si divise tra coloro che si avvicinarono all'estrema destra nazionalista o legionaria⁵, l'estrema sinistra e coloro che restarono apolitici e/o democratici. L'avvicinamento all'estrema destra radicale non è precisamente collocabile in un periodo ben delimitato ma fu un processo graduale: le ragioni che portarono a questa decisione sono identificabili da un punto di vista "ideale" nell'aspirazione ad una

orientamento ebbe, negli anni che seguirono la sua precoce morte, una notevole influenza e le sue idee tradizionaliste vennero riadattate e poste a sostegno ideologico della corrente nazionalista e della creazione di un misticismo nazionale. L'uso del suo prestigio intellettuale per giustificare ideologicamente l'antisemitismo dei movimenti estremisti del periodo tra le due guerre rappresenta un eccesso della cultura romena; decontestualizzate e assolutezzate; le idee di Eminescu contenute negli articoli sulla questione ebraica furono usate abusivamente dagli esponenti dell'estrema destra radicale come ingrediente principale in una dottrina e pratica dell'odio e del crimine (Călinescu 2010, 59-89).

⁵ Fondata da Corneliu Zelea Codreanu il 24 giugno del 1927 la Legione dell'Arcangelo Michele, nota anche con il nome di Guardia di Ferro (il suo braccio armato), era una formazione paramilitare, organizzata in una piramide gerarchica al cui apice c'era Codreanu. Il conformismo militare caratterizzava i legionari che vestivano con uniformi verdi e facevano il saluto romano. Veniva richiesta totale sottomissione a Codreanu e la rinuncia a ogni bene materiale per dedicarsi alla sola causa della liberazione della Romania. I nemici per antonomasia erano gli ebrei, a seguire i bolscevichi e i politici liberali romeni considerati come dei traditori della patria e rappresentanti della corruzione. Sulla Legione dell'Arcangelo Michele segnaliamo la recente e dettagliata monografia di Clark (2015).

purificazione morale della nazione unita. Questa aspirazione unita alla forte spiritualità e alla vicinanza all'ortodossia, fece sì che gli ideali della generazione convergessero con l'attivismo del legionarismo – ciò ne spiega la simpatia e l'adesione di diversi intellettuali. Inoltre, sono stati fattori di notevole importanza la pressione morale di Nae Ionescu, che dal 1933 si era avvicinato all'ideologia propugnata dalla Guardia di Ferro (Ornea 1995, 182) e la fascinazione per le grandi potenze come la Germania e l'Italia, che avevano già compiuto una svolta autoritaria.

1.1 Nae Ionescu⁶ e Mihail Sebastian⁷

Nae Ionescu (1890-1940) nasce il 16 giugno del 1890 nella cittadina danubiana di Brăila. Frequenta la facoltà di filosofia dell'Università di Bucarest ed è allievo dello storico Nicolae Iorga⁸ e del filosofo

⁶ Tra la bibliografia critica dedita a Nae Ionescu segnaliamo: Voicu (2000); Căpreanu (2001); Iloaie (2003).

⁷ Tra la bibliografia critica dedita a Mihail Sebastian segnaliamo: Ștefănescu (1968); Șerban (1998); Trandafir (2007); Volovici (2009). Tra i lavori critici più recenti segnaliamo l'importante monografia Iovănel (2012). Infine segnaliamo la discussa monografia di Petreu (2009).

⁸ Nicolae Iorga (1871-1940), grande storico e uomo politico, autore di numerose monografie e raccolte di documenti sulla cultura, la storia e la letteratura della Romania. Particolarmente attivo nel discorso pubblico sulla questione ebraica, diventa, per diverse generazioni, l'incarnazione delle ideologie nazionaliste e il più importante portavoce delle idee dello specifico nazionale e dello spirito romeno. Iorga domina tutta la scena culturale e accademica della Romania fino alla sua morte, avvenuta nel 1940, per mano di alcuni esponenti della Guardia di Ferro. La sua ideologia nazionalista si basava su un'utopia regressiva fondata sui valori tradizionali della vita rurale e sull'opposizione alla modernità, con un grado variabile, a seconda del periodo, di xenofobia. (Iancu 2000, p.157) Vede i contadini come i soli custodi della specificità nazionale, disprezza i ceti urbani e la modernità occidentale, che minacciavano la perdita dello spirito nazionale della Romania. (Călinescu 2010, p.64) Orientato verso un nazionalismo democratico, riconosceva un potenziale pericolo negli ebrei ma più in generale negli stranieri che si erano infiltrati in ambiti prima di dominio esclusivo dei romeni: nella scienza, nell'insegnamento, nella letteratura, nell'architettura etc. (Volovici 1995, p.166). La sua proposta era quella di avviare delle politiche che avvantaggiassero e tutelassero i romeni senza operare una purificazione degli

Constantin Rădulescu-Motru.⁹ Terminati gli studi nell'autunno del 1912, vince una borsa di studio che gli permette di trasferirsi l'anno successivo a Monaco per un progetto di dottorato che completa nel 1919. Rientrato in Romania nel 1920 diventa assistente alla cattedra di Logica e Teoria della Conoscenza presso l'Università di Bucarest e nel 1925 ottiene la cattedra del corso di Metafisica e Logica. Fin da subito i suoi corsi riscontrano un forte successo non solo presso gli studenti, ma anche presso un pubblico più vasto, non strettamente limitato all'ambiente accademico. Ciò era dovuto anche al magnetismo della sua personalità: Ionescu era infatti un ottimo oratore e attraverso il suo stile comunicativo, una fisicità prorompente e un linguaggio non verbale particolarmente articolato riusciva a sedurre i suoi ascoltatori.¹⁰ A partire dal 1928 entra in politica: inizialmente attraverso il sostegno all'ascensione di Iuliu Maniu, poi, nel 1931, sostenendo il governo di Nicolae Iorga. Nell'autunno del 1933 conosce Corneliu Zelea Codreanu e, attraverso l'attività della rivista di cui era direttore *Cuvântul* [La parola], diventata portavoce degli ideali nazionalisti, inizia a sostenere l'attività della Legione dell'Arcangelo Michele.

La sua visione filosofica considerava la verità cristiana come un assoluto e il “nuovo nazionalismo”, del quale Ionescu era sostenitore e nel quale formò la Giovane generazione, trovava giustificazione culturale nell'idea che il valore etnico romeno si fondasse sull'ortodossia. L'antirazionalismo, il misticismo religioso e la spiritualità erano i punti centrali del nuovo orientamento che rispondeva con forza all'intensa

stranieri della Romania: pertanto il pericolo ebraico era visto da Iorga prima come una questione economica e poi come una questione sociale e culturale.

⁹ Constantin Rădulescu-Motru (1868-1957) filosofo è tra gli intellettuali più importanti della prima metà del XX secolo. Di orientamento politico moderato, le sue idee sull'etnicità, contenute nel volume *Românismul - Catebismul unei noi spiritualități* (1936) vennero criticate da parte dell'intelligenza romena interbellica. Per un approfondimento sul dibattito rimandiamo a Ornea (1995, pp. 119-132).

¹⁰ Marta Petreu nel capitolo *Modelul și oglinda* (Petreu 2005, 139-182) dimostra filologicamente come una grande parte dei contenuti e delle idee esposte da Ionescu nel corso di Metafisica dell'anno accademico 1928-1929 (lezioni pubblicate nel 1941 nel volume *Metafizica (I). Teoria cunoștinței metafizice. 1. Cunoașterea imediată*) sono ricavate dal trattato di Evelyn Underhill *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, pubblicato nel 1911.

percezione di una crisi spirituale. Il guardismo significava «non solo la dittatura, ma il compimento di una radicale rivoluzione spirituale e artistica, un nuovo metro di misura dei valori morali, un uomo nuovo, una società purificata dalla corruzione e dal filisteismo borghese, lo stato etnico era la forma ideale per recuperare l'unità e la creatività spirituale» (Volovici 1995, 147).

Il primo incontro tra Nae Ionescu e Mihail Sebastian avviene nel 1925 al liceo Bălcescu di Brăila, durante la discussione della tesi di maturità di Sebastian sulla poesia lirica romena in cui Ionescu era presidente di commissione. Mihail Sebastian (1907-1945), pseudonimo di Iosef Mendel Hechter, nasce a Brăila nell'ottobre del 1907.¹¹ Secondo di tre figli, proveniva da una famiglia di origini ebraiche, della piccola borghesia cittadina, radicata da più generazioni in Romania. Nel 1926 si iscrive alla Facoltà di Legge dell'Università di Bucarest e si trasferisce a Bucarest nel 1927, dopo aver ottenuto un posto di redattore presso il giornale *Cuvântul* [La parola], di cui Ionescu era direttore e dove Sebastian conosce diversi brillanti esponenti dell'ambiente letterario dell'epoca, tra cui Mircea Eliade. Sebastian, oltre ai corsi di giurisprudenza, inizia a frequentare, come numerosissimi altri studenti, anche quello di Metafisica e Logica tenuto da Ionescu presso la Facoltà di Lettere. Dal 1927, firma i suoi articoli e le sue opere con lo pseudonimo Mihail Sebastian, con il quale è rimasto noto.¹²

¹¹ Sulla data di nascita i registri di Brailă riportano l'8 ottobre, diversamente, Sebastian riporta come data di nascita nel suo diario personale (*Jurnal 1935-1944*) il 18 ottobre.

¹² La nascita del suo pseudonimo ricondotta proprio al debutto con la rivista *Cuvântul* [La parola] è piuttosto emblematica: la genesi del suo nome avviene in grembo a quella che rappresenterà per Sebastian un'esperienza formativa di ineguagliabile valore, che gli permetterà di conoscere gli intellettuali più importanti della Romania interbellica. La questione onomastica dell'autore ha una valenza simbolica che non è da sottovalutare e potrebbe nascondere un indizio sul legame con l'identità dell'autore. Il cambiamento del nome all'epoca non era affatto raro e diversi sono gli intellettuali che scrivevano celando i loro veri nomi dietro a pseudonimi, ciò avveniva a volte per ragioni estetiche o puramente eufoniche; tuttavia, per gli scrittori di origine ebraica, tale scelta poteva nascondere il tentativo di voler neutralizzare la propria appartenenza a favore di quella romena, e pertanto poteva significare un orientamento

La sua carriera di prosatore tocca l'apice nel 1934 con la pubblicazione del romanzo *De două mii de ani* [Da duemila anni], un vero e proprio caso letterario che divise i lettori e l'opinione pubblica dell'epoca, anche a causa della prefazione antisemita scritta da Nae Ionescu.

1.2 Lo scandalo della prefazione

A luglio del 1934 viene pubblicato *De două mii de ani*, con tutti i rischi dettati dal contesto storico e sociale, caratterizzato in Romania da un ordine democratico fragile, insidiato da un crescente antisemitismo, e in Germania dall'ascesa di Hitler. Il romanzo narra la storia di un giovane intellettuale ebreo e romeno, alla ricerca della sua posizione nella società romena interbellica; il protagonista, mentre cerca il suo posto sociale, si interroga sulla sua identità e sul dramma della propria origine ebraica. L'opera, in cui i temi trattati erano già dibattuti e controversi, ha generato uno dei più famosi scandali della letteratura romena, soprattutto a causa della prefazione scritta da Nae Ionescu.

Richiesta da Mihail Sebastian stesso, Ionescu scrive pagine brutali, ciniche e radicalmente antisemite, dove espone la sua posizione intransigente in merito alla condizione ebraica, non solo giustificando le discriminazioni verso gli ebrei ma anzi tentando, con ragionamenti di stampo filosofico, logico e teologico (a volte al limite del sofisma), di condannarli all'impossibilità assoluta di qualsivoglia redenzione, sia tramite un attacco generale al popolo ebraico, sia attaccando personalmente l'autore ed ex-allievo.

Nae Ionescu era a conoscenza del desiderio del suo "discepolo" di scrivere un libro che avesse per protagonista un ebreo; era stato lo stesso Mihail Sebastian, nel 1931, di ritorno da Parigi, a comunicargli la necessità che sentiva di scrivere "un libro ebraico" e a domandargli la redazione della prefazione. In ciò era incoraggiato dal fatto che il 1931, come

assimilazionista. Mihai Iovănel, nella sua monografia critica, segnala il doppio regime che Sebastian pratica nella propria corrispondenza: con i suoi corrispondenti ebrei si firma come Iosef Hechter mentre nelle lettere rivolte ai romeni come Mihail Sebastian (Iovănel 2012, 12) La scelta dello pseudonimo che lo consacra come scrittore è strettamente legata al debutto dell'autore nell'attività giornalistica con *Cuvântul*. Sebastian racconta nel suo saggio *Cum am devenit buligan* (1935) di aver inviato un articolo alla rivista firmandosi con il primo pseudonimo che gli era venuto in mente (Sebastian 2000, 278).

segnala lo stesso Sebastian, non era un anno antisemita: «l'opinione pubblica era molto più a favore della sinistra, l'hitlerismo era un fantasma ridicolo e non pericoloso, gli ebrei finalmente erano lasciati in pace» (Sebastian 2000, 285). Sempre Sebastian racconta come Ionescu accolse la notizia sull'intenzione di scrivere il romanzo senza alcuna sorpresa. «Non avevo mai avuto la minima ombra di dubbio sulle mie qualità di ebreo. Nae Ionescu lo sapeva troppo bene, lui, che detesta qualsiasi compromesso, soprattutto proprio su questo» (Sebastian 2000, 285). Il maestro della Giovane generazione si era già occupato negli anni precedenti della condizione degli ebrei di Romania ed è stato questo il motivo per cui il suo allievo gli chiede di incaricarsi della prefazione; Sebastian ricorda infatti che nel 1928 Ionescu era stato invitato a intervenire ad una conferenza tenutasi a Bucarest dell'Associazione delle donne sioniste, tenendo un ammirevole intervento sulla spiritualità ebraica (Sebastian 2000, 286).

Tra la richiesta della prefazione e l'effettiva redazione del testo da parte di Ionescu, passano tuttavia alcuni anni, durante i quali il clima politico e la stessa condizione personale di Ionescu mutano radicalmente. Il professore viene infatti arrestato il 30 dicembre 1933 e condannato a 45 giorni di carcere, con l'accusa di aver istigato i legionari a compiere l'assassinio del primo ministro I.G. Duca. (Iancu 2000, 200).

Sulla scia della tendenza sempre più generale alla conversione antisemita della classe dirigente e intellettuale romena anche Ionescu sceglie di aderire alla destra radicale e al movimento xenofobo della Guardia di Ferro. La scelta di Ionescu di sostenere l'estrema destra radicale è stata motivata da Sebastian come una conseguenza del cancro antisemita ormai tornato in auge in tutta Europa, ora che in Germania Hitler era al potere; pertanto potrebbe non essere un azzardo leggere, nella scelta di Nae Ionescu, una motivazione dettata dall'opportunismo politico.

In seguito alla pubblicazione del romanzo, con la relativa prefazione, Mihail Sebastian si ritrova attaccato su più fronti: una parte dell'opinione pubblica taccia il romanzo e il suo autore di anti-rumenismo; la comunità ebraica lo accusa di assimilazionismo, di scarsa conoscenza del mondo ebraico e di aver funto da megafono per le tesi dell'antisemitismo. Soprattutto non viene condivisa la scelta di pubblicare il romanzo insieme alla prefazione, perché questa rendeva ambigua agli occhi della comunità la posizione sulla questione ebraica di Sebastian. Inoltre, la comunità ebraica era convinta che questa decisione avrebbe potuto

portare ad un esacerbarsi dei conflitti religiosi e a nuove ondate di violenza antisemita.¹³

Premesse alla traduzione

Di seguito proponiamo una versione della prefazione del 1934 al romanzo *Da duemila anni* di Mihail Sebastian. Nonostante l'opera sia stata tradotta in più lingue (tra le quali ricordiamo la recente traduzione italiana di Luisa Maria Lombardo)¹⁴ in nessuna delle edizioni da noi consultate,¹⁵ ad esclusione dell'edizione originale in lingua romena, risulta presente la storica prefazione.

Abbiamo ritenuto doveroso tradurre la scandalosa prefazione perché rappresenta una testimonianza storica scritta che, per quanto moralmente e eticamente inaccettabile, continua ad avere un indubbio valore esemplificativo del clima culturale della Romania del 1934. Attraverso una sua lettura meditata, è possibile rinvenire alcuni indizi che spiegano (ma non giustificano) le drammatiche e sanguinose derive successive che caratterizzarono la società romena. Proprio per le nefaste conseguenze che l'antisemitismo ha avuto è necessario che questo testo e altri testi analoghi non vadano perduti, ma vengano piuttosto utilizzati con una consapevolezza che li renda possibile materiale di indagine, per provare ad analizzare fino in fondo e senza sterili scandalismi quelle che furono le fondamenta di determinate ideologie.

Noi lettori contemporanei, infatti, memori degli orrori del secolo dei totalitarismi, abbiamo a nostra disposizione uno strumento prezioso con il quale opporci alla fascinazione che questo testo e il personaggio di Ionescu hanno provocato, incastrando le menti più brillanti della letteratura romena: questo strumento è la memoria collettiva condivisa della Shoah. Una sorta di fondamentale lente filtrante che tuttavia potrebbe rappresentare un fattore discriminante: oggi infatti sono diversi

¹³ Mihail Sebastian nel suo saggio *Cum am devenit buligan* raccoglie a titolo esemplificativo diversi stralci di articoli apparsi su riviste dall'orientamento politico diverso tra loro (da giornali ebraici, fino a quelli di estrema destra e centro sinistra) che all'unisono condannano l'autore di *Da duemila anni*. Per un approfondimento rimandiamo al capitolo *O antologie* del testo Sebastian 2000, 297-302.

¹⁴ Sebastian (2018).

¹⁵ Quella inglese tradotta da Philip O Ceallaigh (Sebastian 2016), quella tradotta da Maria Luisa Longobardo (Sebastian 2018).

gli studi che vorrebbero condannare alla *damnatio memoriae* alcuni protagonisti della Giovane generazione, in quanto assimilabili ai fascisti.¹⁶ Questa operazione, sebbene comprensibile, rischia però di non indagare le singole individualità intellettuali e di condannare a priori un intero movimento culturale, prima che politico, per alcuni dei suoi esiti. Ciò rischia di banalizzare il discorso su uno dei momenti più prolifici della produzione artistica romena, soprattutto non contestualizzando il problema dell'antisemitismo e rileggendolo esclusivamente con occhi che hanno assistito al successivo inferno della Shoah. Sarebbe perciò più corretto, pur prendendo distanze dagli esiti moralmente condannabili del pensiero della generazione, cercare di ricostruire l'ambiente culturale che si respirava al tempo, piuttosto che eliminarlo; sarebbe inoltre utile leggere queste figure non come un'unica identità storica collettiva ma come identità sociali individuali e, in quanto tali, più sfaccettate e complesse di quanto una loro riduzione al solo fascismo possa dire.

In una società caratterizzata dalla pericolosa tendenza alla cosiddetta *cancel culture* e da un più generale tentativo di rimozione della memoria, la sentenza pronunciata da Woland «i manoscritti non bruciano» nel celebre romanzo *Il Maestro e Margherita* di Michail Bulgakov (2018, cap. XXIV) è quanto mai un monito che ci ricorda come la scienza non possa progredire attraverso la censura, ma solo attraverso il discernimento.

16 Tra questi segnaliamo: Costantini (2005); Laignel-Lavastine (2008). Di entrambi questi volumi, nonostante la loro notevole attenzione nella ricostruzione del panorama storico e culturale, non condividiamo a pieno la visione che in molti casi risulta eccessivamente ideologizzata.

Bibliografia

- Alexandrescu, Sorin 2010. "La modernizzazione della Romania", in Bruno Mazzoni, Angela Tarantino (a cura di), *Geografia e storia della civiltà letteraria romena nel contesto europeo* (Tomo II). Pisa, Edizioni Plus, 1-55.
- Bogdan, Henry 2002. *Storia dei Paesi dell'Est*. Torino, Società editrice internazionale.
- Bulgakov, Michail 2018. *Il Maestro e Margherita*. Trad. di Milly de Monticelli. Milano, Rizzoli^{dig}.
- Călinescu, George 1980. *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*. Milano, Nagard, 876-878.
- Călinescu, Matei 2010. "Reazioni culturali contro la modernità e la modernizzazione in Romania (1900-1940)", in Bruno Mazzoni, Angela Tarantino (a cura di), *Geografia e storia della civiltà letteraria romena nel contesto europeo* (Tomo II). Pisa, Edizioni Plus, 59-89.
- Căpreanu, Ioan 2001. *Nae Ionescu și adevărul creștin*. Iași, Tipografia Moldova.
- Clark, Roland 2015. *Holy Legionary Youth: Fascist Activism in Interwar Romania*. Ithaca: Cornell University Press.
- Costantini, Emanuela 2005. *Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran: antiliberalismo naționalista alla periferia d'Europa*. Perugia, Morlacchi.
- Crăciun, Camelia 2009. "Între tradiționalism și modernitate: Polemici vechi și noi în jurul romanului De două mii de ani", in Leon Volovici (a cura di), *Mihail Sebastian. Dilemele identității*. Cluj-Napoca, Apostrof, 77-99.
- Eliade, Mircea 1934. "Judaism și Antisemitism. Preliminarii la o discuție" in «Vremea», anno VII, n. 347, 22 luglio 1934, 5. In Zigu Ornea 1995, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*. Bucarest, Editura fundației culturale române, 405.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1907. *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (Der Geist des Christentums und sein Schicksal), traduzione e commento di Edoardo Mirri. L'Aquila, Japadre, 1970.
- Iancu, Carol 2000. *Evreii din România. De la emancipare la marginalizare 1919-1938*. Bucarest, Hasefer.
- Idel, Moshe 2009. "O „umbră” printre rinoceri: Mihail Sebastian și scandalul unei duble identități", in Leon Volovici (a cura di), *Mihail Sebastian. Dilemele identității*. Cluj-Napoca, Apostrof, 35-75.

- Idel, Moshe 2015. "A Controversy over a Preface: Mihail Sebastian and Nae Ionescu" in «Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience» Volume 35, Issue 1, February 2015, <https://academic.oup.com/mj/article/35/1/42/2849564?login=true> (ultimo accesso 1/08/2021).
- Iloaie, Ștefan 2003. *Nae Ionescu și Ortodoxia Românească*. Cluj-Napoca, Limes.
- Ionescu, Nae 2000. "Prefață", in Mihail Sebastian, *De două mii de ani. Cum am devenit buligan*. Bucurest, Hasefer, 8-24.
- Iovănel, Mihai 2012. *Evreul improbabil: Mihail Sebastian: o monografie ideologică*. Bucurest, Cartea Românească.
- Laïgnel-Lavastine, Alexandra 2008. *Il Fascismo Rimosso: Cioran, Eliade, Ionescu: tre intellettuali rumeni nella bufera del secolo*. Torino, Utet.
- Nastasă, Lucian 2011. *Antisemitismul universitar în România (1919–1939): mărturii documentare*. Cluj-Napoca, Kriterion.
- Nastasă, Lucian, Sdrobiș, Dragoș 2013. *Politici culturale și modele intelectuale în România*. Cluj-Napoca, Mega.
- Oișteanu, Andrei 2009. *Inventing the Jew antisemitic stereotypes in Romanian and other Central-East European cultures*. Published by the University of Nebraska Press, Lincoln and London, for the Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism (SICSA), The Hebrew University of Jerusalem.
- Ornea, Zigu 1995. *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*. Bucurest, Editura fundației culturale române.
- Petreu, Marta 2005. *Filosofii paralele*. Cluj-Napoca, Limes, 139-182.
- Petreu, Marta 2009. *Diavolul și ucenicul său: Nae Ionescu - Mihail Sebastian*. Iași, Polirom.
- Petreu, Marta 2010. "Criticii mei" (I, II) in «România literară» XLII, 29 ianuarie, 5 februarie, 2010.
(I)http://arhiva.romanialiterara.com/index.pl/criticilor_mei?caut=criticilor%20mei%20Petreu
(II)http://arhiva.romanialiterara.com/index.pl/criticilor_mei_ii?caut=criticilor%20mei%20Petreu (ultimo accesso 1/08/2021).
- Petreu, Marta 2011. *De la Junimea la Noica. Studii de cultură românească*. Iași, Ed. Polirom.
- Pinès, Shlomo 2008, *La filosofia ebraica*, a cura di Paolo Lucca, Brescia, Morcelliana, 2008.

- Sebastian, Mihail 1996. *Jurnal 1935-1944*. Bucurest, Humanitas.
- Sebastian, Mihail 2000. *De două mii de ani. Cum am devenit huligan*. Bucurest, Hasefer.
- Sebastian, Mihail 2018. *Da duemila anni*. Traduzione di Maria Luisa Lombardo, Roma, Fazi Editore.
- Șerban, Geo 1998. *Sebastian sub vreme. Singurătatea și vulnerabilitatea martorului*. S.I., Editura Universal Dalsi.
- Ștefănescu, Cornelia 1968. *Mihail Sebastian*. Bucurest, Editura Tineretului.
- Trandafir, Constantin 2007. *Mihail Sebastian. Între viață și ficțiune*. Bucurest, Fundația Culturală Libra.
- Volovici, Leon 1995. *Ideologia naționalistă și problema evreiască. Esen despre formele antisemitismului intelectual în România anilor '30*. Bucurest, Humanitas.
- Volovici, Leon 2009. *Mihail Sebastian. Dilemele identității*. Cluj-Napoca, Apostrof.
- Voicu, George 2000. *Mitul Nae Ionescu*. Bucurest, Ars Docendi.

Prefazione delle traduttrici

Che la traduzione sia o meno un'interpretazione (le opinioni dei traduttologi divergono su questo punto), essa è, senza ombra di dubbio, prodotto dell'attività di uno o più traduttori che operano delle scelte in base a dei criteri personali, oppure imposti dalle circostanze e/o dai committenti. Scelte che sono contestuali per natura, dunque non permanenti, e soprattutto criticabili – sempre e comunque. Cercare di raggiungere il consenso assoluto quando si tratta della valutazione di una traduzione è tutt'al più un'illusione, a maggior ragione se il lettore di arrivo ha una qualche conoscenza, più o meno approfondita, della lingua di partenza e considera perciò di avere le competenze necessarie per esprimere un giudizio qualitativo nei confronti dell'attività traduttiva di qualcun'altro. Non solo a sostegno del proprio operato, ma anche, e forse soprattutto, per una questione di deontologia professionale (Pym 2012, 69), al traduttore non resta che esporre al fruitore della sua versione le ragioni sottostanti alle selezioni operate; compito che mi accingo ad adempiere a nome di entrambe.

Come risulta dalla lettura dello studio introduttivo di Anna Chiara Canova, ci troviamo di fronte a un testo che pone non poche difficoltà interpretative. Un testo irrispettoso e sconvenevole, intrinsecamente legato alla personalità del suo autore Nae Ionescu; un testo che illustra perfettamente la definizione che Alfonso Berardelli dà della saggistica. Quest'ultima è infatti un genere testuale di non facile descrizione: «genere letterario in cui la *situazione empirica* di chi scrive e il *fine pratico* della scrittura (fine comunicativo, conoscitivo, persuasivo, descrittivo, polemico) sono i primi responsabili dell'organizzazione stilistica del testo» (Berardinelli 2002, 75); e ancora «forma di discorso in cui una riflessione e un'argomentazione vengono svolte a partire da una situazione vissuta da chi scrive, situazione che entra nella materia del discorso, e a partire da un orizzonte comunicativo definito, dove il pubblico e il canale della comunicazione sono a loro volta determinati nella costruzione retorica e stilistica del testo.» (Berardinelli 2002, 76).

Nel leggere la prefazione di Ionescu si ha l'impressione di assistere a una declamazione dall'alto del pulpito che l'intellettuale romeno usò per affascinare la generazione del '27, le cui eccellenze furono Emil Cioran, Mircea Eliade e Constantin Noica. Ritroviamo tutte le tecniche di scrittura individuate da Ong come marker dell'espressione orale: uno stile paratattico e aggregativo piuttosto che analitico, l'uso della ridondanza, il tono agonistico, enfatico e partecipativo, piuttosto che oggettivo e

distaccato (Ong 1986, 65-79). Nell'ideare la nostra strategia di traduzione siamo partite da un punto fermo: la necessità di rendere questa caratteristica stilistica in italiano. A causa delle differenze di sistema lessicale, grammaticale, letterario, e soprattutto della diversità di prassi scrittoria, abbiamo ritenuto necessario applicare dei procedimenti traduttivi come la concisione, la formulazione ad hoc, l'implicitazione, l'equivalenza, la modulazione o la compensazione¹. Nella traduzione viene riportato in nota qualora il testo originale presenti delle differenze di tipo sintattico. In fondo, nella traduzione della saggistica l'equivalenza semantica non è poi così difficile da raggiungere, mentre la forma e lo stile, mai superfluo ricordarlo, dipendono da tradizioni e culture letterarie e nel tradurle non si può non far riferimento al sistema culturale di arrivo. La nostra traduzione si rivolge a un pubblico non romenofono e dà la precedenza all'aspetto stilistico-formale. Non abbiamo censurato le derive di Ionescu, né addolcito le asperità ideologiche, poiché consideriamo che la funzione del traduttore sia quella di facilitare la comprensione, di avvicinare il lettore ad un testo scritto in una lingua a lui incomprensibile, e non quello di erigersi in autorità morale: a ciascuno il suo.

Iulia Cosma

Bibliografia

- Berardinelli, Alfonso 2002. *La forma del saggio. Definizione e attualità di un genere letterario*. Venezia, Marsilio.
- Delisle, Jean, Lee-Jahnke, Hannelore, Cormier, Monique C. 2002. *Terminologia della traduzione*, trad. di Caterina Falbo e Maria Teresa Musacchio. Milano, Hoepli.
- Ong, Walter J. 1986. *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, trad. di Alessandra Calanchi, revisione di Rosamaria Loretelli. Bologna, Il Mulino.
- Pym, Anthony 2012. *On Translator Ethics. Principals for mediation between cultures*, transl. by Heike Walker, revised and updated by the author. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins.

¹ Per le definizioni dei rispettivi procedimenti traduttivi, corredate di esempi in varie lingue, si invia il lettore a consultare il dizionario terminologico di Delisle, Lee-Jahnke, Cormier 2002.

Prefață la Mihail Sebastian, De două mii de ani

Nae Ionescu

Mihail Sebastian ha deciso di affrontare il problema del giudaismo. E lo fa attraverso un caso concreto. Sceglie un momento che si potrebbe definire storico, più o meno gli ultimi dieci anni dei nostri tumulti politici, e cerca di incastonare in questo quadro la vita di speranze, di lotta e di sofferenza di un ebreo senza pregiudizi – ma non per questo meno ebreo – il suo essere delle origini, forse il suo vero essere, Iosef Hechter. Iosef Hechter si tormenta. Ma siccome Mihail Sebastian vuole risolvere un problema, ossia vuole capire perché soffre e se possa esistere un'alternativa alla sofferenza, Iosef Hechter vive in modo lucido, ossia sdoppiato, questo dramma del giudaismo. Il punto di arrivo di questo Iosef è alquanto stupefacente: partito sulla via razionale, specificamente giudaica, – del PERCHÉ? –, il nostro eroe finisce per adottare metodicamente la statica attitudine di Ghiță Blidaru che, in quanto orientale può appartenere anche agli ebrei (o almeno all'ebreo mistico), perché fa da sfondo al pensiero aritmetizzante di Spinoza; ma non è meno estranea all'ebreo di oggi che vorrebbe lottare mentre è stretto nella morsa della questione della sua razza. Il risultato? Iosef Hechter, non riesce a spiegare nulla. Al contrario, egli constata: constata che Giuda soffre e si tormenta; e non può fare altrimenti.

Solo che questa constatazione manca di necessità. In verità da quando il mondo è mondo, perché gli ebrei sono antichi quanto il mondo, tale stirpe ha sempre sofferto. Tuttavia, data la loro sofferenza permanente, non si può ricavare se non in modo induttivo, ossia ipotetico, con beneficio d'inventario, la necessità della loro sofferenza. E questo è insufficiente. Sostenere, dunque, come Iosef Hechter, che la stirpe di Giuda vivrà questa sofferenza perpetua fino all'apocalisse io ritengo di poter dimostrare che non si possa altrimenti. E siccome Iosef Hechter non lo fa, che Mihail Sebastian conceda a Ghiță Blidaru di dire qui quello che a Iosef Hechter non ha detto.

Cercare nell'ordine politico una soluzione generale alla questione del giudaismo è un'operazione insensata. Poiché se Giuda soffre e deve soffrire, è di per sé implicito che tutte le volte che la questione del giudaismo verrà posta in relazione a un conflitto, essa non avrà altro esito

se non la sofferenza degli ebrei (il che non risolve la questione!). E si risolverà così non perché gli uomini sono cattivi e ingiusti, ma per il semplice motivo che Giuda deve soffrire. Dato quanto detto, il dramma del giudaismo non è nemmeno un problema politico – un tale problema implicherebbe sempre una soluzione – ma più semplicemente: un fatto. Gli ebrei possono politicamente creare un problema ai popoli con i quali vivono o con i quali sono in contatto. Questi problemi ovviamente hanno le loro soluzioni: buone o cattive, ma comunque soluzioni. In questo modo, la Spagna ha risolto, o ha creduto di risolvere, alla fine del XV secolo, la questione ebraica, cacciando gli ebrei dal paese. Ma ciò non risolve il problema del giudaismo in quanto tale: ma al contrario, conferma solo il fatto del dramma giudaico.

Tutto questo significa che il dramma giudaico non può essere risolto: perché non è un problema, ma è un fenomeno. Questo fenomeno può essere tuttavia conosciuto, ovvero capito. Attraverso quale via e attraverso quale metodo? Se il dramma giudaico potesse essere risolto in un modo qualunque, questo sarebbe un fenomeno di relazione; il conflitto scaturirebbe da un contatto difettoso tra gli ebrei e gli altri uomini – contatto che potrebbe essere regolamentato, aggiustato. Siccome questo conflitto è permanente, indipendentemente dal tempo e dal luogo, o più esattamente, se questo conflitto è permanente – così come nota il nostro eroe e così come credo anche io – allora possiamo necessariamente concludere che le sue cause siano racchiuse proprio nell'essere ebreo. Stando così le cose, l'indicazione metodica è precisa: se l'ebreo deve soffrire, la sua sofferenza deve avere origine in sé stesso; e siccome la sofferenza è sterile, perché rompe l'armonia della creazione di Dio, l'ebreo deve essere per essenza malato. Da questo ne consegue che per risolvere il mistero della sofferenza permanente di Giuda, è necessario sapere che cosa significa essere ebreo.

Sono consapevole che non è questo il metodo tradizionale nella ricerca della "questione ebraica". Gli antisemiti, per esempio, procedono esattamente in maniera opposta: in modo empirico. Questi stabiliscono che esiste un conflitto permanente tra gli ebrei e gli altri popoli, conflitto che, in alcuni momenti, ha bisogno di soluzioni forti. In conseguenza di queste soluzioni, gli ebrei soffriranno sicuramente: ma la colpa è solo la loro, perché da quando sono al mondo hanno compiuto soltanto abomini. È inutile indugiare troppo sulla mancanza di valore di questo metodo. Dirò soltanto che esso non può essere concludente, poiché i

suoi risultati possono essere utilizzati allo stesso modo dagli ebrei contro gli antisemiti. In verità: come stabiliscono gli antisemiti la colpa degli ebrei? Nel migliore dei casi – in cui non si accontentano solo di affermazioni – attraverso l’enumerazione di casi: uno, due, mille, nei quali gli ebrei hanno compiuto atti abominevoli. E questo, cosa prova? Nulla. Perché per mille esempi di atti abominevoli, gli ebrei possono portare in qualsiasi momento mille esempi di merito. Sono malfattori? Sì. Ma sono anche portatori di benefici per l’umanità. Sono usurai? Sicuramente. Ma sono anche filantropi. Sono traditori in guerra? Può essere. Ma ce ne sono tanti che sono morti in maniera semplice e onesta. E così avanti. Quindi se gli antisemiti dicono: è giusto che soffriate, perché siete cattivi, gli ebrei possono rispondere: non è giusto che ci tormentiate perché siamo buoni. Chi ha ragione? Sia gli uni che gli altri. Tuttavia ciò significa: né gli uni né gli altri. Com’è possibile? Perché il loro metodo di prova attraverso l’enumerazione non può essere concludente.

Quindi, torniamo indietro, all’altro metodo: Giuda si tormenta. Perché? Non esiste qui un “perché”. Giuda si tormenta, perché è... Giuda. Così come il sole splende, il cavallo ha quattro zampe, o la somma degli angoli interni di un triangolo piano è uguale a 180 gradi, l’ebreo soffre ossia è per essenza malato. E allora, l’ebreo cos’è? La questione non è così semplice. Le risposte devono essere in ogni caso ragionate. Per questo, prima di tutto, quando qualcuno è ebreo?

Ho già affrontato questo problema una volta; in una discussione con il signor I. Frollo, riguardo i cosiddetti romeni cattolici. La discussione non ha portato ad un’unica conclusione. Perché i punti di partenza di ciascuno di noi erano diversi. Più precisamente, non ci siamo capiti sulla domanda: che cosa vuol dire essere romeno. Riprendo quindi la spiegazione del mio punto di vista. A maggior ragione, poiché la delucidazione di questa questione è essenziale per ciò che qui ci interessa. La qualità di essere romeno, ebreo, turco o tedesco è una questione di appartenenza: fai quindi parte di una collettività, di una comunità. Ciò si può verificare in due modi: soggettivo attraverso un atto di professione; oggettivo, per il fatto che sei artefice di una Storia. La prima modalità non è effettiva. Poiché, per esempio, non è sufficiente fare un atto di professione di fede giudaica per essere ebreo. Di più, puoi dichiarare, puoi sentire, puoi credere di non essere ebreo ma esserlo. Lo dicevo anche in un’altra occasione e lo credo ancora adesso: l’appartenenza a una qualsiasi comunità non è un atto di volontà individuale. Una persona

può essere al servizio di una collettività, può portare benefici rilevanti, può dare persino la sua vita per questa collettività, ma ciò non lo rende parte di questa. La Germania ha condotto la guerra grazie alle attività di due ebrei: Haber e Rathenau. Tuttavia, Haber e Rathenau non sono comunque diventati tedeschi. Hanno servito: ma da fuori, dall'esterno delle mura della comunità spirituale tedesca. È ingiusto? La domanda non ha nessun senso: è un fatto. Quindi, l'unico modo veritiero di essere ebreo, francese o altro è quello di essere portatore della rispettiva Storia. Sì, certo, questa precisazione è fatta da elementi imponderabili e quindi, come tale, farà fatica ad essere accettata; soprattutto nella nostra epoca, che a malapena adesso comincia a recuperare il senso dell'imponderabile. Tuttavia non è colpa mia. Io non posso giudicare senza imponderabilità, e nemmeno lo voglio fare, poiché solo questa è in grado di esprimere e trasmettere senza mezzi termini le realtà più complesse. Sei, dunque, romeno o ebreo o tedesco se sei frutto di una Storia; un frutto naturale e normale. Poiché, come in qualsiasi processo naturale, si possono verificare anche delle aberrazioni: congenite o di altro tipo. L'atto di coscienza attraverso il quale ti riconosci come membro di una comunità spirituale – espressione di una stessa storia – può al massimo aggiungere alla tua romenità e solo a livello di intensità e consapevolezza. Tuttavia, puoi essere molto romeno senza rendertene conto. Allo stesso modo in cui una quercia è una quercia... senza che lo sappia. Di conseguenza: sei romeno, ebreo o greco non attraverso una confessione di fede, ma in quanto creatura di una Storia. Questa qualità non è, lo ribadisco, un atto di volontà individuale, ma una condizione naturale.

Iosef Hechter non ignora queste verità fondamentali. Ha l'opportunità di scoprirle nella sua stessa famiglia. In ogni ebreo sono attivi due momenti: uno della tradizione giudaica, l'altro del suolo natio. La tradizione giudaica è una sola, il suolo natio è diverso. Esiste un ebreo russo, così come esiste un ebreo romeno o un ebreo tedesco. Questo è un fatto, ma un fatto che crea confusione. Che sia un fatto, può essere dimostrato in modo semplice. Sono molti gli ebrei che hanno abbandonato le terre romene. E le hanno lasciate per necessità, nelle disgrazie, poiché nessuno per diletto molla baracca e burattini. Quindi, sono partiti, nella maggior parte dei casi diffamandoci. Si sono stabiliti in terre straniere, e nel caso in cui abbiano avuto successo nella vita, hanno continuato a diffamarci. Strano però: nelle loro dimore quasi sempre puoi trovare una stanza tradizionale romena, sulle loro tavole polenta e

sarmale... di carne di maiale; e spesso nell'animo un'ombra nostalgica. Pertanto, il suolo natio agisce. Ma come agisce? Con intensità differenti. Nella stirpe di Iosef Hechter, per esempio, i parenti dalla parte del padre, mercanti di grano vicino a Brăila, in contatto permanente con la realtà, vivono prevalentemente sotto il segno del luogo. In quelli materni è predominante la tradizione giudaica, in quanto esperti nel contatto con la materia morta e talmudisti: vivendo nell'astrazione si sottraggono dallo specifico geografico. Iosef Hechter questo lo sa. In questo discrimine si trova tuttavia anche l'origine delle confusioni. Poiché il pensiero è scivoloso. In verità, ecco come alcuni pensano: se in ogni ebreo esistono questi due momenti, quello della tradizione e quello del luogo, allora il diagramma di ogni individuo verrà dato dalla proporzione nella quale si mescolano i due momenti costitutivi. Quali sono però i limiti entro i quali variano questi due momenti? Teoricamente, questi crescono e decrescono in modo contrario e il limite della decrescita può essere zero. Quando il momento geografico decresce fino alla zero a favore della tradizione, l'ebreo romeno diventa ebreo puro; al contrario quando il momento della tradizione giudaica si avvicina allo zero, allora l'ebreo romeno diventa romeno puro. È l'illusione assimilazionista ed è anche l'illusione di molti ebrei che si credono sinceramente romeni e che, colti alla sprovvista dai tumulti antisemiti, si ritrovano in uno stato di disperato stordimento. Ma ingiustamente. Poiché in un certo senso l'antisemitismo non è per loro che un richiamo all'ordine: ricordati che sei ebreo! Lo so, Iosef Hechter ribatterà, lui dirà: chiamami come vuoi io so di essere un uomo del Danubio e che il Danubio di Brăila fa parte del mio essere. Ne fa parte? Non lo contesteremo. Ma in che misura? Ci sono, negli elementi costitutivi dell'essere umano, momenti essenziali e accidentali; profondi e superficiali. Sei tu Iosef Hechter un uomo del Danubio di Brăila? No. Sei un ebreo del Danubio di Brăila. Questo va ricordato: nell'essere di un ebreo crescono e decrescono quei due momenti, della tradizione e del luogo, ma per quanto l'ambiente geografico possa avvicinarsi allo zero, quello spirituale mantiene un limite sensibilmente sopra lo zero, al di sotto del quale non scende mai. Il che rende un ebreo quello che è, un ebreo, ovunque esso sia. È così e così deve essere. Direi anzi che così va bene che sia.

La nazionalità quindi è uno stato organico. Tanto più un uomo è vivo tanto più è nazionale. La confessione di fede menzionata precedentemente è insufficiente e inefficace. La prova di ciò è che ci sono

così tante persone che si dichiarano categoricamente romene, e che malgrado la loro genealogia senza macchia, hanno smesso di esserlo; costoro non sono niente. Essi sono per la nazione degli esemplari ibridi e in degenerazione; nell'ordine della vita pubblica non creano niente o creano valori formali, pieni di artificiosità. La loro vitalità è così ridotta che nell'ordine fisiologico, nella maggior parte dei casi, nemmeno hanno figli. Osserviamo che il loro essere ibridi non intacca affatto l'intelligenza. Diremmo, che, al contrario, la rende quasi più acuta alle volte fino alla morbosità; ma solo l'intelligenza formale, quella che scinde e analizza, ma non potendo comprendere non può nemmeno creare. Teniamo presente questa correlazione: la logica in quanto strumento creativo e non di trasmissione della verità, coincide con una mancanza di solidarietà verso la vita, un'incapacità creativa sotto ogni aspetto, il carattere a-nazionale. Esempi? Si potrebbero cercare tra gli odierni politicanti, che rendono la politica del nostro stato poco nazionale, ossia poco affine alla struttura spirituale del popolo romeno.

Ma non dilunghiamoci. Questi esempi non sono interessanti. Proprio come ogni ibrido. Ma torniamo alla nostra questione: quando dunque qualcuno è ebreo? Da quanto detto, la risposta è abbastanza chiara: quando vive la storia ebraica; che lo voglia o meno. Questo però significa che per capire che cosa vuol dire essere ebreo è necessario sapere cosa sia la storia ebraica. Affrontare questa questione implica, lo riconosco, un sforzo di oggettività. Ma mi ritengo in grado di farlo. E per questo azzardo a portare avanti questo dibattito fino alla fine. La storia degli ebrei è, per loro, una lunga serie di sofferenze ingiustificate. Per gli "altri", le sofferenze degli ebrei sono solo il risultato di una reazione legittima dovuta a tutto il male che gli ebrei portano in mezzo ai popoli con i quali convivono. Ciascuna delle "parti" ritiene che la verità sia la sua. Cosa bisogna fare? Io ritengo che la soluzione più semplice sia, per il momento, escludere dal nostro ragionamento la questione dell'aver ragione. Non parliamo quindi di "ingiustificate" sofferenze e di reazioni "legittime", parliamo solo delle sofferenze, delle sofferenze degli ebrei.

Quindi: Iehuda patet.

Perché?

Partiamo dal fatto nudo e crudo, così come è vissuto e raffigurato proprio dagli ebrei, cercando di stabilire in cosa consista questa sofferenza. Si osserva che tra gli ebrei e le popolazioni con le quali convivono sono sempre esistite incompatibilità e fraintendimenti, in seguito ai quali gli

ebrei sono stati sottoposti a uno statuto particolare, fonte per loro di perpetue sofferenze. Questo statuto riguardava gli ebrei sia individualmente sia collettivamente, a seconda delle circostanze. E non si può del resto negare un sentimento generale di odio e disprezzo dei popoli verso gli ebrei, sentimento che genera loro, anche se solo moralmente, una condizione di emarginazione che è fonte delle azioni contro gli ebrei, cagione di sofferenze. Bisogna considerare però che il conflitto tra gli ebrei e gli altri popoli non è un fenomeno costante. Spesso infatti ci sono stati periodi in cui è regnata la piena armonia e in cui il popolo ebraico ha prosperato. Quando soffrono gli ebrei? Forse quando sono – per usare una loro espressione – perseguitati? Nei momenti di crisi. Questa può essere di due tipi: innescata dagli ebrei o innescata da qualsiasi altra causa. I grandi e sanguinosi tumulti antisemiti in Inghilterra, all’inizio dell’epoca moderna, per esempio, trovavano cagione nell’azione degli ebrei. Costoro infatti, portatori dello spirito capitalista, hanno dato inizio, in Inghilterra, alla dissoluzione dell’economia agraria; niente di più naturale, quindi, che i beneficiari di questa, proprietari terrieri e braccianti in quanto parte lesa reagirono. Il fatto non è limitato alla sola Inghilterra, ma è universale e a riguardo ho avuto modo di discuterne in altre occasioni. Esistono tuttavia situazioni in cui gli ebrei erano innocenti. Succedeva, per esempio, nell’antica Russia, dove tutte le volte in cui il governo si trovava in difficoltà e aveva bisogno di un diversivo organizzava un pogrom, locale o più vasto, a seconda delle necessità. Questi fatti sono particolarmente sottolineati dagli ebrei per mostrare la persecuzione subita, e per giunta senza alcuna ragione. Perché, così dicono loro: non esiste alcuna giustificazione oggettiva a questi pogrom, esiste solo un odio soggettivo contro di noi e questo odio è anche la cagione delle nostre sofferenze.

Esaminiamo oggettivamente questa affermazione. Prima di tutto, i pogrom non sono un’invenzione russa e non sono stati adottati solo contro gli ebrei. Se ci ricordiamo, anche la Roma imperiale conosceva questo modus operandi e le sue vittime erano molto spesso i cristiani; tanto per fare un esempio. Questo esempio è sufficiente tuttavia per stabilire un fatto, ossia che fra i non ebrei non esiste un’unica direzione per allentare la tensione accumulata nei confronti degli ebrei. Dunque, non è la qualità di ebreo ciò che istiga i non ebrei, come il telo rosso sventolato davanti al toro. Non la qualità di essere ebreo, ma qualcos’altro. Quindi che cosa? Cerchiamo di capire.

È vero che il modus operandi precedentemente menzionato è stato

frequentemente applicato in Russia. Ed è altrettanto vero che questo procedimento si potrebbe applicare in altre nazioni, con simili situazioni politiche e di ethos. Ma questo dimostra quindi che la cagione di simili tumulti è soggettiva? Difficile da ammettere! Vedete, quando il diavolo ha voluto tentare i primi uomini in paradiso non si è rivolto ad Adamo, ma ad Eva. Perché? Perché sapeva che Eva avrebbe ceduto alla tentazione più facilmente. Analogamente la polizia russa che quando organizzava i pogrom sceglieva gli ebrei come bersaglio della rabbia pubblica. Perché? Perché mai questi agitatori dei pogrom non sollevavano la gente contro i tatarsi o gli ungheresi o i francesi? Perché – presupponendo che la premessa degli ebrei (gli ebrei, come capro espiatorio per tutti gli agitatori) sia veritiera – perché tutte queste istigazioni hanno come oggetto la stirpe ebraica? È semplice si ribatterà: perché gli agitatori sono consapevoli dell'efficacia di tali istigazioni. Ne sono consapevoli anche gli agitatori antisemiti di oggi, così come XVIII secoli fa lo erano quelli anticristiani. Molto bene, se non fosse che in questo caso dovrebbe esserci negli ebrei di oggi e di sempre, come anche nei cristiani di XVIII - XIX secoli fa, un elemento innato che non può non scatenare la collera pubblica, così come per Eva la sua debolezza congenita non poteva che renderla succube alle tentazioni del diavolo. E qual è questo elemento?

I dati precedenti inquadrano un problema elementare della psicologia delle masse. Affinché una categoria di persone possa diventare la valvola di sfogo dell'odio delle masse sono necessari molti più elementi. Tenendo in considerazione che tali sfoghi, in quanto fatti della psicologia collettiva, hanno per la maggior parte dei casi origini irrazionali, diremo che una categoria di persone viene scelta come vittima dagli agitatori quando:

1. Costituisce un gruppo fondamentalmente alieno rispetto alla comunità in cui vive.
2. Si isola all'interno della società stessa per via di differenze che, una volta interiorizzate e intese come motivi di superiorità nei confronti dei popoli circostanti, portano consapevolmente a un processo di secessione.
3. Il suo vivere comunitario in seguito all'isolamento si declina in forme esoteriche, piene di mistero per coloro che ne sono estranei.
4. Rappresenta un pericolo permanente per l'ordine di coloro che non ne sono parte a causa della sua struttura spirituale, politica, sociale o economica.

Queste quattro condizioni si verificarono pienamente nel caso della

persecuzione dei cristiani all'epoca dell'Impero romano. Infatti, per il loro stile di vita, il loro ethos, la loro concezione del mondo e il senso generale che diedero all'esistenza e alle azioni umane, i cristiani furono fondamentalmente diversi dai governatori di Roma. Inoltre, consapevoli del valore della verità assoluta di cui erano in possesso in quanto veneratori del Cristo, conducevano una vita separata dagli altri: la loro quotidianità collideva categoricamente con quella degli altri non solo a livello di prassi religiosa; e questo li costringeva a isolarsi, se non altro per mettersi al riparo dalle tentazioni della vita pagana. Ne consegue dunque una vita comunitaria topograficamente chiusa, dei veri e propri ghetti all'interno dei quali nemmeno l'occhio più indiscreto – se non quello di un iniziato – riusciva a penetrare. Da qui una vita avvolta dal mistero che rese possibili le più fantasiose leggende. Esiste una fiaba con l'omicidio rituale? Esiste. Ma perché gli ebrei se ne lamentano? Non c'era forse una fiaba con i cristiani che avvelenavano i pozzi? E gli ebrei, non ebbero nessuna colpa, nessun ruolo nella diffusione di queste fiabe? Ecco, la storia si ripete dunque. Tuttavia, nei confronti dell'Impero romano i cristiani svolsero un'altra funzione: quella di un elemento distruttivo dell'ordine romano. Cristo avrà detto: date a Cesare quel che è di Cesare. Ma questo non ha difeso l'impero dalla dinamite del cristianesimo. E questo pericolo venne percepito dai governanti, e reagirono. Reagirono attraverso ... i pogrom. Cercando di spiegare questo fatto, alcuni dicono che i cristiani sono stati gli agenti della rivoluzione. Gli ebrei dicono di loro stessi: noi siamo i rivoluzionari, i portatori del progresso, solo i retrogradi non possono tollerarci; solo loro sono antisemiti. È inesatto. Gli ebrei non sono portatori di progresso, tra l'altro anche perché ... il progresso non esiste. Gli ebrei portano cambiamento, non progresso, e non sempre del resto. Per esempio, prendiamo la Germania. Oggi è l'unico paese rivoluzionario in Europa (l'Italia non lo è ancora. Invece la Russia con Lenin fu solo formalmente rivoluzionaria, perché il marxismo rispetto al razionalismo cartesiano non è per niente rivoluzionario, quindi, la Russia che con Lenin fu formalmente rivoluzionaria, cessò di esserlo, nel momento in cui – oppure se – l'uomo della steppa Vorošilov ha capitolato di fronte a Stalin, che diventa sempre di più l'uomo della tecnica, l'erede di Pietro il Grande, nella misura in cui segue i suggerimenti della Francia e ritorna in Europa). Quindi oggi la sola nazione rivoluzionaria in Europa è la Germania, e la Germania di oggi è antisemita. Non è vero, quindi, che gli ebrei sono sempre e ovunque un

fermento rivoluzionario. E anche se così fosse, ciò non spiegherebbe l'astio viscerale nei loro confronti. Poiché non è vero che i popoli insorgono contro ogni rivoluzione. No. I popoli si sollevano contro le rivoluzioni quando queste attaccano il loro spirito nazionale, il loro ethos. Anzi le tollerano – di più, le sostengono – quando vanno verso un potenziamento di questo ethos. Ritornando alla nostra questione: il cristianesimo rappresenta nei confronti dello spirito romano una formula, se non proprio diametralmente opposta – tesi che potremmo sostenere – in qualunque caso – una formula fondamentale diversa. Roma ha dovuto comprendere, e il suo istinto non l'ha ingannata: l'idea dello stato romano non poteva che soccombere con il fiorire del cristianesimo. Ed è per questo che ha reagito. (Con quanto successo, si è visto. Ma questa è un'altra storia). Ecco quindi l'origine o la spiegazione della persecuzione dei cristiani sotto l'impero.

La domanda è: erano o sono gli ebrei, nella stessa situazione in cui si trovarono i cristiani rispetto all'Impero romano?

Vediamo.

Gli ebrei sono il popolo eletto. Questo deve essere riconosciuto non solo da qualsiasi ebreo ma anche da qualsiasi cristiano. Gli ebrei sono il popolo eletto perché con loro Dio ha fatto il primo patto di alleanza. Loro questo lo sanno. Tuttavia un popolo eletto deve adempiere ad un compito, perché non è stato scelto a causa di qualcosa, ma – a maggior ragione – per qualcosa, per compiere un preciso scopo. Ma affinché un popolo possa adempiere alla sua missione ha bisogno di conservarsi come eletto. Questo è quello che gli ebrei hanno capito. Pertanto, nella loro storia, fin dal principio, si può facilmente individuare una tendenza costante non solo a sacralizzare la loro vita, ma anche a preservarla da qualsiasi contatto con quanti professano altre fedi. Nella loro terra, quando ne avevano una, e in tutte le altre terre dove a causa delle loro disgrazie nazionali sono stati gettati, la loro inquietudine li portò all'erranza. Perché anche quando avevano uno Stato erano comunque erranti e separati dalle altre persone, in comunità chiuse e rigide. La consapevolezza di possedere una fede superiore e di essere il popolo eletto nutriva in loro un immenso orgoglio che anche oggi, nonostante le tante disgrazie e sofferenze, è rimasto intatto come ai tempi del maggiore splendore nazionale (poiché ci sono stati anche momenti del genere). Sicuramente, gli ebrei sono stati sempre un corpo estraneo in

mezzo alle popolazioni con le quali sono entrati in contatto; e se è vero che “difference engendre haine”, sono stati anche odiati. Tuttavia, ammettiamolo, se questo processo di differenziazione, di singolarizzazione, di isolamento si è perpetuato fino ad oggi, fino al punto che tra gli ebrei e gli altri popoli non possono più essere gettati solidi ponti, ciò non è stato scatenato dagli altri popoli, ma proprio dagli ebrei. La legge dell'Antico Testamento è anche nostra, perché in quanto cristiani anche noi la professiamo, pertanto tra noi e gli ebrei dovrebbe esserci qualcosa in comune: l'Antico Testamento. Eppure non c'è. Perché il contenuto dell'ethos ebraico non è la vecchia legge, ma il suo commentario. C'è scritto dunque: la Thora è l'acqua e il Midrash è il vino. E questo ha un significato enorme. L'interpretazione dell'Antico Testamento è stata validata in modo analogo a quello del Vangelo cattolico al quale serviva la garanzia della Chiesa di Agostino, quindi alla luce dei commentari. Andiamo oltre, la questione è nota: il Talmud ha sostituito la Thora. Non da un giorno all'altro. Ma in seguito a difficili lotte, che non terminarono fino a quando non fu bruciata l'opera di Maimonide La guida dei perplessi. Dunque, questo avvenne nel trecento. Fino ad allora i discendenti dei farisei lottarono per imporre lo spirito etnocentrico in virtù del quale gli ebrei dovevano evitare qualsiasi contatto con gli altri popoli; persiani o romani, greci o alexandrini, arabi o cristiani. Nel trecento la vittoria dei rabbini fu totale e così la completa separazione dagli altri popoli fu compiuta.

Ma quando qualcuno vuole stare lontano da te perché ti disprezza, perché ti considera inferiore a lui e non degno di interessare relazioni, la tua reazione è naturale: inizi a considerarlo un nemico; o, in ogni caso, di altra natura rispetto alla tua. Il processo di separazione iniziato dagli ebrei continua ad essere incrementato da altri. A questo ha contribuito, se proprio ce ne era ancora bisogno, un altro fatto, di ordine strettamente concreto. Gli ebrei sono sicuramente mistici; ma sono, contemporaneamente, razionalisti. La prova: la Kabbala (l'hasidismo, che paragonato al razionalismo del talmudista, sta al giudaismo come il francescanesimo sta alla scuola tomista, non è nemmeno lontanamente un elemento decisivo dell'ethos giudaico). Dal talmudista fino all'usuraio, il passo è breve: sono la stessa cosa. Gli ebrei quindi sono stati in tutte le epoche degli eccezionali amministratori di denaro. Questa loro abilità li ha avvicinati ai più grandi Re dei popoli, i quali affidarono loro eminenti incarichi. Gli ebrei non seppero e del resto non hanno mai compreso,

nonostante tutte le loro disgrazie che non esiste peggior sciagura che di servire i potenti in cambio di una ricompensa. Poiché i sovrani dei popoli possono ricambiare solo con dei privilegi, e questi non sono altro che fonti di disgrazie. E i privilegi per la loro stirpe sono passeggeri. In Alessandria, per esempio, così come più tardi in Spagna, i privilegi, dei quali hanno goduto gli ebrei, erano così importanti che molti si convertirono al giudaismo solo per trarne benefici. Questi non possono durare all'infinito. Così, ad un certo punto, interviene una crisi pubblica, e allora il sentimento del popolo si scaglia contro i privilegiati. Che ti proteggano i potenti? I potenti al massimo danno privilegi – e poi? –; ma proteggerti dallo scontento della collettività, questo no. Gli ebrei dimenticano sempre che furono cacciati dalla Spagna poco tempo dopo aver reso eminenti servizi a Ferdinando e Isabella; sanando loro le finanze pubbliche! Ed ecco, dunque, nella loro situazione privilegiata – e dove non lo sono stati – costituisce un altro elemento a favore del processo di isolamento degli ebrei. Processo che, questa volta, non è stato avviato da loro, ma dagli altri, sebbene, di fatto, non sia altro che una conseguenza della secessione dei rabbini. Tutto questo non spiega abbastanza? Abbastanza, ma non tutto ...

Gli ebrei sono il popolo eletto, sicuramente! Ma eletto per cosa? Loro dicono per dominare la terra. È un'affermazione che rende impossibile ogni discussione. Del resto dominare la terra cosa significa in termini concreti? Pertanto, ritengo opportuno scegliere un altro punto di partenza. Un punto che possa essere più preciso e possibilmente accettato da tutti. Qual è, secondo il parere degli ebrei stessi, il momento in cui dovrebbe iniziare il loro dominio sulla terra? Quando apparirà il Messia. Di conseguenza, cambiando prospettiva, ma mantenendo il punto di arrivo, diremmo: gli ebrei sono il popolo eletto perché tra loro, secondo il volere Divino doveva nascere il Messia. A riguardo siamo tutti d'accordo: ebrei e cristiani. Però nell'immediato si apre una controversia. Noi diciamo: il Messia è giunto. Attraverso l'incarnazione del Verbo. Egli è Cristo. Gli ebrei sono stati il popolo eletto; eletto per l'incarnazione di Dio. Ma nel momento in cui è avvenuta, quando Egli ha adempiuto alla sua missione, il popolo ebreo ha cessato di essere il popolo eletto. Poiché in verità, l'antica legge era un patto di alleanza tra Dio e il popolo ebreo ma la nuova legge è un patto tra Dio e tutti i popoli della terra. Nella nuova alleanza, quindi chiunque riceva la nuova legge è eletto: scelto tra

la perdizione e la salvezza. Di conseguenza: o gli ebrei riconoscono che il Messia è venuto sotto le sembianze di Cristo, e, allora, da quel momento in poi, cessano di essere il popolo eletto (incorrendo nel più grave peccato, quello dell'orgoglio), oppure contestano l'autenticità del Cristo-Messia, e allora rifiutano la loro funzione di popolo eletto, quella di essere lo strumento di Dio per la salvezza del mondo; peccando non solo contro la loro missione, ma anche direttamente contro Dio.

A questo gli ebrei rispondono intransigenti: Cristo è stato sicuramente qualcuno. Forse anche un profeta. Ma se afferma di essere il figlio di Dio o, in ogni caso il Messia, allora è un impostore. Il Messia non è ancora giunto. Lui verrà sicuramente su un cavallo bianco e allora inizierà il dominio di Israele sulla terra.

Queste due posizioni sono irriducibili. Se cercassimo da una prospettiva esterna a entrambe di stabilire chi ha ragione, dovremmo riconoscerci impotenti. Però, fortunatamente, per la nostra interrogazione è assolutamente indifferente sapere da quale parte sia la ragione. Perché proprio nel carattere irriducibile delle due posizioni c'è il fulcro della nostra questione. Ricordiamoci, in verità, che quello che vogliamo chiarire non è chi sia il colpevole del conflitto permanente tra gli ebrei e gli altri popoli, ma qual è la spiegazione delle perenni sofferenze di Israele.

Pertanto la posizione degli ebrei è chiara: loro sono il popolo eletto, coloro che governeranno la terra nel giorno in cui verrà il Messia. Ma ecco che qualcuno nato da Israele pretende di essere il Messia. Questo qualcuno, Cristo, un mero impostore, ha finito tuttavia per essere riconosciuto come il figlio di Dio anche dai tanti popoli in mezzo ai quali gli ebrei convivono. Egli ha creato una nuova comprensione del mondo, una nuova struttura spirituale e non solo una nuova scala di valori, ma finanche nuovi valori. Una conformazione cristiana del mondo.

Qui inizia la difficoltà. Gli ebrei vivono nel mezzo di questo mondo, cristiano. Secondo quale legge? Secondo la legge cristiana? Secondo le usanze create dalla cristianità? Secondo le consuetudini create dalla legge cristiana? Se è così, allora gli ebrei hanno rinunciato alla loro legge, hanno tradito il loro patto con Dio, hanno cessato di essere il popolo eletto; e per giunta di essere ebrei. Tuttavia, niente di questo è avvenuto. Gli ebrei continuano ad essere ebrei. Cosa significa questo? Che, in seno ad alcuni popoli cristiani, loro creano i propri ordini interni e vivono la vita secondo la loro legge contraria a quella cristiana, opera di un impostore. La conclusione? Seguendo la loro legge gli ebrei hanno il dovere di

sabotare le fondamenta e i valori della cristianità.

E questa non è solo una questione religiosa. È vero che le disgrazie e le sofferenze degli ebrei sono più profonde e più frequenti in quelle epoche e in quelle regioni/in cui i popoli in mezzo ai quali vivono sono ristorati da un cristianesimo più categorico. Ma è altrettanto vero che la loro situazione è incomparabilmente più sopportabile nei paesi protestanti. Poiché il protestantesimo, soprattutto in certe sue forme, è la declinazione meno cristiana del cristianesimo e quella più vicina alla struttura giudaica. Ma, ancora una volta, la questione non è in primo luogo religiosa. O, più esattamente: la giustificazione formale di questo conflitto permanente non è di natura religiosa. Si tratta di qualcos'altro, il giudaismo o il cristianesimo non sono solo delle religioni: sono i principi ordinatori della vita. Esiste un ordinamento giudaico e un ordinamento cristiano del mondo indipendentemente dalla forma in cui si manifestino o meno sotto esplicite spoglie di Cristo e Geova, nella coscienza degli uomini e in quella delle istituzioni. Perciò, esistono valori cristiani e valori giudaici in ogni aspetto della vita: quando si pensa all'organizzazione politica di una nazione, quando si considera la produzione e la circolazione dei beni materiali, quando si tratta della comprensione del senso generale dell'esistenza. In qualsiasi ambito ci si trovi, quindi, esiste una categorica "incompatibilità di umori" tra cristiani e ebrei.

Per giunta il divario tra ebrei e cristiani si incrementa ulteriormente – tuttavia, stando così le cose, la differenza, che abbiamo detto esistere fra ebrei e cristiani, va oltre: questi ultimi percepiscono i primi non solo come volontariamente isolati, ma anche – ricordate, la quarta condizione di quelle già sopra menzionate – pericolosi per l'ordine cristiano. Cristiani e ebrei, due corpi estranei l'un l'altro, che non possono unirsi in una sintesi, tra i quali non può esserci pace se non ... attraverso la scomparsa di uno di loro.

Giuda soffre.

Perché?

Perché Giuda vive in mezzo a popoli che non può non inimicarsi, anche se vorrebbe fosse diverso.

Perché nel momento in cui rifiutò di riconoscere Cristo-Messia attaccandosi ancora di più, a ragione o torto, alla sua designazione di popolo eletto, ha il dovere morale di adempiere la funzione dissolvente dei valori cristiani.

Giuda soffre perché ha generato Cristo, l'ha visto e non gli ha creduto. Questo non sarebbe stato tanto grave. Ma altri gli hanno creduto: noi.

Giuda soffre ... perché è Giuda.

Tuttavia esiste un movimento attraverso il quale gli ebrei hanno cercato di sottrarsi al loro destino. È il sionismo. Il tentativo, tuttavia mi pare estremamente confuso. Gerusalemme resta sicuramente il polo magnetico del giudaismo. Ma un polo mistico direi. Poiché l'augurio nostalgico "ci vediamo a Gerusalemme" non ha nulla di positivo, piuttosto è uno di quei miti di cui parla Sorel, allo stesso modo in cui è mito il chiliasmo. Sono solo delle fantasticherie, ma hanno polarizzato l'umanità e hanno avuto un'influenza molto forte sulle persone, costringendole a vivere nella certezza che queste si avverassero.

Il ritorno a Gerusalemme è, innegabilmente, una realtà per gli ebrei. È la più potente realtà giudaica. Questa certezza mistica, secondo la quale Israele prima o poi si ritroverà all'ombra del tempio, è così profondamente radicata nell'essenza degli ebrei, tanto da considerare la diaspora una situazione provvisoria. Di più, una finzione. Poiché, in fondo, benché gli ebrei abbiano templi e case di preghiera in tutti i loro insediamenti, Gerusalemme rimane, indubbiamente, l'unico luogo di preghiera e sacrificio e che, in fondo, il vero tempio – non i surrogati della diaspora – si trova lì. Strano stato d'animo, in cui il concetto limite dei desideri, l'oggetto delle inclinazioni dolorose di un intero popolo, diventa la vera realtà, mentre la vita di tutti i giorni cade a pezzi in trasparenze illusorie: finzioni!

Comprenderete dunque quanto la realtà giudaica sia lontana dal pensiero di Theodor Herzl, padre del sionismo. Uno Stato giudaico? Evidentemente, se qualcuno riuscisse a radunare tutti gli ebrei del mondo in uno Stato, il problema della loro sofferenza assumerebbe un altro aspetto; potrebbe anche essere risolto. Ma la domanda è: come costituire uno Stato ebraico? Gli ebrei l'hanno avuto uno Stato e non solo una volta, ma dov'è? Hanno forse aspettato Theodor Herzl per scoprire l'idea di uno Stato ebraico? È alquanto strano. Qualsiasi popolo comune tende alla vita di Stato in modo naturale, senza nessun piano cosciente d'azione; alla stregua delle molecole che in una soluzione sovra satura tendono a cristallizzarsi. Ma questo negli ebrei non si vede. Al contrario, ogni qual volta hanno avuto uno Stato, non si sono dati pace fino a quando non lo hanno fatto a pezzi. Una vita senza diaspora? Insensata. Poiché la vita in diaspora è loro congenita.

Nonostante la dispersione, la diaspora ha conservato intatto il singolo

ebreo e la comunità intera proprio grazie alla tensione allucinatoria scaturita dalla visione mistica di una Gerusalemme terrena. Tuttavia, Gerusalemme ha adempiuto, come si è già detto, alla funzione di polarizzatore non degli individui in carne ed ossa, ma della spiritualità e dell'ethos giudaico. Nulla in più. Abbastanza per preservare il popolo, ma non abbastanza per unire gli individui in uno Stato.

A questo punto, cosa ha voluto Theodor Herzl e che cosa vuole il sionismo? Privare Gerusalemme del suo nembo mistico, del suo carattere di mito e trasformarla in una capitale di stato con ministeri e polizia? Può darsi. Ma questa esperienza che verrebbe a realizzarsi è del tutto transitoria, alla stregua dei loro ordinamenti politici. E inoltre Gerusalemme nel suo costituirsi come realtà politica, priverebbe gli ebrei dispersi dell'unico luogo di identificazione che ha permesso loro di ritenersi comunità.

Il sionismo senza alcun dubbio rappresenta un tentativo di rompere il cerchio della sofferenza causato dalla fatalità giudaica. Ma è un tentativo che può portare solo ad un risultato: l'eclissi degli ebrei come popolo, attraverso la distruzione del mito di Gerusalemme.

Il sionismo? Suicidio! Eppure sarebbe dovuta essere una soluzione!

Ed eccoci giunti alla fine. Iosef Hechter sente che Giuda soffre e deve soffrire, ma non ne capisce il perché. E allora noi abbiamo cercato di spiegarglielo in modo sintetico e didascalico con quanto avevamo a disposizione. Non avvalendoci di argomenti presi dalla letteratura o dall'orientamento antisemita, ma da fonti a portata di mano anche di un ebreo, intento a formulare un proprio giudizio. Un ebreo oggettivo e lucido, però.

Soffri perché sei ebreo. Non sarai più ebreo quando smetterai di soffrire, e potrai sfuggire alla sofferenza solo cessando di essere ebreo. È una fatalità opprimente, senza alcun dubbio. Ma proprio per questo non c'è nulla che tu possa fare (no): Giuda agonizzerà fino alla fine del mondo.

Ribellarsi? Non serve a nulla. E non porta a nulla. Nessuno può saltare oltre la propria ombra, l'ebreo non può superare la propria sofferenza; se non quando... cessando di essere ebreo. Tanto più la situazione è tragica, quanto più risulta impossibile non assecondare la propria natura.

Iosef Hechter, tu sei malato. Tu sei per essenza (nota) malato, perché puoi solo soffrire e perché la tua sofferenza è senza via d'uscita. Tutti soffrono, Iosef Hechter. Soffriamo anche noi cristiani. Ma per noi c'è una via d'uscita, perché noi ci possiamo redimere. Lo so, tu speri, speri; speri che

un giorno verrà sul suo cavallo bianco il tanto atteso Messia; e allora dominerai la terra. Spera, Iosef Hechter. È la sola cosa che ti rimane.

E allora che cosa vuoi che possa fare per te? Io lo so che quel Messia non verrà. Il Messia è già giunto. Iosef Hechter, e tu non l'hai riconosciuto.

Tanto ti si chiedeva in cambio di tutte le bontà che Dio ha avuto per te: vegliare. E a pensare che in cambio di tutti i doni della benevolenza divina ti si chiedeva una sola cosa: vegliare. E non hai vegliato. Oppure non Lo hai visto, perché l'orgoglio ti ha accecato.

Iosef Hechter non senti il freddo e l'oscurità che ti avvolgono?

Il cerchio dell'indicibile - autobiografia e memoria della Shoah in Serbia in *Goetz e Meyer* di David Albahari

Alessandra Andolfo
traduttrice letteraria dal serbo e dal croato

Lezione del Seminario UZ tenuta il 21 aprile 2021

Tiziana D'Amico: Do il benvenuto ad Alessandra Andolfo, serbocroatista, esperta di letteratura serba del Novecento. Ha insegnato presso l'Università di Torino e di Venezia, tra le altre cose è traduttrice e quindi siamo molto contenti di averla qui. Oggi ci porterà all'interno della produzione letteraria di Albahari, che tra gli scrittori della ex Jugoslavia del secondo Novecento è fra quelli che più incisivamente si è occupato del tema della Shoah all'interno della sua produzione. In particolare ci parlerà del testo *Goetz e Meyer* di Albahari, e del rapporto tra autobiografia e memoria.

A te la parola e grazie di essere qui!

Alessandra Andolfo: Grazie a Tiziana e a Cinzia per l'accoglienza, per la presentazione, per avermi invitata qui in questo seminario, un grazie anche a Monica Fin e all'Università di Padova, oltre a tutti i presenti che vedo numerosi, davvero grazie! È un piacere particolare oggi partecipare a questo seminario, perché conosco Tiziana D'Amico e seguo il suo lavoro da tempo, così come conosco quello di Cinzia Franchi: al di là della nostra conoscenza, trovo ci sia stata subito una piacevole intesa e quindi sono particolarmente felice e onorata di essere qui. Il clima del seminario è molto piacevole, e questo stride un po' con l'argomento che sto per presentare, d'altra parte la tematica del seminario e di questo incontro è chiara. Probabilmente il mio contributo servirà forse a scoprire David Albahari, per chi non lo conoscesse, e magari potrà essere stimolo di riflessione, forse anche di novità, per chi Albahari lo conosce già. Come già detto da Tiziana D'Amico, David Albahari è un autore di grande rilievo, uno degli scrittori serbi viventi forse più conosciuti all'estero, più apprezzati anche in patria, tra i più importanti, insomma, un autore di riferimento nell'ambito della letteratura contemporanea d'area. Viene ascritto un po' a quella generazione matura di scrittori che si colloca, o meglio si collocava, nel solco del postmodernismo, benché oggi

sia difficile parlare di postmodernismo, però il nostro Albahari sicuramente fin dagli esordi vi rientra pienamente e questa sua adesione si riverbera naturalmente nella sua produzione. In perfetta congruenza con i suoi temi e il suo stile è anche il suo modo di approcciare e trattare il tema della Shoah in Serbia e ancora, in senso più ampio, il tema della perdita.

Albahari nasce nel 1948 a Peć, da una famiglia di origine sefardita, e appartiene a una generazione di scrittori che ha contribuito al rinnovamento della letteratura in Serbia: è anche uno di quegli scrittori che con gli sconvolgimenti degli anni Novanta, determinati dal noto conflitto nella ex Jugoslavia, ha scelto l'esilio volontario e si è trasferito in Canada, tra il 1993 e il 1994. Il suo esordio letterario è del 1973, con la raccolta di racconti *Porodično vreme* (*Tempo di famiglia*), che è un po' il manifesto di quello che sarà il suo stile nella prima parte della sua produzione letteraria, ovverosia la forma breve. Per larga parte della sua produzione letteraria sarà un sostenitore della forma breve, il che forse deriva anche da una serie di suggestioni legate alla letteratura orientale e a una certa poetica zen, come pure allo studio dell'*I Ching*, che condusse in gioventù. Albahari è legato alla concentrazione di forma e significato nella brevità, infatti è noto per le sue raccolte di racconti brevi. L'esordio come scrittore è legato alla tematica della famiglia e da subito l'elemento autobiografico è fortemente presente nella sua produzione. È stato anche presidente della comunità ebraica di Zemun, che è la maggior municipalità dell'area di Belgrado (oggi sono circa 160.000 abitanti) ed era il cuore della comunità ebraica belgradese, anzi lo è ancora di quel che ne rimane, una comunità vissuta ed esperita da Albahari, che negli anni Novanta ebbe al suo interno un ruolo attivo, pur non riconoscendosi nella definizione di scrittore ebreo tout court. Con la pubblicazione di *Mamac* (*L'esca*) nel 1996 e ancor più con *Goetz e Meyer* nel 1998, il cerchio si chiude per quanto riguarda il suo legame, quindi il suo retaggio, con la componente ebraica della sua vita e della sua prima produzione letteraria, nella quale questo elemento è connotato e ben distribuito. A partire dal suo trasferimento in Canada e dalla pubblicazione di *Goetz e Meyer*, si registra un'altra cesura nella sua produzione, che lo porterà ad aprirsi a diverse esplorazioni: sperimenterà anche forme narrative più lunghe, come nel romanzo *Pijanice* (*Sanguisughe*, del 2006), in cui affronta anche temi maggiormente legati alla politica, alla contemporaneità, insieme a temi più personali, come la vecchiaia e la malattia. Con la pubblicazione di *Goetz e Meyer* si scioglie il nodo interiore

non solo dell'identità ebraica in quanto tale, ma soprattutto del dolorosissimo passato che ha coinvolto l'intera famiglia Albahari. Richiamandoci all'albero genealogico di cui lo stesso autore fa menzione in *Goetz e Meyer*, si può stabilire che ben trentacinque furono i parenti diretti scomparsi, complessivamente una settantina quelli cancellati dalla terribile efficienza della "Soluzione finale" durante il periodo dell'occupazione nazista di Belgrado. È un passato sicuramente molto difficile da elaborare: possiamo notare questa difficoltà ad accostarsi al tema guardando la cronologia della sua produzione letteraria, dagli esordi sperimentali degli anni Settanta, per arrivare, alla fine degli anni Ottanta, a un'opera come *Cink (Zinco, 1988)*, dove comincia ad affrontare in maniera diretta i temi della memoria familiare e della figura del padre. Le figure genitoriali sono presenti anche come specchio di quello che può essere il rapporto dell'uomo e dell'ebreo rispetto alla storia. La figura del padre in *Zink*, per certi versi è debole, o apparentemente debole, anche se racchiude in sé una forza diversa che consiste nel riuscire anche a superare la memoria per andare avanti, operazione che per molti dei protagonisti dei romanzi di Albahari non è assolutamente possibile. Una memoria che è sempre presente fino a diventare ossessione, proprio in *Goetz e Meyer*.

In Canada darà alla luce in maniera vorticoso i tre romanzi del cosiddetto "ciclo canadese", *Snežni čovek (Il pupazzo di neve)* nel 1995, il già citato *Mamac*, che ne rappresenta il vertice, nel 1996, nonché *Mrak (Il buio)* nel 1997. In questi romanzi la vicenda narrativa muove appunto dal trasferimento del protagonista dalla Serbia al Canada, riflesso della esperienza personale di Albahari. Ancora una volta l'autobiografia è fortemente presente e delinea in maniera molto netta lo sfondo narrativo e il flusso di coscienza che caratterizza lo stile dello scrittore, per buona parte della sua produzione letteraria. Al di là della forma del racconto, infatti, il flusso di coscienza è sua caratteristica precipua, per la quale è immediatamente riconoscibile. Se tra chi ci sta ascoltando oggi c'è chi lo incontra per la prima volta, voglio far notare che non si tratta di un unicum, ma di una vera e propria cifra stilistica. In *Goetz e Meyer* è espediente che accresce la sensazione di delirio che accompagna in modo estremamente funzionale l'io narrante.

Lo sfondo canadese comporta anche la difficoltà di entrare in un'altra cultura, in un'altra terra e soprattutto in un'altra lingua: ciò si rifletterà moltissimo nel rapporto con la *drugi jezik*, ovvero con l'altra lingua o la

lingua seconda (*Drugi jezik* è anche il titolo di una sua raccolta di racconti, pubblicata nel 2003). Pur essendo Albahari un ottimo traduttore dall'inglese, un profondo conoscitore di questa lingua (già quando era in Serbia aveva tradotto molti grandi romanzieri inglesi e americani), ha sempre preferito scrivere in serbo, perché – com'egli stesso afferma – solo scrivendo nella lingua madre il suo stile fluisce in maniera chiara e immediatamente riconoscibile a se stesso. Scrivere in inglese è come cambiare identità: tra l'autore e il testo si inserisce una distanza, è come se fosse un altro a scrivere. Il ciclo canadese racchiude dunque anche quello che è diventato una sorta di nuovo classico, il romanzo *Mamac*, pubblicato in traduzione italiana con il titolo *L'esca*. Per chi traduce, il titolo è un po' insidioso, perché *Mamac* contiene sia il riferimento alla parola 'esca' (nel senso di 'richiamo', qui inteso anche come richiamo della storia), che al richiamo, al ricordo della figura materna, quella *mamica* che in sé reca la memoria di un secolo di storia, la testimonianza della tragedia della famiglia e della Shoah degli ebrei in Serbia, nonché – in quanto voce femminile – tutto un insieme di tradizioni, non solo ebraiche. Se, come ben sappiamo, nella cultura e nella religione ebraiche è la madre a trasmettere il lignaggio, la *yiddishe mame* (mamma yiddish) di cui parla Albahari è anche quella che racconta le *prive* (storielle), non solo quelle ebraiche, ma anche i miti e le leggende dei serbi e della Jugoslavia del tempo. Albahari sicuramente è anche un cantore di Zemun, che compare spessissimo nei suoi romanzi, tanto da diventare protagonista in *Sanguisughe*. Per chi volesse ripercorrere le orme di Albahari, Zemun è sicuramente una tappa fondamentale del suo itinerario narrativo, oltre ad essere (stata), come già detto, il cuore della comunità ebraica belgradese. La presenza della comunità ebraica nei territori della ex Jugoslavia, risale al tempo della cacciata dalla Spagna del 1492. Gli ebrei in fuga affrontavano un lunghissimo viaggio per arrivare nell'Impero ottomano, ma spesso si fermavano nei Balcani dove andavano a costituire nuovi nuclei e nuove comunità. La comunità ebraica più numerosa era senz'altro quella degli ebrei di Sarajevo, però anche quella di Belgrado crebbe con il passar del tempo, al punto che nel 1941, quando fatalmente arriva l'occupazione nazista, contava dodicimila membri. La componente più numerosa, che ha lasciato l'impronta più profonda, è quella della comunità sefardita, a cui anche Albahari appartiene. L'occupazione nazista di Belgrado del 1941 è un momento nodale anche per la Shoah tutta, perché in essa ci sono i prodromi, anche nei metodi,

della “Soluzione finale”, resa in quella fase più macabramente efficiente dall’impiego di mezzi come i camion (già usati in parte in Ucraina nel ‘39 e contemporaneamente nel programma tedesco *Eutanasia*, rivolto alle persone malate di mente e a quelle con problemi psichici) prodotti dalla Diamond ma anche dalla Opel e dalla svizzera Saurer, che ritroviamo nel romanzo di Albahari. Questi camion erano i cosiddetti *Gaswagen*, chiamati *dušegubka*, un termine traducibile come *sterminatore, mietitore di anime*. Già qualcosa di simile era stato testato nel ‘37 in Russia, durante il Grande Terrore, ed ecco che per i tedeschi rappresenta una soluzione per rendere più efficiente il progetto di epurare gli ebrei e gli altri indesiderati, nella loro idea di mondo nuovo. In questo modo venne sterminata, in Serbia, gran parte della comunità ebraica: il romanzo di Albahari è estremamente preciso, dal punto di vista storico, nel citarlo. Oggi lo Yad Vashem stima che siano stati 700.000 gli ebrei gassati con questa pratica, e che in Jugoslavia le vittime ebreiche siano state 47.000. Nel 1998, in *Goetz e Meyer*, Albahari fa riferimento a 9.400 “microcosmi”, dunque a singole persone, ognuna portatrice di un mondo. In realtà le vittime a Belgrado furono 6.280 gassati, 1.200 morti di fame e di stenti, e 500 partigiani, anch’essi morti nel campo della Fiera di Belgrado¹.

Il Campo della Fiera di Belgrado era un luogo nato con tutt’altra finalità: costruito in occasione della Fiera internazionale di Belgrado del 1937, doveva essere uno spazio espositivo all’avanguardia, ma nel ‘41 diventò l’ingresso al lager di Sajmište.

Come avrà modo di dire Albahari nel 2018, questo è un luogo che odia non solo per la sua inumanità, ma anche per il suo essere così contiguo al centro di Belgrado, una zona che è praticamente “sotto gli occhi di tutti”, un orrore incistato nel tessuto cittadino della grande città, quella stessa Belgrado che, come lui stesso dice, silenziosamente guardava dalla riva del fiume.

Nel romanzo, Albahari ipotizza quali potessero essere i pensieri dei carristi che svolgevano questo tipo di mansioni, come appunto Goetz e Meyer. Quando il romanzo uscì nell’edizione tedesca ci fu anche un certo clamore, perché una persona si fece avanti dicendo di essersi riconosciuta

¹ Si riportano i dati citati da Walter Manoschek in “The Extermination of the Jews in Serbia”, in: Ulrich Herbert (ed.), *National Socialist Extermination Policies. Contemporary German Perspectives and Controversies*, New York-Oxford 2000, pp. 163-185.

come la figlia di uno dei due protagonisti, anche grazie al fatto che in quel caso il cognome dei due personaggi corrispondeva ai dati storiografici.

Facendo un passo indietro, il romanzo *Mamac*, che come dicevo è maggiormente legato alla figura della madre di Albahari, è un romanzo profondamente autobiografico che è stato lo stimolo per arrivare a concepire *Goetz e Meyer*. In *Mamac* vediamo una donna che dalla fine dell'Impero asburgico attraversa le peripezie della prima e della seconda guerra mondiale, fino ad arrivare agli anni '90, quando scoppia la guerra civile in Jugoslavia. Attraverso questo secolo di storia e mediante i racconti della madre, si rivela il suo profondo legame con la memoria.

Oltre al flusso di coscienza, un'altra caratteristica stilistica della narrazione di Albahari è la ripetizione. *Ponavljanje* (ripetizione) è anche una parola chiave nei romanzi, che ricorre spessissimo soprattutto nel ciclo canadese. Il concetto di ripetizione è intimamente legato al concetto di circolarità degli eventi, come anche *krug* (cerchio), una parola che ricorre altrettanto spesso nelle pagine di Albahari, insieme a *sumnja* (dubbio). Quest'ultima è molto presente in *Mamac*, perché molti sono i dubbi dell'io narrante, riferiti al passato, alla sua storia e alla sua identità. Tutto questo percorso familiare, intimo, questa assenza della madre che è assenza di un luogo di appartenenza, è una sorta di doppio binario per Albahari, per il suo essere ebreo, il suo essere stato jugoslavo e anche il suo essere serbo. L'elaborazione del ricordo avviata con *Mamac*, lo farà approdare in qualche modo alla resa dei conti definitiva con la memoria della Shoah, della sua famiglia e in senso più ampio della Shoah in Serbia. *Goetz e Meyer* viene pubblicato infatti a brevissima distanza da *Mamac*, nel 1998.

I due anni di intervallo tra queste due opere coincidono con le ricerche di archivio svolte da Albahari al Museo Storico Ebraico di Belgrado: è anche grazie a questo suo lavoro di scavo che oggi questa vicenda storica è nota e forse anche più chiara. La pubblicazione di questo romanzo è stata a sua volta anche un'occasione di rilancio degli studi di settore su un argomento che fino ad allora non era così noto.

Nel romanzo la voce narrante è quella di un professore di mezza età – ovvero quella di Albahari al momento della pubblicazione – e descrive un lasso di tempo molto breve, tra il 19 marzo, ovvero l'arrivo dei due ufficiali delle SS Goetz e Meyer in Serbia, e il 10 maggio del 1942, quando si conclude il programma di epurazione e la Serbia sarà dichiarata *Judenfrei*.

Wilhelm Goetz ed Ervin Meyer diventano due figure sovrapponibili che Albahari scambia ripetutamente nel romanzo, proprio perché non ha importanza chi fossero, ma cosa rappresentavano. Le ricerche intraprese dal professore per ricostruire il proprio albero genealogico gli faranno scoprire una realtà terribile che lo trascinerà in una sorta di delirio e di follia, che nel contempo lo renderà più consapevole del proprio mandato in quanto educatore; questo elemento si palesa nel suo rapporto con gli studenti, quando li accompagnerà a visitare quei luoghi di morte. Il pessimismo di Albahari rispetto a questa vicenda e alla capacità che possa avere l'uomo di entrare nella storia, si bilancia allo stesso tempo con quella che può essere una luce di speranza, che si rivela nel moto di empatia degli studenti verso le vittime. Il professore invece, che non riesce a liberarsi dallo spettro di quel passato, finisce con l'identificarsi nei carnefici. Noi lettori assistiamo alla crescita abnorme delle figure di Goetz e Meyer, che prendono forma nella vita quotidiana del professore come presenze reali, fino a prendere il sopravvento, fino a che egli professore crederà di essere uno dei due, di cui assume persino il tic di tirarsi il lobo dell'orecchio. Questo particolare rivela anche la figura storica di Herbert Andorfer che, dopo aver operato a Belgrado dove concluse così "brillantemente" la sua operazione di sterminio, verrà ben presto inviato in Italia, sul Grappa. Quello che colpisce in questo breve ma intensissimo romanzo, è il vuoto incolmabile lasciato dall'assenza della memoria e quindi la sua ossessione per essa. Il genio di Albahari sta nel passare in poche pagine da un racconto che, se vogliamo, è anche abbastanza razionale nell'esposizione dei fatti, a quello appena definito un autentico delirio, causato dalla compulsività del tentativo di ricostruzione, di una ricostruzione del passato a tratti anche fittizia, e dalla graduale immedesimazione che provoca alla fine un dolore inaccettabile.

Come detto in precedenza, la vicenda narrativa si dipana in un unico macro-passaggio, senza divisioni in capitoli e paragrafi, diventando una sorta di monologo interiore senza interlocutori, che trasporta il lettore in una sorta di labirinto capace di coinvolgere, perturbare e disturbare. Perturba, perché uno degli scrittori a cui forse Albahari è maggiormente legato, è Thomas Bernardt. L'unico antidoto che lo scrittore ha a disposizione contro una memoria inaccettabile, perturbante e disturbante, che sia monito per mettere in guardia dalla catastrofe della guerra e degli orrori ad essa legati, è la narrazione. Il racconto della storia diventa la terapia che può salvare e recuperare dall'oblio i ricordi del

passato, opponendosi al male anche del presente. Cito da *Goetz e Meyer* il brano in cui il professore si rende conto che i suoi studenti, all'inizio della visita al Campo di Sajmište, seppur superficiali e anche un po' sciocchi, diventeranno degli adulti che forse saranno in grado, tra razionalità e sensibilità, di coltivare questa memoria:

[P]er dirla in modo pittoresco avevo gettato il seme della memoria fra i miei allievi. Infatti finché esiste la memoria esiste la possibilità, per quanto piccola, che qualcuno, una volta, da qualche parte, riconosca i veri volti di Goetz e Meyer, cosa che a me non è mai riuscita. E finché essi sono il riflesso di un vuoto, e quindi possono rappresentare una sostituzione per qualsiasi volto, Goetz e Meyer ritorneranno e ripeteranno l'assurdo della storia che alla fine diventa l'assurdo delle nostre vite.²

Dunque assurdo, come vuoto è il suo frastuono. Anche vuoto, come la già citata *ponavljanje* (ripetizione), è una parola chiave di questo romanzo:

[R]iportare Goetz e Meyer fra le ombre che abitano lo spazio dell'antico lager della Fiera, regalar loro una vita, per poi, presto, il più possibile, infliggere loro la morte? In ogni caso, la morale del racconto praghese³ è chiara: nessuno può recitare il ruolo di Dio, né un rabbino, né uno scrittore, né un narratore, e le parole, per quanto potenti, non potranno mai sostituire il silenzio della creazione divina.⁴

E ancora, sul silenzio e sul racconto:

² David Albahari, *Goetz e Meyer*, traduzione di Alice Parmeggiani, Einaudi, Torino 2006, p. 119.

³ Albahari fa qui riferimento alla leggenda del Golem, che trae origine dal tardo Talmud e si diffonde durante il Medioevo, conoscendo una particolare fortuna nel romanticismo tedesco nella forma della cinquecentesca leggenda del rabbino Löw di Praga, che avrebbe ottenuto plasmando il fango una figura antropomorfa capace di obbedire ai suoi ordini, che però sfugge al suo controllo.

⁴ David Albahari, *Goetz e Meyer*, cit., p. 59.

Guai a noi, ho detto ai miei allievi, se smetteremo di raccontare delle storie, perché altrimenti nulla ci aiuterà a sopportare l'oppressione della realtà, ad alleviare il peso della vita sulle nostre spalle. Quasi contemporaneamente, come ad un comando, tutti hanno smesso di scrivere e mi hanno guardato. Ma, mi hanno chiesto, la vita non è forse un racconto? No, ho risposto, e mi sono afferrato il lobo sinistro, la vita è assenza di racconto.⁵

Per concludere, riprendendo il titolo di questo incontro, “il cerchio dell'indicibile”, e richiamandomi all'elemento autobiografico che è potente e prepotente nella narrativa di Albahari, citerò due passi, uno da *Goetz e Meyer* e uno tratto da *Mamac*, in cui è contenuto questo senso di circolarità, che è per così dire molto ebraico:

Adocchio un ombrello sull'attaccapanni, vecchiotto, fatto di un pezzo solo, con un lungo puntale di metallo e con un manico ricurvo di bambù, lo prendo, mi ficco il manico sotto l'ascella e chiudo la porta e con l'ombrello come una lancia in resta, con un grido piombo nello studio, quel puntale non occorre neppure che sia tanto aguzzo, penso, mentre mi scaglio nel buio. In quello sento l'arresto di un ostacolo, poi il sussulto di una penetrazione e poi con tutta la mia forza piombo contro il buio.⁶

Ecco la fine di *Mamac*:

«Poi l'azzurro scompare, l'intelaiatura dell'ingresso si riempie di oscurità, e quando cerco di chiudere la porta, sento il buio che fa resistenza. Mi addosso con una spalla, spingo con il piede, appoggio tutto il corpo sulla liscia superficie. Infine, la serratura scatta. Allora cautamente,

⁵ *Ivi*, p. 68.

⁶ *Ivi*, p. 120.

molto cautamente, mi allontanano all'indietro finché qualcosa non mi tocca la schiena.⁷

Ecco il punto di contatto tra *Goetz e Meyer* e *Mamac*, che fa percepire al lettore come l'uno sia l'inizio e la fine dell'altro, e tutto ricomincia.

Tiziana D'Amico: Grazie, veramente! Mi vengono alla mente un paio di osservazioni. La prima è il ruolo che Albahari effettivamente ha avuto, come hai detto, rispetto alla memoria ma anche alle paure legate all'Olocausto, in particolare al genocidio degli ebrei, scatenate dalle guerre della Jugoslavia, cioè il "Mai più!" legato alle immagini che vengono dalle guerre jugoslave e in qualche maniera marca la riflessione che ancora oggi stiamo portando avanti sulla Shoah. Ciò che però fa Albahari, è estremamente particolare, mostra qualcosa che ancora oggi, devo dire tristemente, non viene contemplato, ovvero l'idea cioè che il genocidio non sia avvenuto solo ad Auschwitz: a livello dell'immaginario collettivo questo vuole dire il campo di concentramento. Va sottolineato infatti come la percezione occidentale, anche dei territori occupati come è stata l'Italia, come è stata la Francia, non contempli l'esperienza di quello che è successo nei territori dell'attuale Lituania, dell'Ucraina, di quanto avvenuto anche in Serbia: i rastrellamenti nella città sono seguiti dall'uccisione "sul campo", in Ucraina veniva usato spesso il fuoco, in Serbia le persone vengono caricate su questi camion e alle porte della città vengono eliminate, quindi il genocidio avviene all'interno della realtà di tutti.

Per la seconda, apro il fatto, come dicevi, di poter entrare dentro il romanzo per vedere e spiegare anche a coloro che non hanno letto il libro, come il dato storico prenda forma all'interno di un testo che è veramente di una levatura letteraria notevole. A mio modestissimo parere personale, questo è uno dei pochi testi che è stato in grado di mettere in parola il silenzio, l'impatto del silenzio. Mi domandavo quindi se potessi dirvi di più su quello che è l'elemento storico della documentazione che Albahari colloca all'interno di un romanzo che non è un romanzo storico, ma un'opera in cui c'è una parte di storia, che non la fa da padrona a conti fatti.

⁷ David Albahari, *L'esca*, traduzione di Alice Parmeggiani, Zandonai, Rovereto 2008, p. 126.

Alessandra Andolfo: No, non la fa da padrona nel romanzo, ma occorre una profonda conoscenza della storia per poter arrivare a creare questo romanzo. Quindi, appunto come dicevi, quella del lager è stata una realtà che ha interessato così da vicino queste comunità nei paesi dell'area slava, insieme a questa identificazione e a questa icona di Auschwitz, che fa pensare che la Shoah si sia concentrata appunto lì. Un romanzo come quello di Albahari ha riportato all'attualità e alla luce dei fatti storici che poi sono serviti a stimolare anche ricerche di specialisti, a rendere di nuovo attuale questa tematica, anche non molto tempo dopo la pubblicazione del romanzo, e tra questa e la traduzione in italiano: la storica Bruna Bianchi, dell'università di Venezia, si è occupata del campo della Fiera di Sajmište e penso che l'impulso possa essere partito anche dalle impressioni che poteva aver dato il romanzo di Albahari. Il campo di Sajmište fu aperto verso la fine del '41 ed è descritto con lo stile tipico dei linguaggi funzionali, ne viene esposta l'organizzazione deumanizzata secondo le regole imposte dai tedeschi, si raccontano le caratteristiche della vita dei campi degli ebrei che avevano la speranza di essere trasferiti altrove, perché il grande inganno era far credere ai prigionieri che quello fosse un momento di transizione, in un campo certo dalle condizioni terribili, ma che poi sarebbero stati trasportati in altri luoghi. Loro avevano l'illusione di finire in un campo di prigionia in Romania e quindi partivano in qualche modo più fiduciosi. Tra l'altro, dopo aver passato per le armi buona parte della popolazione maschile, l'impiego di questi camion Saurer era stato introdotto anche per sterminare più agevolmente la popolazione più fragile, gli anziani, le donne e i bambini. Si fa inevitabilmente un collegamento che probabilmente un po' tutti quelli che hanno letto questo romanzo hanno fatto, ossia quello con *La banalità di male* di Hannah Arendt, per quanto Albahari scrive fin dalle prime pagine, come per esempio in questo passo:

[N]on dico che Goetz e Meyer fossero consapevoli di questo, forse non facevano altro che impegnarsi coscienziosamente, così come avrebbero fatto in qualsiasi altro posto di lavoro, ma non c'è dubbio che conoscessero le implicazioni delle loro attività, anzi per dirla esattamente del loro compito, perché loro lo chiamavano così, infatti era un compito, un ordine, un comando a cui della terminologia militare non si può fare meno. Goetz e Meyer,

del resto, sono dei militari della loro realtà verso il reich e il führer, non si può dubitare. Perfino quando entra nel lager, quando solleva i bambini in alto, Goetz oppure Meyer, neppure per un istante pensa a ciò che seguirà. Alla fin fine fa tutto parte di un grande progetto. Ciascuno ha già un destino segnato e nessuno, tantomeno Goetz o Meyer, lo può cambiare. Per questo lui è con i bambini solo mentre è effettivamente con loro. Dal momento che accarezza l'ultima testolina arruffata, distribuisce l'ultimo cioccolatino, posa a terra l'ultimo paio di gambette i bambini svaniscono dalla sua coscienza e lui ritorna alle sue fantasticherie. Infatti, Goetz e Meyer ha sempre desiderato essere un pilota di un aereo militare.⁸

Questo flusso di pensieri, queste descrizioni minute, dei momenti di viaggio, anche dei momenti di noia di questo incarico, ci fanno rabbrivire. A questo punto mostro il piccolo filmato che ti ho fatto vedere prima, forse è forte, ma quello che accadeva è in qualche modo vicino alla visione dello sguardo del regista svedese Roy Andersson: è un estratto dal cortometraggio – di una quindicina di minuti – del 1991 *World of glory*, che si riferisce a quanto accaduto in Svezia. Quando l'ho visto ho avuto un tuffo al cuore perché viene rappresentato esattamente ciò che abbiamo letto e immaginato in *Goetz e Meyer*. A differenza del video, però, nella realtà serba i prigionieri nel camion non erano nudi, perché erano convinti di andare in un altro campo di prigionia. A Jajinci venivano scaricati da cinque o sette prigionieri, prigionieri serbi che poi a loro volta, a fine incarico, come dice Albahari, sarebbero stati fucilati per fare in modo che tutto questo non fosse mai esistito.

Rispetto alla ricerca storica, Albahari riporta dei dati documentati, in questa pagina:

Tutti i problemi posti da quel compito furono risolti in meno di quattro mesi, e dopo una serie di prove positive con i prigionieri di guerra russi a Sachsenhausen entro la primavera del 1942 furono messi a punto una trentina di camion speciali, venti più grandi, come il nostro Saurer, e

⁸ David Albahari, *Goetz e Meyer*, cit., p. 4.

una decina di minori dimensioni, di marca Diamond o Open Blitz. Questo camion, bisogna dirlo, aveva un precedente in un veicolo ermeticamente chiuso, usato nell'ambito del programma "eutanasia" per gli ammalati di mente, nel quale le vittime venivano messe a morte con monossido di carbonio puro.⁹

Anche questi sono tutti fatti che fino alla pubblicazione di questo romanzo, eccetto il già noto programma "Eutanasia", erano solo parzialmente conosciuti: il modo di condurre le operazioni, gli arrivi dei camion, quanti fossero, dove fossero dislocati, quale fosse il tragitto seguito. In questo senso Albahari ha sicuramente dato un notevole contributo, sicché ritroviamo la realtà di archivio e della storia, nelle informazioni di cui è costellato il romanzo. C'è questa asetticità del dato che amplifica l'elemento del silenzio di cui parlavi prima, Tiziana. Questo silenzio si lega anche al tema dell'assenza, con cui è estremamente difficile convivere e che determina quel senso di instabilità che è anche caratteristico della diaspora ebraica, vecchia e nuova, così come nella migrazione di massa e di chiunque sia sradicato. Sono temi che, uniti al tema della Shoah, si ampliano: Albahari ha entrambi questi orizzonti ben presenti, sia per le vicende storiche di Belgrado e Zemun, sia per la propria vicenda familiare e personale, così come nella sua esperienza di emigrato, autoesiliato in Canada. Siccome poi Albahari, come ricordavo all'inizio, è un autore che si situa nel solco del postmoderno, utilizza anche degli elementi che si rincorrono da un romanzo all'altro: nel ciclo canadese, ad esempio, ci sono dettagli come quello del succo di arancia, della cornice e della fotografia, che si rincorrono da un romanzo all'altro, quasi in una sorta di sofisticatissimo "cerca e trova". Abbiamo anche questi rimandi per parole chiave, come dicevo prima, e c'è inoltre il senso di instabilità, palese per esempio in *Mamac* quando l'io narrante dice che per chi come lui è un immigrato, c'è sempre l'impressione di abitare in un luogo dove il pavimento non è in asse, di essere sempre un po' in obliquo. Questo senso di precarietà e di instabilità è un altro degli elementi che contribuiscono a rendere la prosa di Albahari incredibilmente e solidamente coerente, sembra a volte di leggere tanti capitoli della stessa storia, come direbbe Danilo Kiš, che infatti scriveva:

⁹ *Ivi*, p. 7.

[P]er gli intellettuali di questo secolo, di questa nostra epoca, esiste solo un esame di coscienza, esistono solo due materie per le quali non si perde l'anno, ma si perde il diritto (morale) di parola una volta per tutte: il fascismo e lo stalinismo.¹⁰

Misurarsi con questo tema quindi è centrale e fondamentale nelle opere di Kiš e di Albahari, che è suo connazionale.

Tiziana D'Amico: Abbiamo una domanda da una studentessa: “Che impatto ha avuto il romanzo sulla comunità ebraica serba e/o europea?”. Restiamo a quella serba. Che impatto ha avuto il romanzo sulla comunità ebraica serba?

Alessandra Andolfo: Su quella europea penso di aver già risposto in parte. Come hai detto prima, il romanzo ha avuto sicuramente un forte impatto, tant'è vero che forse anche il progetto – che poi si è fermato perché ci sono stati altri eventi nel corso della storia recentissima –, di fare proprio di tuttata l'area dell'ex lager un grande museo, era stato rilanciato dopo la pubblicazione del romanzo, o meglio qualche anno dopo. C'è stato sicuramente un grande fermento, anche perché si è avuta una sorta di riconoscimento a livello familiare – anche se non sempre ci sono i nomi –, molti altri ebrei belgradesi hanno avuto l'impulso di compiere nuove ricerche di storie familiari in autonomia e nel web è stato creato anche un archivio online. Ricordo ad esempio Rahela Perisić, che ha costruito un archivio fotografico di famiglia, in cui compare anche il fratellino Morić, citato tra i nomi dei familiari scomparsi della famiglia Albahari: il padre di Rahela si chiamava David, quindi un altro David Albahari, e chissà quanti altri esempi simili a questo ci saranno. Ancora una volta questo cerchio della memoria, questa ripetizione, questo impulso ha attraversato tante altre famiglie, per scoprire poi che erano tutte letteralmente interconnesse, sia a livello personale che a livello pubblico. Sicuramente non è un romanzo che lascia indifferenti, così

¹⁰ Danilo Kiš, *I leoni meccanici. Sette capitoli di una stessa storia*, Milano, Feltrinelli 1990, p. 171. Il brano, tradotto in italiano da N. Janigro, è tratto da *Homo poeticus*, raccolta di testi e interviste del 1983 (Zagreb, Globus).

come non lo era stato *Mamac*, il cui successo aveva stupito lo stesso Albahari, in precedenza abituato ad avere una sorta di circolo di “happy few”, che all’improvviso è arrivato alla consacrazione, con un vasto pubblico di lettori. Albahari dichiara in un’intervista che sia alle presentazioni del libro, che alle presentazioni letterarie, ovvero alle conferenze di carattere divulgativo, mentre lui avrebbe voluto parlare di artifici letterari, del suo utilizzo delle tecniche o dello stile postmoderno, le signore in sala volevano sentir parlare delle ricette ebraiche, delle storie, degli abiti, di quello cioè che di concreto appare nel romanzo: allora si è reso conto che quello che aveva colpito, e unito tanti lettori, è qualcosa che era sempre stato parte della sua concezione, dell’idea di famiglia, una concezione della famiglia come specchio della società. Parafrasando le sue parole: se tu conosci la famiglia puoi conoscere il mondo intero, se tu conosci nel profondo le dinamiche familiari puoi avere un’idea di quelle che sono le dinamiche della società e del mondo. Albahari si rende conto con *Mamac* di ciò che avviene a livello emotivo, che unisce le persone, e questo calore rivoluziona la lettura di quest’opera. Io penso che molti altri come me, possano aver pensato, leggendola, che fosse una storia che riguardava anche loro, sebbene non avessero attraversato quegli accadimenti storici, ma che hanno avuto una eco; è accaduto qualcosa che, oltre ad influenzare i lettori, ha influenzato l’autore stesso, determinando un’ulteriore evoluzione nel suo modo di scrivere e di essere scrittore.

Cinzia Franchi: Io farei una domanda meno specifica, che riguarda Albahari, ma più in generale anche la letteratura serba. Questo tema della memoria, che poi approfondiremo nel secondo intervento di maggio, fa comunque parte della letteratura serba ancora oggi? Parlando dal punto di vista di chi si occupa di letteratura ungherese, so che per gli scrittori ungheresi non lo è necessariamente, ma per gli scrittori di origine ebraica questo è un tema importante su cui si continua a scrivere, si continua a discutere. È insomma un argomento che in un certo senso è fertile dal punto di vista letterario, se posso usare quello che può sembrare un ossimoro, dato che parliamo di tematiche di morte drammatiche e tragiche. Nella letteratura serba, questo che spazio ha?

Alessandra Andolfo: Esiste una sorta di “sacra triade”, per così dire, della letteratura ebraica serba: insieme ad Albahari e a Kiš non possiamo

non citare Aleksandar Tišma, un nome molto “pesante”, perché è un altro scrittore di quelli che si sono confrontati in maniera autorevolissima con questo tema e hanno lasciato un'eco che ha valicato i confini nazionali. Tišma è uno di quegli autori che, anche se con alterne vicende, possiamo leggere in lingua italiana, *Il libro di Blam* per dirne uno, o più recentemente *Kapo*. Senz'altro lui, così come Albahari e Kiš, ha contribuito al recupero della memoria della Shoah nella ex Jugoslavia. Un altro scrittore attualissimo, ma molto diverso, è Filip David, uno scrittore con una dimensione assolutamente internazionale al pari della citatissima e famosissima, spostandoci in Croazia, Dubravka Ugrešić, che al tema della memoria, in particolare della ex Jugoslavia, ha legato per lunghissimo tempo la sua produzione.

Anche questa grande autrice ha scelto la via dell'esilio volontario, come Albahari. Tra gli autori di origine ebraica che ancora citerei in questo momento, anche se in questo caso ci spostiamo in Bosnia, c'è Gordana Kuić con il suo *Miris kiše na Balkanu (Il profumo della pioggia nei Balcani)*. Anche nel suo caso credo che la lettura di Albahari possa aver rappresentato un impulso alla composizione dell'opera, in cui ripercorre la vita di sua madre, che apparteneva a una famiglia di ebrei sefarditi: anche in questo caso il tema della memoria è fortissimo. E ancora Laura Papo Bohoreta, autrice che scriveva direttamente in ladino, lingua che purtroppo si sta perdendo. Perciò, sì: Albahari e gli altri scrittori che ho citato, hanno variamente influenzato il dibattito sulla memoria, partendo dalla Shoah per arrivare al tema della memoria collettiva.

Cinzia Franchi: Bene! Se non ci sono altre domande, io chiuderei. Ringraziamo nuovamente Alessandra Andolfo, che con una grande passione, oltre che con grande competenza, ci ha presentato queste tematiche.

À rebours: per una lettura di *Dolori precoci* come viaggio a ritroso nel *Tempo di famiglia* e nella prosa di Danilo Kiš

Alessandra Andolfo
traduttrice letteraria dal serbo e dal croato

Lezione del Seminario tenuta il 12 maggio 2021

Tiziana D'Amico: La dottoressa Andolfo, serbocroatista, traduttrice, che ha insegnato in varie università italiane (Ca' Foscari, Torino) lingua e letteratura serba e croata (e filologia slava a Trieste), ci parlerà di uno scrittore abbastanza presente anche nel panorama editoriale italiano, Danilo Kiš. Il titolo della lezione in realtà spiega già tutto: “À rebours: per una lettura di *Dolori precoci* come viaggio a ritroso nel *Tempo di famiglia* e nella prosa di Danilo Kiš”. Sono molto contenta perché Danilo Kiš è una di quelle figure che in qualche maniera unisce i puntini, perché nato in Jugoslavia, in una famiglia che è un chiaro esempio di quel carattere multiculturale che attraversa la nostra area di interesse, di padre ungherese, ebreo ungherese, che si sposta poi in Jugoslavia e che insieme alla moglie decide di inserire il figlio Danilo nella comunità ortodossa locale, spinti dalle crescenti ondate di antisemitismo che caratterizzano i Paesi di cui abbiamo parlato anche nei precedenti incontri, negli anni Trenta. In questo senso è una di quelle figure che rende molto bene la complessità d'area. Passo la parola ad Alessandra Andolfo.

Alessandro Andolfo: Buongiorno a tutti e grazie di essere qui oggi. Sono onorata di essere io a chiudere questo ciclo seminariale, con un autore la cui grandezza quasi intimorisce, perché al di là della sua chiara fama, come ricordava prima la professoressa D'Amico, è uno di quegli autori cardine non solo dell'universo ex jugoslavo, ma della letteratura mondiale tutta, e un rappresentante straordinario di quella espressione della letteratura che è stata l'Europa centrale, che assomma in sé un'eredità profondissima su cui si stratificano sia l'elemento jugoslavo sia l'elemento ebraico, con l'estrema vicinanza alla cultura ungherese e alla grande cultura europea degli intellettuali francesi, dato che Kiš passerà buona parte della sua esistenza in Francia. La profondità della scrittura di Danilo

Kiš, la complessità della sua vicenda biografica e letteraria, rendono un po' difficile, se non arduo, il mio compito di oggi, nel senso che chi ama Danilo Kiš, lo ama di un amore profondo e lo conosce veramente bene, e credo che di appassionati di Danilo Kiš ce ne siano anche oggi tra chi ci ascolta. Voglio dire che è uno di quegli autori così grandi che qualunque cosa si possa dire su di lui, rimane sempre l'impressione di non riuscire a coglierlo pienamente. Insomma, questa mia *excusatio non petita* fa comprendere come io avverta sempre una certa responsabilità quando devo parlare di Danilo Kiš. È un autore che avevo subito pensato di proporre quando ho ricevuto questo graditissimo invito al seminario: la mia proposta ha trovato piena convergenza di intenti, sia da parte delle organizzatrici del seminario, che della professoressa Monica Fin, che ringrazio e saluto. Oggi presenterò Danilo Kiš attraverso la raccolta di racconti del 1969 *Rani jadi (Dolori precoci)*: forse per chi già conosce questo volume, non si tratta una scelta insolita, anche se nello stesso tempo lo è, perché non è il primo libro della trilogia che egli stesso chiamava il “circo di famiglia”, composta da *Giardino, cenere* del 1965, *Dolori precoci* e *La clessidra* del 1972. Perché allora partire da *Dolori precoci*? Perché penso che per chi si accosta a Kiš per la prima volta, questo breve volume sia un concentrato di temi cardine della sua opera. Trovo che in particolare uno dei racconti ben descriva la condizione non solo di Danilo Kiš, ma anche dell'eredità ebraica di chi è sopravvissuto alla Shoah, o di chi sia nato in quella zona subito dopo la seconda guerra mondiale. Ne parlerò nel corso della lezione un po' più diffusamente: mi riferisco al racconto *Igra (Il gioco)*, che trovo emblematico, e spero di riuscire a ripercorrere tutti i passaggi del perché di questa mia opinione. Il termine *à rebours* indicato nel titolo serve per chiarire subito su cosa si focalizzerà l'attenzione: su di un solo aspetto del suo percorso, quel viaggio a ritroso che è sia nel “tempo di famiglia” – parafrasando David Albahari di cui ho parlato nel precedente incontro –, che nella prosa di Kiš, un viaggio a ritroso anche nella mia memoria della letteratura di Kiš, perché *Rani jadi* è stata la prima opera che lessi quando studiavo lingua serbocroata, per cui mi è sembrato quasi naturale proporlo agli studenti del seminario.

Danilo Kiš nasce nel 1935 a Subotica, quindi in quella parte di Vojvodina (Serbia) per larga parte di lingua ungherese; il suo retaggio linguistico pertanto è assolutamente poliedrico, un plurilinguismo direi di famiglia. Il padre, Eduard Kiš, era un ispettore ferroviario poliglotta, che si esprimeva indifferentemente in ungherese, in serbo e in tedesco: era un

ebreo ungherese e originario della stessa città del padre del Leopold Bloom dell'*Ulisse* di Joyce. La madre del piccolo Danilo era originaria del Montenegro ed era ortodossa. In un clima di crescente antisemitismo che porterà ai terribili fatti di Novi Sad del 1942, nel 1939 Danilo viene battezzato e condotto alla fede ortodossa, destino condiviso con molti altri bambini ebrei dell'area balcanica e in generale dell'Europa centrale, o ancora della Germania nazista, che vennero battezzati per sfuggire alle persecuzioni. Scrive nel saggio *Homo Poeticus* (1983, edito in italiano nel 2009):

[I]o sono ossessionato dalle esperienze e dai ricordi dell'infanzia, sono ossessionato dall'Olocausto, dalla sparizione di mio padre. Dovevo liberarmi di quella ossessione, per questo ne ho fatto l'argomento dei miei libri. I *gulag* comunisti dei quali gli intellettuali francesi negavano l'esistenza, ... e negli ultimi tempi mi ossessiona la morte in forma di eros e thanatos.¹

Questa frase che ho estrapolato è il condensato di quello che è il percorso letterario di Danilo Kiš. Tutto ha origine nella figura del padre Eduard, che è diventata per noi lo spettro di una profonda assenza che caratterizzerà tutta la sua infanzia e poi la sua vita, ma è anche l'uomo estremamente originale che ritroviamo ritratto nella trilogia precedentemente citata, individuo dal multiforme ingegno e di una capacità affabulatoria, ricordata anche in un passaggio di *Giardino, cenere*, tale da riuscire addirittura a placare una folla inferocita con la potenza della retorica. Kiš sostiene di aver ereditato in qualche modo dal padre il mandato della scrittura, benché l'unica opera che in realtà questi abbia scritto e pubblicato in vita sua, sia un orario internazionale dei trasporti jugoslavo. Il tema dell'orario ferroviario universale è ben presente nella *Enciclopedia dei morti* del 1983. Vi mostro ora un'immagine dell'originale dell'orario dei trasporti scritto da Eduard Kiš, la cui stesura, o meglio il ricordo associato ad essa, fu l'evento che in qualche modo segnò l'avvio del giovane Kiš alla carriera letteraria.

¹ Danilo Kiš, *Homo poeticus*, traduzione di Dunja Badnjevič, Adelphi, Milano 2009, p. 271.



Immagine tratta dal sito dedicato a Danilo Kiš:
<http://www.kis.org.rs/barsunasti.htm>.

La fascinazione per la letteratura lo porterà a divenire scrittore e poeta in età precocissima, perché le prime poesie le scrisse quando aveva nove anni, in ungherese. In seguito scriverà invece nella lingua della madre, scegliendo di – dirò parafrasando Canetti – “abitare” il serbo-croato.

Un evento che colpisce inevitabilmente e profondamente il piccolo Danilo Kiš, che all’epoca ha soltanto sette anni, sono i tragici avvenimenti del massacro di Novi Sad, i cosiddetti “giorni freddi”. Volendo fare un parallelo tra le vicende che coinvolsero la famiglia di David Albahari nel 1941 – di cui ho parlato nel precedente incontro su *Goetz e Meyer* – e la famiglia Kiš nel gennaio del 1942, per entrambe le famiglie dei due scrittori si trattò di eventi tragicamente fondamentali che cambiarono per sempre le loro sorti. Un contatto brutale e indelebile con la storia. Nel 1942 l’Ungheria di Miklós Horthy, schierata dalla parte dell’Asse, decide che per stroncare la crescente resistenza partigiana in area danubiana era necessaria un’azione di rappresaglia, che però prese i connotati di una pulizia etnica. L’ordine che viene dato riguardo alla città di Novi Sad è di ripulirla da “rifiuti e spazzatura”, con ciò intendendo non solo la comunità ebraica, ma anche quella parte della popolazione serba sospettata di simpatizzare con la resistenza partigiana. A questi si aggiungono la comunità rom e alcuni sacerdoti che saranno uccisi durante questi massacri. Secondo lo storico Zvonimir Golubović, sarebbero state 3.809 le vittime, secondo altre fonti invece più di 4.000:

un autentico delirio di sangue se si pensa che sulla riva del fiume vennero uccisi a colpi di pistola 1.965 uomini, 1.977 donne e quasi 500 bambini. Un trauma psicologico per Danilo Kiš, così come per un altro grande scrittore serbo ebreo, Aleksandar Tišma, nato nel 1924 e testimone del massacro di Novi Sad. Un ricordo indelebile: chi non l'avesse letto e volesse conoscere anche un'altra narrazione, un altro ricordo di questo terribile episodio della storia, legato alla seconda guerra mondiale e alla Shoah, può ritrovarlo nel *Libro di Blam*, facilmente disponibile anche perché ripubblicato di recente in italiano. Inoltre, sempre sul massacro di Novi Sad, nel 2012 è uscito anche *I giorni freddi* che appunto riunisce quella specifica parte del *Libro di Blam* e alcuni inediti di Danilo Kiš.

La conversione forzata e poi il massacro del 1942, sono due traumi potenti nella memoria biografica di Danilo Kiš, che incideranno profondamente nel suo immaginario. Il padre, che era riuscito a salvarsi durante i rastrellamenti del '42, non potrà sottrarsi nel 1944 alla morte, che lo coglierà dopo un terribile periodo di prigionia nel tristemente noto lager di Auschwitz. Con lui sparirà anche buona parte della famiglia Kiš: un trauma e un'assenza che rimarranno, come già detto, caratteristica intrinseca nella poetica di Danilo Kiš. Da questo momento in poi, Kiš troverà rifugio dalla disperazione nella scoperta della letteratura e nella necessità di scrivere. Una letteratura da "dare alle fiamme", come diceva lui, una letteratura che non procede per ispirazione, ma per epifanie. Ecco allora che dall'assenza del padre, cui dedica buona parte di quella che sarà la produzione in prosa della sua breve vita (morirà nel 1989 a cinquantquattro anni), partirà la ricerca della memoria della Shoah che ritroviamo nella trilogia familiare già più volte citata. Vi è la necessità di riannodare quei fili che sono stati improvvisamente spezzati e qui secondo me è emblematica la foto di un giovane Danilo Kiš: siamo nel 1955, poco prima della laurea, e lo vediamo dietro a un filo spinato, sorridente, un giovane uomo che sorride al futuro, ma nello stesso tempo sta dietro a un reticolato che sembra un richiamo alla sorte del padre.² C'è forse anche una consapevole ironia, quell'ironia cui spesso fa riferimento Kiš come antidoto alla disperazione e alla storia, di cui suo padre era maestro e che è parte della cultura ebraica, tanto da diventare quasi un cliché. L'ironia ebraica, come ho ricordato nel precedente

² L'immagine si trova in Danilo Kiš, *Ostanština/Arhiva (Fotografije/Fotografije 1955-1961)*, priredila Miočinović M., Narodna biblioteka Srbije, Beograd 2004 (CD-rom).

incontro su David Albahari, è anche una sensibilità, una visione del mondo, come è di matrice ebraica il senso di circolarità presente nei lavori di Kiš e di Albahari, un ritorno di temi e di personaggi da un romanzo all'altro: non è un esercizio di stile, o il segno dell'adesione a una corrente come quella del postmodernismo, nel caso di Albahari, ma l'emergere in filigrana dell'identità ebraica, oltre che jugoslava.

Danilo Kiš si trasferisce nel 1947 a Cetinje, con la madre e la sorella, ma pochi anni dopo, al compimento dei quindici anni, si troverà sostanzialmente solo, perché la sorella si sposa e la madre muore. Gli anni di Cetinje però sono anche quelli in cui accede al liceo e comincia la sua formazione letteraria, che proseguirà a Belgrado, altra città che rappresenta una tappa fondamentale per questo scrittore, nel suo errare sia fisico che intellettuale, che richiama inevitabilmente l'immagine dell'ebreo errante.

Sarà il primo studente a laurearsi presso l'università di Belgrado, nel 1958, in letterature comparate, cattedra istituita proprio l'anno prima: fu lui quindi ad iniziare presso questo ateneo gli studi d'area. In quegli anni conosce Mirjana Miočinović, studiosa soprattutto di teatro e apprezzatissima intellettuale, che per vent'anni sarà sua moglie e per tutta la vita continuerà a curare il lascito letterario e spirituale di Danilo Kiš.

Gli anni Ottanta vedono Kiš a Parigi, dove ormai risiede stabilmente, insieme alla compagna Pascale Delpech, che fino alla morte dello scrittore nel 1989, sarà una presenza importante per la ricezione di Kiš in Francia, perché tradurrà molte delle sue opere in francese.

Kiš amava suonare e cantare, potete trovare anche su *Youtube* delle registrazioni di Kiš mentre canta. Una figura controversa come quella di Eduard Limonov che lo definiva ingenerosamente lo "sporco Danilo", a dispetto delle sue esternazioni antisemite, lo ricorderà mentre, dopo aver scoperto la propria malattia (un tumore), danza "come un selvaggio", esprimendo nel contempo una profonda dignità. Questo suo carattere, furioso da un lato, sensibile e sottile dall'altro, viene ricordato da molti intellettuali che ebbero modo di conoscerlo, come ad esempio Milan Kundera, che ne era grande estimatore e che nel presentarlo a un famoso scrittore francese, lo avvertirà della ruvidezza dei suoi modi, a dispetto della finezza estrema della sua scrittura.

Proseguendo la nostra carrellata di immagini, in rete si trovano anche fotografie con Carlo Steiner e un giovane Predrag Matvejević, autore noto in Italia e docente di serbocroatistica alla "Sapienza" per molti anni,

che è stato molto vicino a Kiš all'epoca della causa giudiziaria seguita alla pubblicazione de *La lezione anatomia* del 1977, che nascondeva una critica all'*intelligencija* jugoslava: la causa si concluderà con l'assoluzione, ma farà maturare la decisione di Kiš di lasciare la Jugoslavia, in esilio volontario. In Francia non vivrà una condizione particolarmente fortunata dal punto di vista economico, alternando quindi momenti di estremo riconoscimento da parte delle autorità francesi, ad autentici periodi di difficoltà. Kiš ha lasciato anche negli Stati Uniti un'impronta e un seguito non circoscritto ai soli ambienti intellettuali ebraici statunitensi, ma presso alcuni tra gli scrittori statunitensi di maggior rilievo, basti pensare a William T. Vollman che a Kiš dedicherà *Europe Central*.

Venendo a *Dolori Precoci*, individuiamo subito nel piccolo protagonista, Andreas Sam (che in serbo significa “solo”, “solitario”) l'alter ego di Kiš nella trilogia familiare, che ci restituisce in maniera molto plastica il tema della memoria e anche di quella che era la sua “etnografica bizzarra” come avrà modo di dire lo stesso scrittore in un'intervista. In nuce, sono presenti in *Dolori precoci* tutti quei temi che ritroveremo anche in tanta parte della sua produzione, così come nella personalità fortemente sensibile del piccolo Andreas Sam possiamo trovare il nucleo di quell'*homo poeticus*, locuzione straordinaria e bellissima dello scrittore, che condensa il percorso di Kiš e la sua idea del mandato dello scrittore. Kiš ritiene infatti che la letteratura abbia il potere di correggere la storia. Anche se nel corso della vita avrà modo di dichiarare in alcune interviste che l'elemento autobiografico non è così indispensabile – rifiutava anche di essere considerato uno scrittore etnico, e qui mi collego al nostro precedente incontro, a come si era espresso sullo stesso tema anche David Albahari, che molto deve in termini di ispirazione a Danilo Kiš –, egli trova che nel romanzo ci sia la possibilità di conservare le memorie di una comunità, con una visione del romanzo come arte del concreto, una capacità che ha la scrittura di correggere ma anche di ridare voce a migliaia di voci e di persone scomparse, di cui il dramma della Shoah non ha lasciato memoria.

In *Dolori precoci*, nel secondo racconto dal titolo “La strada degli ippocastani”, l'io narrante chiede dove sia Bemova ulica, un viale di ippocastani che non c'è più, così come oggi non c'è più via Bem a Novi Sad, perché ora si chiama Ćirpanova ulica (*ulica* significa ‘via’, ‘strada’), eppure continua a richiamare, nell'immaginario collettivo dei lettori, la

“strada degli ippocastani”, come possiamo constatare facendo una semplice ricerca per immagini sul web. Questo perché per molti, ancora oggi, Danilo Kiš, nella percezione della sua specificità e diversità, è una figura di un carisma eccezionale, che ha attratto più generazioni di autori e lettori verso la sua letteratura, quindi una delle rappresentazioni iconiche più frequenti che incontriamo è proprio quella del viale di ippocastani: per fare una piccola notazione personale, anche nella mia memoria, quando lessi per la prima volta questo racconto, pensai subito a un viale che c’è nella mia città, sopra le mura cittadine, ed esso è rimasto sempre associato a *Dolori precoci*, in una sorta di transfert, similmente alle schiere di lettori che attraverso Bemova ulica si sono riconosciuti nella ricerca della memoria di qualcosa che non c’è più. Ciò è vero soprattutto per i giovani lettori che provengono dal mondo ex jugoslavo, nel senso che un’altra grande frattura è, nella storia della Jugoslavia, quella della generazione che ha vissuto il post-conflitto degli anni Novanta: trova analogie e anche un senso di vicinanza, oltre che di convergenza, con questa idea di non voler appartenere necessariamente a una etnia, a una sola parte di una sola nazione, ed è un sentimento che ha attraversato lettori e scrittori in anni certamente più recenti rispetto a quelli a cui Kiš si è espresso. Tutto questo per dire che l’eco della sua opera continua ad essere ancora vasta, dalla fascinazione adolescenziale dei lettori più giovani che si accostano alla sua letteratura, fino alle più profonde analisi che, se non tutti, buona parte dei principali scrittori contemporanei di lingua serba hanno avuto modo di fare nel corso della loro carriera, perché Kiš diventa imprescindibile per chi viene dopo Kiš, perché è uno “scrittore mondo”, in cui possiamo continuamente trovare nuova materia per indagare il passato, ma anche il presente. In *Homo poeticus*, che vorrei consigliare a chi non l’avesse letto, per la sua straordinaria capacità predittiva rispetto a quello che sarà il futuro dell’Europa, oltre a quello che è stato il suo oggi non più recente passato, procedendo da questo Viale degli ippocastani, si irradia una serie di temi che saranno centrali sia nel dibattito letterario europeo che in quello degli ebrei europei e degli intellettuali di origine ebraica, presso i quali Danilo Kiš è molto più presente di quanto lui stesso avrebbe potuto immaginare, travalicando i propri confini nazionali. Di quanto siano stati e siano incisivi la sua arte e il suo pensiero, sono appunto testimonianza gli attuali numerosissimi contributi a lui dedicati, tra cui a mio avviso spicca la biografia scritta dal professore di Oxford Mark Thompson, *Birth certificate: The Story of Danilo*

Kiš, che proprio procedendo *à rebours*, ripercorre ciò che Kiš scrisse nell'autobiografia in forma breve *Certificato di nascita*, pubblicata in appendice a *Homo poeticus*: in due pagine e mezza sintetizza in maniera esemplare la sua vita.

Tornando a *Dolori precoci* come genesi di alcuni dei nuclei tematici importanti per Danilo Kiš, volevo ricordare, come anticipato all'inizio, il racconto *Igra (Il gioco)*, che troviamo a pagina 18 del volume e che è estremamente cristallino nel riproporre la figura di un ebreo che non c'è più, quell'ebreo dell'Europa centrale di cui ci parla a più riprese nel corso della sua produzione Danilo Kiš, e che racconta di un mondo ebraico e di un immaginario che non esistono più, ma anche di quello austro-ungarico, a cui ci richiama la figura del padre. In questo racconto possiamo trovare una miriade di dettagli e anche di stereotipi sull'ebreo, sulla figura del mercante ebreo o degli ebrei più dimenticati, spesso dediti a lavori umili come la vendita delle piume. Troviamo il protagonista Andreas intento a giocare in una stanza gelida, combattuto dall'idea di fare un gioco che non gli sarebbe consentito fare: pur non sapendo perché, egli avverte che in esso c'è qualcosa di sbagliato, ma non può farne a meno, non può evitare di portare sulle spalle un cuscino, facendo finta di vendere piume, in un gesto antico che condensa la vita di una moltitudine di figure di ebrei erranti, scampati al *pogrom*. Il padre lo vede, lo intravede dal buco della serratura e chiama la madre, perché anche lei veda: da un lato è divertito, perché nel gioco del figlio ritrova specularmente la figura del proprio padre, ma allo stesso tempo viene inconsciamente attraversato da un pensiero perturbante: «*Devo farlo vedere a Maria*, pensò malignamente, senza essere consapevole di questo pensiero, né della malignità che lo ispirava. *Devo far vedere a Maria Max Abasvérus, commerciante di piuma d'oca*. Non sapeva perché, ma aveva bisogno di umiliarla»³. La malignità è presente nella misura in cui l'uomo prova un inconfessato piacere nel mostrare alla moglie che nonostante si sia cercato di cancellarne il retaggio, per metterlo al sicuro, quel figlio segue «il percorso sotterraneo e misterioso del sangue».

In queste vie sotterranee del sangue (in originale è scritto *kako teku ponornice krvi*), nella cupa ingenuità del bambino che sta giocando, allorché riaffiora la memoria, la memoria ebraica, nonostante il tentativo di

³ Danilo Kiš, *Dolori precoci*, traduzione di Lionello Costantini, Adelphi, Milano 1993, p. 18.

cancellazione, pur motivato dalle buone intenzioni della madre che in questo modo cercava di salvare il figlio, percepiamo nitidamente che per quanto in superficie il cammino, il percorso biografico individuale porti verso altre direzioni, questo elemento non è annullabile, così come l'uomo non può mai essere annullato dalla storia: è un parallelismo di cui Kiš tratterà più diffusamente nella raccolta di saggi *Homo poeticus*, ma che già in questo gioco infantile e nella sua descrizione, contenuta in *Igra*, è molto presente.

Forse sono andata un po' oltre quella che era la mia idea iniziale, non vorrei sottrarre tempo ad eventuali domande, perciò mi fermerei qui. Vedo che sta scorrendo l'immagine di Kiš ritratto in un monumento recente, esito di una cittadinanza onoraria tributatagli qualche anno fa, ma che l'ex moglie di Kiš ha sempre rigettato, in quanto gesto tardivo. Diciamo che la polemica intorno a Kiš, alla non comprensione, in certi ambienti, della sua figura, è tuttora fonte di discussione, e l'ex moglie si è sempre spesa intensamente perché la figura del marito, come intellettuale, venisse accolta, compresa e ricompresa al meglio, nel corso degli anni. Nei primi anni Duemila è stata anche curatrice ed editrice di un cd rom antologico che riuniva anche molti inediti.

In Italia, Kiš ha avuto riconoscimenti importanti ed è recepito con una certa profondità. Abbiamo già avuto modo di dire nel precedente incontro che non sempre l'editoria italiana è "sul pezzo" nel pubblicare gli scrittori dell'area balcanica, ma nel caso di Kiš c'è stata sempre, ancora quando lui era in vita, una certa attenzione: oltre a *I leoni meccanici*,⁴ come era intitolata la prima edizione italiana, uscita nel 1980, di *Una tomba per Boris Davidovič*,⁵ sono stati pubblicati tutti e tre i volumi della trilogia del "circo di famiglia", nella traduzione di Lionello Costantini, che possiamo dire sia un po' la voce italiana di Danilo Kiš. Il nome dell'autore serbo ricorre spesso anche nella pubblicistica italiana. Per l'anniversario del decennale dalla scomparsa, ad esempio, *la Repubblica* gli dedicò la doppia pagina culturale: con ciò voglio dire che è stato uno scrittore riconosciuto nella propria grandezza anche nel nostro Paese.

⁴ Danilo Kiš, *I leoni meccanici: sette capitoli di una stessa storia*, traduzione di Martina Novak Suffada, Feltrinelli, Milano 1980.

⁵ Danilo Kiš, *Una tomba per Boris Davidovič: sette capitoli di una stessa storia*, traduzione di Ljiljana Avirovič e Francesca Saltarelli, con due saggi di Iosif Brodskij, Adelphi, Milano 2005.

Tiziana D'Amico: Io ringrazio veramente Alessandra per questa lezione e anche per l'attenzione al fatto che si tratta di una lezione in parte conclusiva. La ringrazio anche per aver in qualche modo illustrato agli studenti cosa significhi trovare un filo rosso nella produzione di un autore il cui peso riguarda sia la propria opera che tutta la dimensione dell'eredità che gli pertiene, oltre agli autori che a essa si riferiscono. Sono sempre due grandi insiemi che si muovono, ma è indubbio che Kiš sia stato uno degli autori che ha veramente condensato tantissimo dentro la sua produzione e ha in qualche maniera veicolato, ha avuto questa capacità di inserire degli elementi creando delle reazioni a catena, per fare un parallelo con la chimica, con altri insiemi, con altri componenti chimici: una volta inserito, in parte ha prodotto dei legami chimici di cui appunto uno è l'influenza esercitata su Albahari, l'altro, come hai giustamente ricordato, quella sulle altre letterature e quindi non solo sul mondo della tradizione ebraica di New York, ma più in generale nella letteratura del contesto americano – per non parlare di quello francese. Una ottima lezione conclusiva, dal mio punto di vista. E un'ottima lezione rispetto alle caratteristiche specifiche del rapporto di Kiš con quel grande fantasma che è stato l'Olocausto e la tabula rasa che è stata realmente fatta quando parliamo di Shoah e dell'Europa centrale, tabula rasa di quello che veniva prima e di quello che viene dopo, un'atomizzazione della grande tradizione, a cui appunto facevi riferimento parlando dell'ebreo dell'Europa centro-orientale, che è stato eliminato dal tessuto culturale europeo con la Shoah. Per questo, veramente ti ringrazio! Io non farei molte domande proprio perché Kiš ha il problema di essere un vaso di Pandora, quindi ribadisco che chi vuole, può fare delle domande.

Il titolo del seminario che Cinzia e io abbiamo scelto, “Le forme della memoria: letteratura, letterature” nasce dopo una serie di cicli legati all'immagine cinematografica della memoria. Questo perché ormai abbiamo inteso, noi e spero anche gli studenti, o in qualche modo intuito, capito, percepito, che quando si parla di Shoah c'è una grande differenza tra lo statuto dell'immagine e quello della parola. Abbiamo aperto il seminario con la riflessione su un album fotografico che testimonia l'esistenza degli ebrei che sono scomparsi, quelli dell'*enciclopedia dei morti*, per richiamarmi a Kiš, che sono tornati per puro caso, son potuti ritornare con il loro nome e cognome, le loro identità specifiche; da lì

siamo passati a fare una costruzione eterogenea delle forme che prende la parola quando ci muoviamo dentro il mondo della Shoah. La forma di una parola che si esprime attraverso diversi generi, ma anche diversi linguaggi. Il rapporto specifico che la letteratura della Shoah e sulla Shoah ha sempre ben chiaro, è quello tra la cosiddetta *fiction* letteraria e la storia, e riprendiamo qui il rapporto di Albahari nel bilanciare quel grande vuoto e la necessità di ancorarlo al dettaglio storico più minuto possibile, proprio perché è necessario sempre mantenere i grandi mandati, quello della storia e quello della scrittura. Tutte le forme della parola che abbiamo presentato, portano in sé il mandato della scrittura e quello della testimonianza, che è insito sempre e comunque, ogni volta che si tocca la dimensione della memoria della Shoah. Una delle caratteristiche che la letteratura legata alla Shoah mette davanti non è solo il mandato della testimonianza, ma anche il mandato del ricordo, quel dettaglio appunto delle singole vite, della rotondità dell'esistenza che è stata sradicata. Quindi vediamo come il mandato della storia, per quanto riguarda le forme della memoria della Shoah, è spesso legato al mandato del ricordare, la Storia con la S maiuscola prende spesso la forma della storia con la s minuscola, anche perché la storia deve muoversi. Per quanto riguarda la Shoah, la storia deve realmente muoversi in un ambito in cui la documentazione c'è e non c'è, una documentazione che spesso deve essere ricostruita e decontestualizzata proprio perché da un lato abbiamo delle fonti legate alle intenzioni della propaganda nazista, dall'altra abbiamo la cancellazione della documentazione ad opera dei nazisti, dei collaborazionisti, degli stati che erano loro alleati. A tutto questo si aggiunge, per quanto riguarda lo specifico della nostra area, l'ombra lunga del comunismo e della memoria postcomunista, postsocialista. 40 anni di comunismo hanno posto un filtro che è direttamente collegato all'Occidente, perché sono sempre dinamiche della guerra fredda, non bisogna mai dimenticarlo. A sua volta, la coda lunga della guerra fredda ha influenzato notevolmente le dinamiche della memoria postsocialista. Basta pensare alla questione della complessa ricezione della memoria della Shoah come elemento identitario europeo, da parte delle istituzioni rispetto all'area centro orientale e sud-orientale, cioè delle nostre aree. Quando parlo di mancata percezione della problematicità, faccio riferimento alla concezione, a cui è stato fatto cenno durante le nostre ore di seminario, di voler applicare o di ritenere che quanto successo in Occidente fosse universale, mentre la modalità con cui è avvenuta la

Shoah, la modalità con cui sono avvenute le eliminazioni, e i traumi della Shoah per quanto riguarda la memoria ebraica, sono diversi. Tutte queste dinamiche e tutte le problematiche legate a cosa è successo dopo il 1948, spesso sono state contemplate e in parte non vengono ancora contemplate per quanto riguarda gli studi sulla Shoah in generale, e qui penso alle polemiche che sono state toccate dalla professoressa Tonini sulla Polonia, sulla complessità di gestire il caso polacco come caso specifico. Tutto questo è alla base di questo seminario. Quello che volevamo, era dare spazio e aprire anche una serie di riflessioni, aprire a nomi magari poco conosciuti. A ciò si aggiunge la volontà di sottolineare le diversità, oltre a quanto è in comune, per quanto concerne le nostre aree, perché la realtà del campo di concentramento – come siamo abituati a pensare per la Shoah – è una piccola parte di quello che è successo. Ricordiamo: la Cecoslovacchia viene smembrata e la Shoah inizia nel '39 come in Polonia; le aree dell'Ungheria e della Romania, come aveva illustrato l'incontro con il neo-addottorato Magno, sono estremamente complesse per i continui slittamenti dei confini, le questioni di cosa sia l'Ungheria, fin dove si estendano la Romania o la Serbia, si legano alle strettissime interrelazioni culturali delle nostre aree. Pensiamo al padre di Danilo Kiš, che porta con sé tutta quella che è la tradizione ebraica ed ebraico-ungherese, “innestandola” su quello che diventerà un altro stato, un'altra realtà. Tutti i soggetti coinvolti hanno poi le proprie spinte a volersi differenziare, la volontà di ricostruzione della propria storia si pone anche rispetto alla questione di cosa è successo con la Shoah. E ancora: dove si colloca il collaborazionismo? come gestirlo dentro la narrazione del passato? come gestire le responsabilità, le singole responsabilità? a questo faceva riferimento il professor Sciacovelli, cioè alla capacità di fare del bene e alla capacità di fare del male, che sono spesso entrambi casuali rispetto a quello che si scatena nell'essere umano, quando si trova davanti a situazioni che sono estreme. Quindi veramente non mi dilungo, questa forse è la prima volta, in tredici incontri, che finiamo presto: ringrazio tutti, anche se non sono tutti qui presenti, quelli che hanno contribuito con il loro lavoro e le loro ricerche, le loro osservazioni e anche la loro sensibilità, a fare questi incontri.

Cinzia Franchi: Grazie mille ancora, grazie ancora ad Alessandra Andolfo, che è stata molto preziosa. Grazie a Tiziana, che è – come dire – la colonna portante di questo nostro seminario, che vi proponiamo di

riprendere il prossimo anno, naturalmente con un filo conduttore un po' diverso, ma cercando sempre di dare a voi il meglio che possiamo, perché poi alla fine questo lavoro che noi docenti facciamo, inizia e parte da voi, quindi grazie per l'ispirazione e per la voglia di lavorare al meglio, che ci fate venire. Grazie a tutti coloro che hanno partecipato, ai colleghi e agli studenti. Ci vediamo presto, speriamo. Grazie a tutti!

Alessandra Andolfo: Grazie, grazie a tutti, arrivederci!

La comunità ebraica di Rodi sotto il fascismo

Dalla convivenza alla distruzione

Marco Clementi
Università della Calabria

1. Conquistati

Tra la fine di aprile e il maggio 1912 un contingente dell'esercito italiano occupò Rodi e altre isole del Dodecaneso nell'ambito della guerra per la Libia. La società che trovò era molto complessa, simile a quella ottomana precedente al periodo delle *Tanzimat*, le riforme modernizzatrici del XIX secolo, divisa in comunità religiose, poco moderna e molto tradizionalista. La comunità di gran lunga più numerosa era quella ortodossa, alla quale gli italiani si sarebbero interessati nel corso di tutta la loro presenza a Rodi nel tentativo di tenere sotto controllo le spinte irredentiste verso la Grecia. Venivano quindi le comunità turca ed ebraica, con le quali si instaurò un dialogo più costruttivo.

Se si guarda all'Impero ottomano nel suo complesso, alle comunità ebraiche era garantito un discreto grado di autonomia che riguardava il pagamento delle imposte, le spese correnti per la manutenzione delle sinagoghe e dei cimiteri, i donativi provenienti dalla Palestina o gli interventi per le cerimonie pubbliche. I documenti commerciali venivano redatti e ratificati dalla comunità, che riceveva una percentuale sul fatturato da parte dei commercianti. Imposte indirette gravavano sulle merci vendute agli ebrei e su prodotti come la carne e il vino (Benbassa, Rodrigue 2004, 86). La tassazione, peraltro, non era unificata e ogni comunità cercava di favorire i propri membri per garantirsi uno sviluppo maggiore attraverso accordi diretti con il centro politico dell'Impero.

Tutto questo veniva gestito, in genere, da poche influenti famiglie che nel caso di Rodi erano quelle dei Franco, degli Hanan, dei Menascé, degli Alhadeff, dei Turiel, degli Israel o dei Notrica. Il sistema oligarchico non favoriva il pluralismo, sebbene dopo la rivoluzione dei Giovani Turchi del 1908 si registrarono cambiamenti, che però toccarono solo in minima parte comunità lontane dai centri politici maggiori. Per questo, quando gli italiani occuparono Rodi, l'equilibrio secolare tra la comunità ebraica e gli ottomani si stava lentamente modificando, ma il risultato più marcato era la migrazione. Dalla fine del XIX secolo i giovani sefarditi cominciarono a lasciare i luoghi di origine soprattutto per motivi

economici, recandosi in Europa Occidentale, nelle Americhe, in Congo, Rhodesia e in Africa del Sud. Tra il 1899 e il 1924 il numero di ebrei turchi provenienti dalla Tracia e dall'Egeo aumentò sensibilmente a New York, in Argentina e Messico, fenomeno amplificato proprio dalla rivoluzione del 1908, dalle guerre balcaniche, dalla guerra mondiale e, infine, dal conflitto con la Grecia, terminato con la «catastrofe» del 1922.

Nell'annuario amministrativo e statistico di Rodi del 1922, redatto dal governo italiano ancora nella sua veste occupazionale, si legge che la comunità ebraica era amministrata da un consiglio generale formato da 32 membri eletti e da un consiglio comunale di sette persone, scelte dal primo. Il tribunale religioso era presieduto dal gran rabbino, competente in materia di divorzi, testamenti ed eredità. Dalla comunità dipendevano quattro società di beneficenza e alcune scuole. Le sinagoghe erano quattro: il Gran Tempio, il tempio Shalom, la Midrash Tikkun Hazzoth e la Camondo (dal nome del suo fondatore). Il presidente del consiglio generale era Isacco Alhadeff, mentre Simon Menascé guidava quello comunale.

In questi anni, all'interno dei gruppi etnici, religiosi e nazionali già appartenuti all'Impero ottomano si stava formando una coscienza storica e, come ha notato di recente Michelle U. Campos, già nel corso del XIX secolo una generazione di intellettuali ebrei dell'Impero ottomano aveva tentato di ricostruire le storie delle comunità sefardite (Campos 2017, 332-348). Questi uomini, osserva la studiosa, furono il prodotto delle trasformazioni occorse all'interno dell'Impero che portarono all'emergere dell'esigenza di una istruzione più moderna e più orientata verso l'Occidente, di una stampa critica, di maggiori scambi culturali e tecnologici, viaggi e relazioni. Essi si consideravano parte di un movimento più generale di rinascita che pervase il mondo orientale e fu inevitabilmente influenzato dalla riscoperta di sentimenti nazionali (Goldsmith, Davidson 2006, 185). In ciò furono sostenuti anche dallo sviluppo del sistema scolastico, che agì da detonatore per l'emancipazione sia degli arabi, sia degli ebrei sefarditi attraverso il lavoro dell'Alliance Israélite Universelle (Bensoussan 2018, 25-27).

Si trattò di un importante passaggio verso quella concezione dello stato-nazione che sostituì l'idea dinastica di un impero multi-etnico e multiconfessionale, rendendo quasi logica la dissoluzione dei quattro imperi alla fine del primo conflitto mondiale e coinvolgendo anche il mondo ebraico, che dopo la dichiarazione del ministro degli Esteri britannico Arthur Balfour del 1917 vide la crescita del movimento

sionista e la diffusione del sionismo-revisionista di Vladimir Jabotinsky (Bensoussan 2007).

2. Le condizioni economiche

Quando sbarcarono gli italiani, il Dodecaneso presentava condizioni economiche di arretratezza e povertà e più o meno valeva ancora quello che S. Pariente, direttore della scuola ebraica di Smirne, aveva scritto nel 1888 riferendosi alla città murata: «Ha solo 11.000 anime, di cui 3.106 israeliti [e] offre così poche risorse che gran parte degli uomini validi è costretta a procurarsi i propri mezzi di sussistenza altrove. Quattrocento giovani uomini o padri di famiglie israelite lasciano regolarmente la città per disperdersi, principalmente come venditori ambulanti, nei villaggi dell'isola o sulla costa anatolica» (1888, 101-110). Il comandante del contingente italiano di occupazione, Giovanni Ameglio, notò che «i consumi di prima necessità, a cominciare dalle farine, sono deficienti per otto mesi dell'anno» (1913, f. 60) e che i rifornimenti di cereali, importati dalla Russia e dalla Romania, non apparivano per nulla garantiti.¹

In mancanza di dati ufficiali, non tenuti dagli ottomani, gli italiani censirono la popolazione di Rodi città nel settembre del 1912; furono contati 3.692 ebrei (1.855 donne e 1.837 uomini) divisi in 596 famiglie, oltre a 598 persone assenti per emigrazione temporanea. I musulmani non furono censiti, mentre gli ortodossi, sempre all'interno di Rodi città murata, erano 3.605 e i cattolici 269.² Due anni dopo, alla vigilia della guerra mondiale, su 13.744 abitanti, 4.890 si dichiararono musulmani, 4.290 ebrei, 4.246 greco-ortodossi e 318 cattolici.³ Dopo la fine della guerra il nuovo governatore militare, Vittorio Elia, comunicò al ministero degli Esteri i risultati di un'ulteriore verifica: su 13.123 abitanti della città

¹ Archivio ufficio storico dello Stato maggiore dell'esercito (AUSSME), L 8, b. 63, Comando del corpo di stato maggiore-possedimento coloniale 1912, *Cenni monografici sull'isola di Cos*.

² Archivio centrale dello Stato (ACS), Carte Ameglio, b. 33, Comando della VI divisione speciale, Regio commissario per l'amministrazione delle isole dell'Egeo, servizi civili, Rodi 25 settembre 1912, f.to Ameglio.

³ AUSSME, L 8, b. 213, *Relazione sui vari servizi pubblici assunti dall'Amministrazione italiana nel Dodecaneso*, 24 maggio 1914, f.to generale Francesco Marchi.

murata, i musulmani erano 5.477, gli ebrei 3.298, gli ortodossi 4.093 e i cattolici 255.⁴

Quando la presenza italiana divenne stabile, dopo il trattato di Losanna del 1923, la popolazione fu contata all'interno dei più generali censimenti italiani. Nel 1931 su tutta l'isola di Rodi furono registrati 4.372 ebrei (il 3,7% su 118.113 cittadini complessivi, di cui l'88% greco-ortodossi); di questi 4.202 risiedevano a Rodi all'interno del loro quartiere, la Juderia.⁵

3. Crisi mondiale e migrazione

Come abbiamo detto, la comunità di Rodi era composta da poche famiglie benestanti o molto ricche e una maggioranza di persone di umili condizioni, se non povere. In questo senso la struttura sociale rispecchiava quella di altre comunità ebraiche europee che dopo la fine della prima guerra mondiale si ritrovarono all'interno di nuove compagini statali (Meyer 1988, 155). Con la fine della guerra mondiale anche le comunità ebraiche levantine furono investite dal grande processo di trasformazione generale che si registrò in quegli anni in Europa. In primo luogo si ridusse sensibilmente lo spazio di intermediazione tra ceti sociali, mentre la differenza economica tra ricchi e poveri cominciò a crescere in modo più sensibile che nel passato. Il fenomeno, ovviamente, si amplificò in coincidenza della crisi mondiale del 1929 e così all'inizio degli anni Trenta molti giovani, tra cui tanti ebrei, lasciarono il Levante (Angel 1998, 147).

La crisi mondiale, però, non basta da sola a spiegare i movimenti di popolazione se non si prendono in considerazione gli interventi del governo, che provocarono un peggioramento della situazione. A Rodi, per esempio, come prima reazione alla crisi economica e demografica, il governatore Mario Lago chiuse le porte all'ingresso di prodotti e lavoratori stranieri.⁶ Il nuovo regolamento sul soggiorno degli stranieri entrò in vigore nel 1932 e nel 1935 su 4.228 permessi di soggiorno, 1.025

⁴ Archivio storico del ministero Affari Esteri (ASMAE), AG 1915-1918, b. 56, f. 4, *Rapporto al Ministro degli Esteri*, Rodi 26 febbraio 1918, f.to Elia.

⁵ Istituto centrale di statistica del Regno d'Italia, *Le popolazioni delle colonie e dei possedimenti italiani secondo il censimento del 1931*, Roma Tipografia Failli, p. 11.

⁶ Archivio di Stato di Rodi, fondo amministrativo (GAK DOD IDD), 1933, fasc. 708, telesspresso 2188 indirizzato a R. Consolato Generale d'Italia a Nizza, f.to il segretario generale.

erano di lavoro, con una differenza rispetto al 1931 di meno 2.635, a causa della partenza di tantissimi sudditi greci.⁷ La chiusura con l'estero ebbe gravi conseguenze anche perché le isole erano state storicamente legate al commercio di spugne verso l'Inghilterra, che subì una contrazione sensibile per la svalutazione della sterlina e perché le altre produzioni locali, solo in minima parte sostenute da una modernizzazione della produzione, non erano attrezzate per contrastare la concorrenza dei vicini greci e turchi sul mercato internazionale. Il capo dell'ufficio di PS, il capitano dei carabinieri Guido Grassini, notò che il commercio con l'Anatolia si era fortemente ridimensionato e, anzi, si limitava al quasi esclusivo «piccolo contrabbando», con grave danno per i locali.⁸ L'industria dei tappeti e le fabbriche di laterizi, che godevano di un certo sviluppo, avevano perso molte commesse estere, per esempio con l'Egitto, e ristagnava anche l'industria del tabacco, prima in grande ascesa al punto che molti agricoltori avevano riconvertito le colture. La stessa agricoltura, sostenuta dal Banco di Sicilia, aveva risentito della diminuzione generale dei prezzi e di stagioni segnate dalla scarsità di piogge, al punto che gli esigui guadagni avevano bloccato sul nascere ogni iniziativa di ulteriore migliona tecnica.

Molti ebrei si arrangiavano con la vendita ambulante in occasione di feste e ricorrenze religiose e ciò rappresenta la sintesi di quella che era la situazione all'interno della comunità, in cui i lavori saltuari costituivano la normalità. I dati ricavabili dagli archivi confermano la struttura di una comunità disomogenea, con forti divisioni sociali ed economiche al proprio interno, formata da un gruppo ristretto di ricchi, qualche benestante e una maggioranza di persone dal reddito medio-basso, povere o estremamente povere. In questo senso, oltre a provvedimenti di carattere economico, che, come già accennato, produssero raramente l'effetto sperato di incrementare il mercato interno e la produzione di beni, il governo italiano cercò di alleviare le conseguenze dell'impoverimento generale con interventi assistenziali, in parte sollecitati dalla dirigenza della stessa comunità ebraica, che

⁷ Ivi, Promemoria per il sig. Segretario generale, Movimento degli stranieri nel possedimento, 17 maggio 1935.

⁸ Ufficio storico dello Stato maggiore dei carabinieri (USCC), 1932, Egeo, pratica 37.24, Promemoria riservatissimo Al comando generale dell'arma dei carabinieri, Rodi 16 giugno 1932, f.to Grassini, f. 10.

regolarmente inviava all'amministrazione centrale gli elenchi dei poveri e dei bisognosi.⁹

4. Le leggi razziali. Dalla fascistizzazione all'esclusione

Quando il governatore Lago lasciò Rodi nel 1936 e venne sostituito dal gerarca Cesare Maria De Vecchi, questi non era portatore di livore nei confronti delle comunità religiose, né aveva pregiudizi verso quella ebraica. Il suo obiettivo, esposto in diverse occasioni, era inserire le dinamiche sociali e politiche delle isole nel quadro del contesto totalitario italiano. Nella sua ottica ciò significava aprire un nuovo capitolo nella storia del Dodecaneso, che superasse le presunte mediazioni di Lago e desse impulso alla italianizzazione, e di conseguenza alla fascistizzazione dell'area. La sua politica si manifestò inizialmente attraverso provvedimenti simbolici come il divieto di esporre bandiere che non fossero quelle italiane (vietando anche quelle dello Stato Pontificio) o stimolando la crescita delle organizzazioni fasciste giovanili; a tali provvedimenti ne seguirono di più concreti, come quelli riguardanti l'italianizzazione dei programmi scolastici.¹⁰ Nel ripensare la vita politica e sociale di Rodi, però, De Vecchi non poté non porsi il problema dei rapporti con le comunità, che egli decise di scardinare al loro interno in quanto rappresentavano gruppi chiusi e poco integrati nel processo di costruzione della nuova identità nazionale. In un promemoria per il ministro degli Esteri egli rilevò subito i problemi riguardanti l'assimilazione delle popolazioni, che ricondusse al persistere della struttura sociale ereditata dall'Impero ottomano. A questo fattore, inoltre, collegò la presunta impossibilità di controllarne l'attività da un punto di vista economico.¹¹

⁹ Archivio del municipio di Rodi (AMR), Municipio di Rodi, 1930-1932, Indigenti comunità israelitica, scatola 11 fasc. 67, Comunità israelitica di Rodi, 31 gennaio 1930, prot. 4/8.

¹⁰ *Rapporto di De Vecchi al ministro degli Esteri italiano Ciano sulla situazione del Dodecaneso e sull'assunzione delle proprie funzioni*, in L. Divani, Ph. Constantopoulou (a cura di), *The Dodecanese. The Long road to union with Greece*, Tastanotis Editions, Athens, 1997, doc. n. 89.

¹¹ ASMAE, AP 1931-1945, Dodecaneso, b. 13, Rapporti Politici, *Relazione sulla situazione nelle isole italiane dell'Egeo e sopra la condotta da tenersi del Governatore del*

Su tali presupposti è probabile che egli avrebbe tentato di limitare o abolire del tutto l'autonomia delle comunità anche in assenza delle leggi del 1938. Per fare un esempio, nel settembre 1937, in occasione del capodanno ebraico, De Vecchi aveva rinunciato alla tradizionale visita del governatore presso la Fondazione Notrica. Come riportò il «Messaggero di Rodi» il 6 settembre, il presidente della comunità ebraica John Menascé, accompagnato dal consiglio, visitò il governatore per rendergli «l'omaggio e l'augurio di tutti i correligionari di Rodi».¹²

Nel febbraio 1938 De Vecchi sostituì le elezioni con la nomina diretta dei consiglieri su proposta delle comunità¹³ e dopo le leggi razziali il cerchio venne chiuso anche verso le altre comunità, tanto che nel gennaio 1940 cessò di funzionare la carica di commissario governativo presso gli ortodossi di Rodi e Coo.¹⁴

In altre parole, la svolta razzista offrì al governatore uno strumento in più per agire con maggiore incisività nella trasformazione della società. La sua iniziale perplessità relativa al progetto di estendere a Rodi la legislazione razziale si può forse spiegare con il timore di sconvolgere troppo velocemente equilibri fragili, ma alla fine prevalse la volontà di sfruttare le leggi per semplificare la struttura etnica del luogo. Egli si impegnò con sorda ostinazione nell'applicare le norme, tanto da suscitare interventi del governo centrale per correggere gli errori che la sua testardaggine stava provocando. A causa di ciò anche questioni che non lo videro direttamente responsabile, come per esempio la chiusura del Collegio rabbinico o il trasferimento del cimitero ebraico, sono state collegate alla sua persona da studi sia italiani sia greci. In realtà, il progetto riguardante il trasferimento del cimitero ebraico era stato precedentemente concordato dalla comunità ebraica con Lago, mentre la chiusura del Collegio rabbinico fu dovuta a motivi economici. Intorno al 1926, infatti, quando a Rodi si cominciò a pensare alla possibilità di aprire una scuola di studi rabbinici che potesse fare dell'isola un centro culturale

pubblica sicurezza a Sua Eccellenza Galeazzo Ciano di Cortellazzo, 19 gennaio 1937, f.to De Vecchi.

¹² Relazione di Grassini in GAK DOD UCS, 20 PS, pratica 2, vol. III, Nota di servizio, Rodi 3 settembre 1937; «Messaggero di Rodi», 6 settembre 1937.

¹³ GAK DOD IDD, 1938, fasc. 591, Telespresso 5268 a Reggenza il governo di Coo, 8 febbraio 1938, f.to De Vecchi.

¹⁴ GAK DOD IDD, 1940, fasc. 566, DG n. 9/1940, f.to De Vecchi.

nel Levante, la preoccupazione principale dei suoi promotori, ossia di Lago e dei maggiorenti della comunità ebraica di Rodi, fu proprio quella dei finanziamenti. Come ricorda Davide Carpi, gli anni 1927 e 1928 furono anni di idillio tra l'Italia e il movimento sionistico internazionale (1961, 49) e l'istituzione educativa inaugurata a Rodi nel 1927 segnò il punto massimo di collaborazione tra la comunità ebraica rodiota e le autorità italiane.¹⁵ Nonostante una buona partenza, però, il Collegio visse fin dall'inizio in modo instabile proprio a causa di irrisolti problemi economici. Personaggi facoltosi originari di Rodi, come la famiglia Alhadeff, sovvenzionarono da Milano l'istituzione e si rivolsero alle proprie conoscenze in Levante affinché trovassero ulteriori sussidi¹⁶, ma in Italia le comunità locali non offrirono mai un sostegno convinto al Collegio, che fu costretto a chiudere per mancanza di fondi nell'estate del 1938, appena prima della promulgazione dei decreti razzisti di settembre. Tornando a questi provvedimenti, le conseguenze di quelli concernenti la cittadinanza a Rodi si legarono al fatto che le isole erano divenute ufficialmente italiane solo dal 1924. Il punto 4 del RDL del 1 settembre 1938 e gli articoli 23 e 24 del RDL del 17 novembre prevedevano la revoca della cittadinanza concessa agli ebrei stranieri dopo il 1° gennaio 1919 e la loro partenza dal territorio italiano entro il 12 marzo 1939. De Vecchi applicò il concetto di «concessione» anche al trattato di Losanna, che prevedeva al contrario una libera scelta per gli abitanti delle isole rispetto alla cittadinanza. Su questa base costrinse centinaia di ebrei, già sudditi italiani, a partire. I conti venivano eseguiti settimanalmente, sia presso gli uffici anagrafici, sia presso l'ufficio centrale di PS. Secondo i dati ricavati dallo studio dei verbali, tra il novembre 1938 e l'ottobre dell'anno successivo 325 ebrei lasciarono le isole per le leggi razziali, mentre 276 partirono pur non colpiti dai provvedimenti.¹⁷

Ovviamente le leggi razziali ebbero conseguenze nefaste anche su chi rimase: gli impiegati pubblici ebrei vennero licenziati, i bambini che frequentavano le scuole italiane furono allontanati e i liberi professionisti vennero inseriti in elenchi speciali. Fu vietata anche la macellazione dei

¹⁵ Ivi, Roma a Rodi, Telegramma del 10 luglio 1927, f.to Guariglia.

¹⁶ GAK DOD IDD, 1928, fasc. 411 P, Lettera di A. S. Alhadeff a Mario Lago, Milano 10 dicembre 1927.

¹⁷ GAK DOD UCS, 1, 1, pratica 160, Politica Razzista.

capi di bestiame alla presenza di un rabbino secondo il rito ebraico, in pratica la produzione di cibo kosher.

Dopo il 1938 gli episodi di discriminazione si moltiplicarono. Ciò non significa che tutti gli ebrei furono trattati in modo pretestuoso, e in molte occasioni le questioni si risolsero senza grossi problemi. Certamente un diverbio che avesse coinvolto un ebreo e un regnicolo, o una causa civile, difficilmente si sarebbero conclusi a favore dell'ebreo, ma bene o male questo avveniva anche prima del 1938.

De Vecchi lasciò Rodi nel 1940, poco dopo la dichiarazione di guerra dell'Italia alla Grecia. In seguito alla caduta dell'ultimo governatore, l'ammiraglio Inigo Campioni, arrestato il 18 settembre 1943 dalla Wehrmacht, l'amministrazione civile di Rodi passò nelle mani di personaggi opportunisti, che si piegarono alle richieste delle SS una volta che il Dodecaneso venne inserito all'interno dello schema di deportazioni dalla Grecia.

5. Dopo l'8 settembre 1943

Dopo gli sconvolgimenti che seguirono il proclama dell'armistizio, la comunità ebraica di Rodi riprese la vita di sempre, resa però drammatica, oltre che dai bombardamenti, dalla carenza di viveri causata dalla guerra (Menascé 2014). Il fatto che vi fossero più soldati tedeschi che italiani per le vie di Rodi, in fondo, non costituiva un grosso problema: si moriva insieme sotto le stesse bombe e si pativa la stessa fame. Inoltre, i tedeschi non presero alcun provvedimento specifico contro gli ebrei, non imposero la stella come in altri luoghi, né aprirono campi di concentramento per loro (Varon 1999, 21-40). Certamente, i giovani in divisa della Wehrmacht erano diventati adulti con le retoriche hitleriane sul sangue e la terra, sulla razza e la purezza, ma Rodi non sembrava un territorio chiave per la sopravvivenza del Reich e molti di quei soldati erano comprensibilmente stupefatti di aspettare le bombe inglesi, peraltro senza i rifornimenti necessari. Le repressioni, quando ci furono, si concentrarono contro i soldati italiani non aderenti alla repubblica sociale di Mussolini (Giustolisi 2011, 333-341). La documentazione studiata da Filippo Focardi, per esempio, illustra per Rodi 50 condanne a morte di italiani eseguite dai tedeschi dopo un processo, e 40 senza alcun procedimento. Le morti per patologie o deperimento fisico furono 76 e 156 quelle per bombardamenti o altre cause imprecisate. Un numero non

accertato di italiani trovò la morte nel corso di operazioni di rastrellamento e bonifica del territorio o durante tentativi di fuga (Focardi 2003). Non si tratta, in assoluto, di un numero alto, ma appare non piccolo se si pensa che le adesioni di civili e militari sarebbero avvenute, a dire degli aderenti, proprio per evitare esiti del genere.

La Wehrmacht aveva tutto l'interesse a tenere in piedi un governo civile locale per dedicarsi alle questioni militari, dalle quali gli italiani vennero esclusi, con l'eccezione dell'inconsistente vicenda del reggimento Rodi, messo in piedi nel 1945. D'altra parte, affidare un governo civile a sconosciuti, senza esperienza e inaffidabili, come potevano essere i notabili greci, sarebbe stato rischioso e in caso di fallimento avrebbe dato luogo alla formazione di una giunta marziale tedesca. La decisione, dunque, non solo non dipese dagli italiani (l'ordinanza n. 2 di Kleemann del 17 settembre 1943 stabiliva la continuità amministrativa nel possedimento¹⁸), ma appare del tutto logica dal punto di vista tedesco. Per questo motivo il governo italiano tenuto in piedi dai tedeschi, se operò per garantire la continuità della presenza dello Stato sulle isole, come hanno detto e scritto tanti protagonisti, di fatto favorì le repressioni, perché il mantenimento dell'ordine pubblico e la continuità amministrativa andarono a diretto vantaggio delle forze di occupazione, che si vedevano chiamate a risolvere problemi come l'annona, le scuole, i refettori, la sanità ecc. Inoltre, se scopo ultimo di questa collaborazione doveva essere garantire gli interessi italiani, e dunque, sostanzialmente, salvare prima di tutto vite umane, di quali vite si sta parlando se non esclusivamente di quelle dei soldati e dei regnicoli? Nel caso della comunità ebraica, infatti, formata da sudditi italiani, non solo non si garantì la vita di nessuno ma si collaborò alla deportazione dei membri della stessa.

6. La deportazione

La deportazione del luglio 1944 fu un'operazione segreta delle SS pianificata fuori Rodi, che ebbe i suoi prodromi nel 1943, quando Rolf Günther giunse in Grecia per coordinare la distruzione degli ebrei di Salonico assieme a Dieter Wisliceny e Alois Brunner (Friedländer 2009, 571).

¹⁸ USSME, I/71, Repubblica Sociale, b. 42, f. 1455, Stato maggiore esercito, ufficio ordinamento e mobilitazione, 1° Sezione, segreto, unif., Reggimento Fanteria Rodi, 20 marzo 1945.

Le deportazioni del 1944 cominciarono alla fine di marzo, prima ad Atene, quindi a Giannina, Preveza e Arta. Dopo la parte continentale, le SS si recarono a Corfù, Creta e infine a Rodi e Coò. Per quanto riguarda l'area dell'Ègeo, il responsabile fu un diretto collaboratore di Adolf Eichmann, l'Hauptsturmführer Anton Burger, già comandante del campo-ghetto di Theresienstadt, che fu assegnato al Dipartimento IVB4 di Atene (McElligott 2018, 73).

All'inizio di aprile fu inviato a Rodi l'ispettore della polizia segreta (Geheime Feldpolizei) Adolf Manshausen, che entrò in contatto con l'amministrazione italiana, senza che dall'esterno fossero compresi quei segnali che avrebbero potuto far presagire la svolta. Manshausen, anzi, ebbe gioco facile a coprire i piani grazie a un primo controllo programmato delle carte di identità, eseguito in autunno, che si sarebbe poi ripetuto nell'estate del 1944. Manshausen aveva il compito di ottenere una lista degli ebrei presenti e si rivolse all'ufficio centrale di PS, che a sua volta coinvolse il comune. Il 17 aprile 1944 dalla pubblica sicurezza partì la richiesta al municipio di Rodi di stilare una lista in doppia copia « di tutti gli ebrei attualmente domiciliati e residenti a Rodi» in vista del prossimo controllo dei documenti di identità.¹⁹

Il municipio trasmise la lista l'11 maggio 1944.²⁰ La settimana successiva le autorità militari tedesche inviarono al governatorato italiano un telexpresso con oggetto «Ausweise der Zivilbevölkerung» (carte d'identità della popolazione civile), per chiedere di procedere al controllo delle carte d'identità a partire dal 1° luglio.²¹

Il 13 giugno 1944 fu pubblicata dalle autorità italiane l'ordinanza n. 69, che disponeva il controllo delle carte d'identità a partire dal 4 luglio. Si fece obbligo a tutti gli sfollati in possesso di una abitazione propria o in affitto non requisita dall'autorità tedesca, di farne denuncia entro tre giorni all'ufficio alloggi del municipio. Lo stesso obbligo venne fatto ai possessori di case rimaste vuote, pena la requisizione.

¹⁹ GAK DOD UCS, 1944, pratica 939, *Ebrei domiciliati o residenti nel possedimento*, ufficio centrale di polizia, 4715/6, 1943, Rodi, 17 aprile 1944, f.to Cerati.

²⁰ GAK DOD UCS, 1944, pratica 939, cit., Rodi 11 maggio 1944, protocollo n. 2237, ufficio anagrafe, Trasmissione elenco nominativo ebrei residenti in Rodi, siglato per il podestà, il capo ufficio.

²¹ GAK DOD UCS, 1944, pratica 1117, Deutsche Militärverwaltung Rhodos, 17 mai 1944, tel. 492 an Regierung; Nachricht an Kommando der carabinieri.

Gli uomini delle SS giunsero a Rodi la notte del 12 luglio e dopo un tumultuoso incontro con il comandante militare tedesco, Ulrich Kleemann, questi firmò l'ordinanza n. 29 che costringeva tutti gli sfollati a presentarsi presso gli uffici municipali di nuova residenza. Gli ebrei, e solo loro, dovevano raggiungere Rodi città o i villaggi di Trianda, Cremastò e Villanova, con divieto assoluto di allontanarsi dai luoghi indicati. Alla polizia segreta nazista, quindi, fu consegnata una copia dell'elenco richiesto da Manshausen in aprile e comprendente 1.660 nomi di ebrei, divisi per gruppi famigliari o convventi.²²

Tra il 18 e il 20 luglio quasi tutti gli ebrei presenti a Rodi furono concentrati nei locali della Kommandantur tedesca e il 23 luglio 1944, dopo due giorni e mezzo trascorsi ammassati lì dentro, 1729 ebrei della comunità di Rodi vennero caricati su tre navi dirette al Pireo: ad essi si aggiunsero 120 ebrei dell'isola di Coo²³, catturati con modalità simili come ricordato da padre Michelangelo Bacheca, della locale parrocchia dell'Agnes Dei: «Questa sera [23 luglio] sono stati presi tutti gli ebrei e condotti alla reggenza in un salone messi lì come bestie». Dopo essere rimasti chiusi in quel luogo per parecchie ore, gli uomini divisi dalle donne, e aver avuto qualcosa da mangiare, alle 3 del pomeriggio del 24 luglio furono imbarcati «per condurli via come bestie». Appena i mezzi «sono usciti dal porto è cominciata una sparatoria interminabile, sembrava che sparassero a salve».²⁴

Dopo la deportazione gli italiani curarono la gestione dei beni ebraici, contribuendo alla spoliazione di ciò che restava di una comunità che non si sarebbe più riformata. Complessivamente solo 150 ebrei sopravvissero ai campi, e quasi tutti preferirono emigrare. Con il passaggio di Rodi alla Grecia, le comunità greche ricrearono sull'isola una parvenza di comunità con l'invio di alcune famiglie dal continente. Fu riaperta la sinagoga Shalom e grazie al contributo di discendenti degli ebrei rodioi fu allestito un museo che è visitato da migliaia di turisti ogni anno. Della presenza italiana, invece, è rimasto poco e anche a Rodi il passato coloniale è stato non solo rimosso dagli stessi italiani, ma «forcluso», ossia cancellato

²² GAK DOD IDD, 1944, fasc. 293.

²³ Il calcolo è stato eseguito dall'autore sulla base della documentazione conservata in archivio a Rodi.

²⁴ USSME, D.S. 2129 B/4/11, Michelangelo Bacheca, Diario dal titolo *Piccola e povera storia dell'occupazione di Coo*.

definitivamente dalla memoria nazionale (Palazzi, 2021, 21). Ciò ha trovato una sponda adeguata nelle autorità greche, che hanno preferito a loro volta traslare la memoria del passato rodio. Così, il 23 luglio di ogni anno, quando si ricorda la deportazione della comunità (una comunità composta, come si è visto, da sudditi italiani) i martiri di Rodi sono ricordati come parte del corpo delle comunità greche decimate dai nazisti.

Bibliografia

- Ameglio, Giovanni, 1913. *Contributo monografico per lo studio politico ed economico dell'Isola di Rodi*. Rodi. Tipo-Litografia del Comando della VI divisione speciale.
- Angel, Marc 1998. *The Jews of Rhodes. The History of a Sephardic Community*. New York. Sepher-Hermon Press.
- Benbassa, Esther, Rodrigue, Aron 2004. *Storia degli Ebrei sefarditi. Da Toledo a Salonico*. Torino. Einaudi.
- Bensoussan, Georges 2007. *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale 1860-1940*. Torino. Einaudi.
- Bensoussan, Georges 2018. *Gli ebrei del mondo arabo. L'argomento proibito*. Firenze. La Giuntina.
- Campos, Michelle 2017. "Mizrah u-Ma'arav (East and West): A Sephardi Cultural and Political Project in Post-Ottoman Jerusalem", «Journal of Modern Jewish Studies», 332-348.
- Carpi, Daniele 1961. "Il problema ebraico nella politica italiana fra le due guerre mondiali", «Rivista di Studi Politici Internazionali», 35-56.
- Daniel Deco, René 2001. "Judeus no Brasil: explorando os dados censitários", «Revista Brasileira de Ciências sociais», 147-160.
- Fintz Menascé, Esther 2005. *Gli ebrei a Rodi. Storia di un'antica comunità annientata dai nazisti*. Milano. Guerini e Associati.
- Fintz Menascé, Esther 2014. *Buio nell'isola del sole: Rodi 1943-1945. La tragedia dei militari italiani e l'annientamento degli ebrei*. Milano. Mimesis.
- Focardi, Filippo 2003. "Un accordo segreto tra Italia e Rft sui criminali di guerra. La liberazione del "gruppo di Rodi". 1948-1951", «Italia Contemporanea», 401-437.
- Friedländer, Saul 2009. *Gli anni dello sterminio. La Germania nazista e gli ebrei (1939-1945)*. Milano. Garzanti.
- Goldsmith, Arthur, Davidson, Lawrence 2006. *A concise History of the Middle East*. Boulder. Westview Press.

- Guidi, Andreas 2015. “Patterns of Jewish mobility between Rhodes and Buenos Aires (1905-1948)”, «Südosteuropäische Hefte», 13-24.
- Mazower, Mark 1993. *Inside Hitler's Greece: The Experience of Occupation 1941-44*. New Haven and London. Yale University Press.
- McElligott, Anthony 2016. “The deportation of the Jews of Rhodes 1944: An Integrated History”, In: Antoniou, Giorgos, Dirk, Moses (a cura di), *The Holocaust in Greece*. Cambridge. Cambridge University Press, 58-86.
- Meyer, Michale 1988. *Response to Modernity: a History of the Reformation Movement in Judaism*, New York. Wayne State University Press.
- Müller-Tupath, Karla 1994. *Verschollen in Deutschland: Das heimliche Leben von Anton Burger: Lagerkommandant von Theresienstadt*. Hamburg. Konkret Literatur Verlag.
- Palazzi, Franco 2021. *La politica della rabbia. Per una balistica filosofica*, Milano. Nottetempo.
- Pariente, S. 1888. “Les Israélites de Rhodes”, «Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle», 101-110.
- Safrian, Hans 2010. *Eichmann's Men*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Schminck-Gustavus, Christoph Ulrich 2011. *Winter in Griechenland. Krieg – Besatzung – Shoah 1940-1944*. Göttingen. Wallstein Verlag.
- Varon, Laura 1999. *The Juderia*, Westport. Praeger.

Fonti archivistiche e raccolte di documenti

- Archivio ufficio storico dello Stato maggiore dell'esercito (AUSSME)
Fondo L-8. Libia.
- Archivio centrale dello Stato (ACS)
Fondo Carte Ameglio.
- Archivio storico del ministero Affari Esteri (ASMAE)
Fondo Affari Generali 1915-1918.
- Archivio di Stato di Rodi
Fondo amministrativo (GAK DOD IDD).
- Archivio di Stato di Rodi
Fondo Ufficio centrale speciale (GAK DOD UCS).
- Archivio del municipio di Rodi (AMR)
Fondo Municipio di Rodi 1930-1932.

Unde malum?* Un viaggio storico-familiare alla radice del Male. Incontro con l'autore di *Una voce sottile

Simona Nicolosi
Sapienza Università di Roma

La prima cosa che colpisce del romanzo *Una voce sottile* è la cura e la delicatezza con cui viene presentata la storia di Salomone Galante, detto Solly, il nonno dell'autore, protagonista della vicenda e unico sopravvissuto della sua famiglia alla deportazione verso il campo di sterminio di Auschwitz. Cosa rappresenta la rosa in copertina? È forse il simbolo dello “svelare con delicatezza”?

Devo dire di no. La rosa è il simbolo di Rodi, conosciuta anche come isola delle rose, ovvero gli ibischi, che sono le tipiche rose dell'Egeo, del Dodecaneso, di Rodi. Un altro motivo della scelta in copertina della rosa è il nome di mia nonna Rosa, la moglie di Solly. Fondamentalmente, c'era da rappresentare il cuore di questo posto: essendo Rodi generalmente conosciuta da sempre come isola delle rose, abbiamo pensato, insieme all'editore, di scegliere questa copertina.

La storia gira intorno alla Rodi degli anni '30, che più volte viene descritta come un'isola felice, una comunità interetnica e interreligiosa estremamente tollerante, la «bolla di serenità» in cui agisce il protagonista Solly. Cosa contribuiva a rendere così felice quel mondo: gli affetti, le tradizioni, la religiosità? O piuttosto la bellezza naturale dei luoghi?

Secondo me, era un mix di tante cose. Rodi è riconosciuto come un posto molto bello, ci sono stato più volte e lo confermo. C'era un'antica tradizione di convivenza fra le tre comunità religiose, che poi alla fine erano quattro, perché all'inizio del Novecento arrivano anche gli italiani cattolici, oltre ai greci ortodossi, ai turchi musulmani e agli ebrei, appunto. C'era una profonda tradizione di convivenza, questo è riportato in tutte le cronache. Il grosso della comunità ebraica si instaurò lì nel '500 e sotto l'impero ottomano, per secoli, nonostante non ci fosse una piena parità, gli ebrei se la passavano molto meglio che non quelli nell'Europa cristiana, dove vigeva l'Inquisizione, dove c'erano i roghi, le caccie ai marrani e iniziava l'età dei ghetti. Invece gli ebrei che emigrarono dalla

Spagna a Rodi, che era turca, andarono in un luogo dove, pur nella condizione già accennata, era un po' più facile essere ebrei o di altre religioni. Non c'erano quei regimi autoritari che si erano instaurati nell'Europa occidentale. Seguirono secoli durante i quali, secondo la pubblicistica, in particolare a detta di Abraham Galante, il principale storico degli ebrei a Rodi, la comunità ha vissuto sostanzialmente in pace. Rodi ha trascorso quattro secoli e mezzo sotto la dominazione turca e è stata parte di quel mondo, basta considerare la vicinanza alla costa turca: da Rodi città, per esempio, si vede la costa turca. I testimoni della Rodi degli anni Trenta, che purtroppo ormai sono molto pochi, come Sami Modiano e Stella Levi (per fare alcuni nomi famosi), parlano di un mondo di grande e serena convivenza, questo anche prima che arrivassero gli italiani nel 1912 e poi più compiutamente nel '20. All'inizio del Novecento, dunque, ci sono più voci che ricordano il posto come un'isola felice per la bellezza del mare, per la sua rigogliosità, nonostante sia molto a sud, e soprattutto per la comunanza, la vicinanza tra le etnie, più con quella turca che con quella greca. In generale, sono segnalate poche scaramucce, pochi problemi. Gli ebrei di Rodi costituivano uno dei cuori pulsanti di questa antichissima città, così famosa nell'antichità classica per il fatto di ospitare il proverbiale colosso. Nei secoli, poi, divenne una provincia sperduta di un vasto impero. Però questo posto, dalle radici così antiche, ricco di vestigia architettoniche e archeologiche, questo mondo sospeso tra Oriente e Occidente, viene presentato come un posto in cui si stava bene. Tra l'altro, quando arrivarono gli italiani, si instaurò ancor di più una felice convivenza perché gli italiani erano visti dagli ebrei come quelli che avrebbero portato un po' di modernizzazione. Ci fu addirittura la visita ufficiale del re d'Italia, nel 1928, e abbiamo le foto che lo ritraggono nel tempio di Rodi. Una bellezza e una convivenza che venne interrotta nel '38 e poi, ancora peggio, negli anni immediatamente seguenti.

Nel libro Rodi viene spesso indicata come «la periferia del mondo» ma in realtà, considerando la geopolitica, Rodi e il Mediterraneo orientale sono stati un'area strategica durante gli anni della seconda guerra mondiale, come conferma l'operazione *Accolade* della Royal Air Force britannica, che prevedeva il bombardamento aereo e poi la presa dell'isola. Fu solo dopo il rifiuto degli Stati Uniti di dare man forte alla Gran Bretagna e dopo lo svolgimento della conferenza di Teheran del novembre del 1943, che Londra

abbandonò questo progetto militare, così come l'idea di uno sbarco alleato nei Balcani. Il dato geopolitico va dunque a scontrarsi con l'idea di «periferia del mondo» ...

Sì, l'Egeo era un posto importante in quel momento, però poi fu abbandonato in pochi mesi. Tanto che gli ebrei, come tutti gli abitanti dell'isola, sperarono fino all'ultimo che arrivassero gli inglesi, che però non giunsero in tempo. Arrivarono molti mesi dopo, a deportazione avvenuta. Alcune conquiste nell'Egeo le avevano fatte, evidentemente Rodi era ancora troppo protetta, troppo armata per essere invasa.

Delle quattro comunità rodiote, italiani, turchi e greci si contendevano la “proprietà” dell'isola, mentre gli ebrei di Rodi erano gli unici a non avanzare pretese, «volevano solo vivere in pace». Il pacifismo è, secondo il tuo punto di vista, tratto distintivo dell'ebraismo?

Il saluto *Shalom* significa pace, come ben si sa. Gli ebrei durante la seconda guerra mondiale se la son passata forse peggio di tutti, insieme a omosessuali e rom. Insomma, durante il conflitto mondiale milioni di individui, gli ebrei per primi, sono stati completamente diffamati, perseguitati e poi assassinati in massa. Erano tempi di gravissime persecuzioni, che avevano cominciato a prendere corpo in Europa già agli inizi degli anni Trenta. Non so se possiamo dire che gli ebrei erano pacifisti, ma sicuramente sono stati le prime vittime dell'avanzata tedesca verso Est. La Shoah, ricordiamolo, inizia con le azioni verso Est, non comincia con Auschwitz. Dei sei milioni di morti, diversi milioni furono uccisi in posti come Babij Jar [Kyiv, Ucraina, 29-30 settembre 1941, *nda*]. Poi con la conferenza di Wannsee [gennaio 1942, *nda*] si stabilisce di effettuare uno sterminio meno visibile agli occhi della popolazione e quindi si decidono le deportazioni. Gli ebrei sono stati devastati dalla seconda guerra mondiale, quindi mi sembra chiaro che avrebbero preferito la pace, che comunque l'Italia non entrasse in guerra a fianco della Germania, cosa che puntualmente avvenne. A Rodi, in particolare, si respirava un'atmosfera di grande serenità interreligiosa. Durante gli anni in cui fu governatore dell'isola, fino al 1936, Mario Lago ad ogni festività si recava a portare i suoi omaggi alla comunità ebraica. Negli anni Venti l'Italia è ancora un paese post-risorgimentale in cui certi valori avevano importanza e dove gli ebrei si sentivano a proprio agio nella condizione di uguaglianza con tutti, come era stato stabilito con l'Unità

d'Italia. Era una comunità che aveva vissuto sessant'anni di integrazione e poi vide queste nuvole nere all'orizzonte. Non so fare un parallelismo con il pacifismo, ma sicuramente Rodi fu un esempio di convivenza esemplare che fu distrutta dal fascismo.

Lo stesso fascismo che aveva fondato, con il benessere di Mussolini, il collegio rabbinico di Rodi nel 1926...

Assolutamente sì. Il collegio rabbinico, che esiste ancora in Italia, era un'istituzione gloriosa che ha sfornato tanti sapienti. Fu chiuso poi con le leggi razziali del 1938.

Parliamo ora del racconto e dei suoi personaggi. Le figure femminili sono molto interessanti e per certi versi straordinarie: Rachel, la fidanzata, Judith, la cugina e Rosa, la moglie di Solly. Sono tre esempi di giovani donne emancipate. Qual era il ruolo della donna nella comunità ebraica di Rodi?

Era un mondo molto tradizionale. Rachel è un personaggio immaginario pensato proprio come una donna che si emancipa dai ruoli tradizionali: era stata a Milano, una città europea e moderna. Anche la bambina Judith l'ho immaginata così, con una personalità molto forte. Rosa, invece, è mia nonna: quando si sono conosciuti nel 1945 con Solly, si sono innamorati, hanno deciso di sposarsi e, dal momento che lui è dovuto andare in Argentina dal resto della famiglia [*nda* quattro fratelli di Solly erano emigrati in Sud America nei primi anni Trenta] a raccontare quanto era successo, Rosa lo raggiunse da sola.

Figure femminili così di carattere sono, dunque, pensate per scardinare una comunità ancora tradizionale?

Nel mondo ebraico la donna ha una forte rilevanza. Il suo non è un ruolo subalterno. E lo confermano tutte le barzellette sulle *yiddish mame*, le mamme ebreiche dominanti e onnipresenti. Però devo dire che nella Rodi degli anni Venti e Trenta c'era molto tradizionalismo. Mediamente la donna stava a casa, a badare ai bambini, come era per tutte le altre comunità. Il marito era quello che lavorava. Soprattutto nei strati più bassi della popolazione. Non è una cosa premeditata, però sì, mi sembrava funzionassero meglio delle figure femminili più ribelli.

Oltre ad essere ribelli, le donne forniscono ai personaggi maschili un contributo notevole in termini di complessità del pensiero. Pensiamo al dialogo tra Solly e Rachel su Dio: solo una donna emancipata, una donna viaggiatrice che ha conosciuto anche il “centro” del mondo, avrebbe potuto sostenere una simile conversazione.

C'era anche una borghesia nella comunità ebraica di Rodi, commercianti, professionisti. Sul sito della comunità ebraica di Rodi [jewishrhodes.org, *nda*] è possibile ricostruire esattamente come era composto il quartiere, casa per casa, negozio per negozio: c'era il negozio di orologi, la banca, il cambio, c'erano tanti negozi di vestiti, c'era la farmacia. Non so come dire, era un posto lontano, ma era anche un posto in cui si era formata nel tempo una classe media grossomodo al passo con l'Italia. C'erano dunque strati della popolazione che erano espressione di vitalità, di viaggi, di modernità. Chi ebbe la possibilità di affrontare un trasferimento, lo fece e si salvò.

Chi parte si salva dalla deportazione.

Sì. A Rodi c'è questo grande discrimine: una specie di provvidenziale emigrazione prima delle leggi razziali. I parenti di mio zio Solly [i quattro fratelli maggiori, *nda*] sono emigrati in Argentina agli inizi degli anni Trenta, prima del 1938, in un momento in cui l'Italia era tutto sommato un posto abbastanza ospitale, mentre l'Argentina era un posto lontanissimo e sconosciuto. Nonostante ciò ci fu un'enorme emigrazione: agli inizi del Novecento a Rodi gli ebrei erano cinque-seimila e nel '38-'40 si erano ridotti a duemila. Dunque, l'emigrazione avvenne quando non c'era una vera persecuzione in atto. Fu questo un punto di cesura nella storia di Rodi e fece la differenza per la gioventù intraprendente e per chi poteva permettersi di espatriare, dal punto di vista sia economico che culturale. Gli altri, purtroppo, rimasero esclusi. La popolazione rodiota deportata nel 1944 era una popolazione di anziani, di famiglie e di pochi giovani: una popolazione deprivata delle forze più fresche e più produttive.

Un altro personaggio interessante è Giorgio Cutrera, il giovane fanatico fascista. Qual è l'idea dietro questo personaggio? Forse quella che i giovani sono facilmente plasmabili e non hanno uno spirito critico, che i giovani sono l'oggetto principale di una

propaganda totalitaria? Allora come oggi?

Nel regime, nella dittatura si cresce in un modo un po' diverso rispetto ad oggi. L'Italia è, nonostante i suoi difetti, un paese democratico in cui puoi comprare giornali diversi e farti una tua idea. Durante il regime non era così. Soprattutto ho immaginato un ragazzo cresciuto proprio nel fascismo, indottrinato dal fascismo, in cui il conformismo richiesto era molto forte. Ho immaginato uno che ci crede, perché l'Italia è così in quel momento. Non ho pensato tanto ai giovani e al loro spirito critico. Ho pensato, però, ad un mondo che ti appare normale se ci cresci dentro. È normale che ci sia la gioventù fascista, le marce, il sabato fascista, che ci sia una guida, un dittatore che decide di ogni cosa.

Ed è solo quando vieni a contatto con la cruda realtà, come succede a Giorgio nel romanzo, che ti redimi ...

Assolutamente sì. A Giorgio insegnano che gli ebrei sono l'origine di tutti i mali. Sappiamo che dal '36 inizia una propaganda molto forte e ho immaginato Giorgio come un ragazzo di circa 17-19 anni, perché poi quando si scontrano [con Solly, il protagonista, *nda*] ne ha 20. Ho immaginato questo giovane che, martellato dalla propaganda antiebraica, la fa sua e ci crede. Poi lui un po' si interroga anche, si incuriosisce, cerca di capire un po', ma è tutto presentato in modo talmente antisemita che, insomma, ci crede. Adesso non so se gli ho tolto un po' troppo lo spirito critico a questo povero ragazzo...

Però il personaggio di Giorgio rende bene l'idea: sono i giovani che devono coltivare il loro spirito critico. Nel momento in cui troviamo dei giovani omologati e indottrinati siamo già dentro un regime dittatoriale. L'Italia di Mussolini con la gioventù del Littorio ce lo ha insegnato: i giovani sono i primi che rischiano di cadere nel conformismo. E noi che siamo gli adulti dovremmo curare il loro spirito critico. Ecco perché l'argomento mi sembra di piena attualità.

Sono pienamente d'accordo. Il personaggio Giorgio è figlio di quegli anni, solo dopo scopre che a Mussolini tutto sommato non importava poi tanto di sacrificare qualche centinaio di migliaia di giovani e di distruggere altrettante famiglie. Questo lo porta a prendere coscienza

della realtà e a cambiare completamente idea. Finché non tocca con mano, non riesce a vederlo. Quando si è giovani si è, come dire, più facili ad infatuarsi di idee. Diciamo che fascismo e gioventù andavano abbastanza d'accordo. La gioventù era il cuore della propaganda fascista: era rivolto a loro tutto questo ardore. Ho immaginato Giorgio un figlio del suo tempo.

Argomento centrale del romanzo è il rapporto tra Dio e il Male. Viene in questo romanzo sposata l'idea di Primo Levi e di Hans Jonas, tra gli altri, secondo la quale la bontà e l'onnipotenza non possono coesistere in Dio e Auschwitz ne è la prova? Il titolo del libro *Una voce sottile*, come citazione biblica, sta proprio a indicare il fatto che il Dio creatore c'è, ma ha fatto un passo indietro di fronte ai mali del mondo?

Il cuore di tutto il romanzo è proprio questo. Se c'è Auschwitz come può esserci Dio, un Dio buono e al contempo onnipotente? Se può tutto, perché non interviene ed evita agli esseri umani le sofferenze? È la domanda centrale del romanzo, alla quale ovviamente non c'è risposta. È una domanda molto difficile, teologicamente molto scomoda e di enorme complessità, che metterebbe in crisi qualsiasi sapiente, rabbino o cabalista del mondo, perché sono argomenti inconoscibili. Personalmente tutto parte dalla riflessione su mio nonno: sopravvissuto ad Auschwitz dopo enormi sofferenze, dopo aver perso tutta la famiglia che gli era rimasta a Rodi, arriva a Roma, si sposa, mette su famiglia, cerca di superare il trauma e, in qualche modo, di ricostruirsi una vita e poi muore in un incidente stradale molto "banale". Se esiste Dio, come ha potuto permettere che un uomo come mio nonno, che viene descritto come un uomo di grandi valori, sia morto in questo modo? Non lo sappiamo. È ovvio che non possiamo sapere perché esiste il Male nel mondo. Sono domande antiche queste, sono domande che teologi di tante epoche si sono posti e io non mi addentro. L'unica risposta che penso di dare nel libro è la seguente: quanto è accaduto ad Auschwitz durante la Shoah è stato, come dire, il trionfo del Male nel mondo. Di fronte a ciò è impossibile non porsi la domanda su come Dio abbia potuto permettere questo. Il verso che io cito [il titolo del libro, *nda*] è un verso della Torah secondo il quale Dio non si percepisce nel terremoto, nella tempesta e nei grandi fenomeni squassanti, come può essere stato anche un fenomeno tutto umano quale la Shoah per il popolo ebraico, ma *in una voce sottile* che possiamo percepire in alcuni momenti della vita,

probabilmente. Questo passo mi aveva molto colpito, nonostante io non sia una persona particolarmente colta di cose ebraiche, nel senso di cose bibliche, di Torah. Sono cresciuto e ho fatto le scuole ebraiche a Roma, sono cresciuto all'interno di certe tradizioni. però non ho approfondito certi studi. Da ebreo piuttosto laico mi pongo la domanda sulla coesistenza di Dio e del Male. Visto che l'ebraismo si fonda sull'esistenza di un Dio nel quale avere una fede incrollabile, penso che la domanda sorgerebbe in qualsiasi persona, se poi la vita riserva un trattamento così duro. La risposta non c'è e un accenno di risposta possibile è quella di stare in ascolto di qualche piccolo segnale che possiamo trovare e di cui possiamo ascoltare un flebile voce. Oltre a questo l'uomo non può andare. In tutto ciò io non sento neanche di aver messo particolarmente in dubbio la fede, nel senso che io ho un rapporto particolare con la mia fede. Anche durante la Shoah gli ebrei religiosi, soprattutto quelli dell'Europa centro-orientale, e questa è una cosa che mi ha sempre molto colpito e che trovo un aspetto molto profondo dell'ebraismo, continuarono ad interrogarsi su cosa era lecito fare o meno perché comunque la fede in Dio continuava ad esserci, nonostante la Shoah avesse meno in atroce dubbio la fede stessa. Stava avvenendo qualcosa che non poteva essere comparato a null'altro nella storia umana: milioni di persone mandate a morire in quel modo. L'ebraismo è permeato di fede nonostante quanto è avvenuto. Questa fede incrollabile mi sembra un elemento di fortissimo interesse negli ebrei che hanno vissuto la Shoah. È raro trovare, almeno per quanto mi riguarda, nella mia esperienza fondamentalmente giornalistica, qualcuno che fosse diventato completamente ateo, iconoclasta o antireligioso, dopo esperienze così terribili.

E infatti anche Primo Levi, forse il più scettico tra i sopravvissuti, ammette la ricerca di una soluzione al dilemma, senza trovarla. E il suo giudizio rimane sospeso.

Ma anche Elie Wiesel nel romanzo *La notte* dedica pagine profonde ad un dialogo lancinante con Dio. Forse la Shoah è stato l'evento storico che più ha portato una persona religiosa ad interrogarsi su Dio, sulla sua presenza e sulla sua essenza. Ovviamente non abbiamo strumenti per rispondere in modo pieno, però noto che non c'è stato dopo la guerra un distacco dai temi religiosi. Anche tra gli israeliani, che sono nella stragrande maggioranza figli di sopravvissuti ai campi di sterminio, pur essendoci una forte componente laica, non ci sono persone che hanno abbandonato l'ebraismo. Si tratta di un'appartenenza forte che dopo la

guerra non è stata più di tanto messa in discussione. Certo è che questo Dio onnipotente risulta incomprensibile.

Possiamo considerare il romanzo appartenente al genere letterario delle saghe storico-familiari?

Direi che è un romanzo storico. Ho cercato di avere un'accurata e profonda ricerca storica di come era la Rodi di quegli anni. Ho una pila di libri sull'argomento e su questo mi sono documentato bene. Le due cose di cui sono più fiero sono le seguenti: la prima è sicuramente il dare piacere nella lettura. Sono un grande fautore del dare piacere al lettore nel leggere, nell'intrattenimento. E lo diranno i lettori se ci sono riuscito; la seconda è la riuscita della ricostruzione storica. Era un mondo non tanto conosciuto e io ho cercato di riportarlo alla memoria anche con un po' di lingua spagnola, con i luoghi, con le atmosfere, con l'ambiente.

Data l'accurata ricerca storica da cui prende le mosse il romanzo, è possibile – secondo te – trovare una risposta storica al motivo per cui il Reich volle fortemente intensificare la soluzione finale pur avendo compiuto già nel giugno del 1941 il passo falso dell'operazione Barbarossa che - secondo quanto afferma parte della storiografia militare internazionale – sarebbe una dei principali cause della disfatta?

La risposta è molto semplice. L'intento di sterminio nazista era un progetto criminale che doveva essere portato a termine. Era una questione primaria per il nazismo la distruzione degli ebrei europei. Quindi, anche sacrificando eventuali risorse ed energie, si è tentato di portare a termine il progetto finché si è potuto, fino all'ultimo giorno, fino all'ultimo momento. La deportazione degli ebrei di Rodi è del luglio del 1944, parliamo di un momento in cui Roma era stata già liberata, lo sbarco in Normandia già avvenuto, la guerra stava praticamente per finire e la disfatta era vicina. Il piano criminale fu messo in atto con strategie basate quasi sempre sull'inganno. I parallelismi tra Rodi e Roma sono molti, il primo fra tutti è l'inganno come metodo. Con tutti i mezzi bisognava sterminare, non solo derubare o sfruttare: è questa è una cosa orrendamente accaduta in tutto il centro Europa con le uccisioni di massa prima e i campi di sterminio poi e portata avanti fino all'ultimo giorno.

Interjú Szántó T. Gáborral/ Intervista a Gábor T. Szántó

Richárd Janczer

traduttore

1) A Shoah, vagy vézskorszak,¹ nem csak az európai és magyar történelem legsötétebb oldalai közé tartozik, hanem integráns része az ön családja történetének is. Hálásak lennének, ha elmesélné a Történelem kihatását a családjára.

Szüleimet gyerekként anyjaikkal (nagyanyáimmal) és más rokonokkal együtt deportálták ugyanazon a vonaton az ausztriai Strasshofba, onnan kisebb táborokba vitték őket. Egyik dédapám a vagonban halt meg, tetemét útközben kidobták. Nagyapáim addigra már nem éltek, 1943-ban a keleti fronton, a Don-kanyarban, fegyvertelen munkaszolgálatosként estek el. A szélesebb családból sokan Auschwitzba kerültek, de akadtak olyan rokonok, akik még a gettóban öngyilkosságot követtek el. Gyerekként már hallottam a deportálásról, a diszkriminációról. „A zsidóságot nem kell szégyellni, de dicsekedni se kell vele” – mondták otthon. „Ha bárki bántana emiatt, ne hagyj magad.” Ez terhekkel járó titok volt egy gyerek számára az 1970-es években, a diktatúra idején, minthogy pozitív zsidó identitás nem járt vele. Zsidó kultúra nagyon kis mértékben volt jelen az életünkben, egy-egy történet erejéig, a vallás egyáltalán nem. Csak a trauma öröklődött. Közösségi élményben sem volt részem, elszigeteltségben annál inkább. Nem volt kivel beszéljek erről, egészen 16-17 éves koromig. Én magam építettem fel magamban olvasmányaim, barátaim, majd írásaim révén, később tudatosan tanulva, valamiféle pozitív identitást, hogy ne csak az áldozatiság, ne csak a veszteségélmény, és ne csak a potenciális veszélyeztettség társuljon a zsidóság fogalmához.

¹ Nel contesto ebraico ungherese, al cui interno si muove Szántó, è utilizzato talvolta il termine “vézskorszak” al posto del più noto “Shoah”. Il termine, coniato da Jenő Lévai, può essere tradotto con “età della rovina/catastrofe” o “della disfatta” per sottolinearne la valenza tragica, equiparata o comparata a quella di Mohács (1526), e include al suo interno non solo lo sterminio del popolo ebraico ma tutto quell’insieme di politiche, attuate nel contesto ungherese di quegli anni, volte all’oppressione di tale popolo. Non essendoci un corrispettivo italiano, sarà tradotto con “Shoah”.

2) A Shoah mint kommunikálhatatlan élmény. Már a „Szabadulás íze” című versében, ahol szavat ad apja intim emlékeinek, világosan megjelöli a kommunikálhatatlanság végleges látóhatárát annak az élménynek. Nagy tanú-szerzőkhöz képest, mint Kertész, Levi, Bruck vagy Vaszilij Grosszman, akik sikeresen elmesélték az elmésélhetetlent, az ön írásának feladata nem az igazság tanúsítása: az árnyékban maradt területek ássa föl, körvonalazott részleteket fejleszt és fel nem derített lehetőségeket vizsgál át anélkül, hogy újra ismételné vagy átírná az elődjei tanúságait. Hogyan lehet a mai napon, több mint 75 évvel a Szabadulás után, emlékirodalmat írni és a tanúsított emlékek látókörét tágítani?

Én nem a vézskorszak történetét írom, hanem az utóhatásait. A túlélők és a szélesebb társadalom találkozását, a lappangó lelkiismeret-furdalást a zsidókkal szemben elmulasztott szolidaritás és az eltulajdonított zsidó javak miatt. Másrészt a túlélők és gyermekeik, a vézskorszak másodgenerációjának bonyolult kapcsolatáról. A túlféltésről, a korlátozásról, vagy a tudattalan csalódásról, amit túlélő szülők „emlékmécses” gyerekeik kapcsán éltek át, akiket bár a meggyilkoltak emlékére nemzettek, nem tudhatták pótolni a hiányzó családtagokat, ezért csalódást okoztak a szüleiknek. A tabukról írok, hogy a „zsidó” szó sem könnyen kimondható a magyar irodalomban az asszimiláció hagyománya miatt, a törékeny magyar és a törékeny zsidó identitás miatt. Márpedig ki kellene mondani ahhoz, hogy beszélgetni tudjunk róla. A hiányzó beszélgetéseket, a félelmeket is feldolgozom, a foghíjas családok miatti instabilitást, másrészt nemzedékem identitáskeresését. A hontalanság élményét, amit a másodgeneráció is megtapasztalhat, ha szembetalálkozik a bármikor feléleszthető előítéletekkel, a szenvedés iránti közönnyel. Szélesebb értelemben azonban mindenféle kisebbségi élményanyag, sokféle identitásbizonytalanság megtalálható írásaiban, ahogy ez 1945 és más történetek című kötetemben is megjelenik, mely most kerül az olasz olvasók kezébe, s amelynek címadó történetéből készült világsikert aratott játékfilmünk. Kitelepített magyarok és svábok története, a transznemű identitása miatt oktatási intézményéből eltávolított fiú története, a lányanya értelmi fogyatékos fiának története, vagy a tanárnője által egy másik tanítványával bizarr szerelmi háromszögbe vont fiú története éppúgy megtalálható a kötetben, mint a film alapjául szolgáló posztholokauszt történet.

3) 1945 és más történetek című művében, egy atavisztikus félelmet vettem észre: a közössé tett emlék elvesztheti a többség támogatását és elszigetelhetik, mint egyes kisebbség emlékét. Megakadályozhatja-e az irodalom az emlék gettóba zárását? Sőt, a Shoah emléke, Magyarországot tekintve, lett-e valaha közössé tett emlék vagy mindig is gettóba maradt zárva?

Körülbelül 2014-ig a vészkorszak emlékezete lassan, nehezen közelített a közbeszéd és a kultúra centruma felé Magyarországon, majd az emlékezetpolitikai viták miatt áttört az élmény, tömegessé vált, és bekerült a mainstreambe. A magas kultúrában azonban az univerzalizmus eszméje és eszménye miatt a zsidó téma, a zsidó problematika továbbra is sokaknak partikulárisnak, parókiálisnak tűnik. Az asszimiláció folytatólagos hagyománya miatt a „zsidó zsidó” furcsa az asszimiláns zsidók és a többségi magyar társadalom számára is. Nacionalisták és baloldali liberálisok egymással szembenálló ideológiai megfontolásból, de hasonlóan asszimilációs (nemzeti, illetve univerzalista) törekvéssel tartják el maguktól az irodalomban a kortárs zsidó élményanyag megjelenítését. A magyar társadalom és kultúra szekuláris, a valláshoz való visszatérés mint téma szintén idegenkedésre ad okot. Az I. világháborút lezáró párizsi békeszerződések utáni területvesztések miatt veszteségtudatra épülő törekeny magyar identitás, valamint a II. világháború utáni ateista diktatúra negyven éve is megtette a hatását. A magyar irodalom a törekeny magyar identitás egyik bástyája, őre, nehéz a kisebbségi tudatot beengednie, a társadalomnak pedig nincs érdemi tapasztalata az elmúlt hetvenöt évben a romákon kívül más etnikumokkal való együttéléstről, legfeljebb a mai Magyarország határain túl élő, kisebbségi helyzetbe került magyaroknak. A vészkorszak emlékezete előtt, a halott zsidók előtt már sokan fejet hajtanak, de az élő zsidók dilemmáit, érzékenységeit, drámáját is meg kellene érteni, és nem árt, ha a kultúra reflektál is rá. Akkor is, ha a többségi társadalomhoz képest idegenségérzését fogalmazza meg valaki, a máshová vágyódást, a hontalanságot. Nem hiszem azonban, hogy ez csak magyar probléma lenne. A zsidó helyzete az európai nacionalizmusok között, másrészt a transznacionalisták, univerzalisták között továbbra is instabil, csak manapság a zsidóellenesség gyakran Izrael-ellenességbe burkolózik.

4) Az egyén a Történelemben. Egy olyan Történelemben, ami hamisítható, törékeny, folyékony és folyamatos visszakövetelések, átírások és ideológiai manipulációk tárgya, miért fontos önnek hangot adni annak az egyénnek, akit a Történelem perifériára taszított, és újra központossá tenni?

A perifériaélmény az irodalomban fontos tapasztalat. A kívülálló, a kirekesztett más perspektívában, sokszor élesebben látja a többséget, mint aki benne áll. Akár egy családot, akár egy nemzetet, akár egy politikai csoportot, akár egy vallási közösséget néz az ember perifériális helyzetből, mást lát, mint aki nem éli át azt, amit ő. A történelmi vitákat is sokszor objektívebben észleli, aki nem adja fel az egyéniségét, személyiségét semmiféle csoporttudat kizárólagosságáért. Egymással szemben álló vitatkozó feleket is jobban lehet látni. A zsidó perspektíva azért is hasznos, mert a diaszpóra több ezer éves hagyománya a kívülállás, a dolgok többoldalú, dialektikus szemlélete. Maga a rabbinikus hagyomány is viták dokumentálása, melyben a kisebbségi véleményeket is megőrizték, ha nem is ahhoz tartották magukat. De hogy a konkrét közép-európai történelmi felelősség kérdésre reflektáljak, azt felelném: bonyolult történelmű országokban, ahol a többség is áldozatának érzi magát nagyobb erőknél, és maga is felelősséget visel a saját kisebbségeivel szemben elkövetett tettei, vagy mulasztásai miatt, empátiával közelíteni lehet az álláspontokat, de nem lesz soha egyetlen, mindenki által elfogadott történelmi narratíva.

5) Ön mesterien képes ábrázolni a Történelem erőszakosságát az egyén fölött, és az erőszakosság pluralitását nem csak a Shoah-t vagy a túlélők „hazatérését” illetően: emlékezetes oldalakat írt a háború utáni kitelepítésekről (A leghosszabb éjszaka című elbeszélésben) vagy a szovjet rezsimek mindennapjairól (az Európa szimfónia című regényben). Meglepően, a harag sose talál helyet, habár lenne rá ok. Milyen magyarázatot ad erre?

Íróként inkább ábrázolni szeretném a különböző gyengeségeket, emberi kényszerhelyzeteket, felőrlődő életeket, lehetetlen dilemmákat. Ettől persze még egyes szereplőim haragszanak, indulatosak, vagy éppen azt ábrázolom – a vészorkorszak másodgenerációs tapasztalatával, vagy a diktatúra tapasztalatával a hátam mögött –, hogy szereplőim indulat-

kifejezési és együttérzési képessége korlátozott. Sokan nem tudnak lázadni. A bibliai hagyomány szerint az egyiptomi rabszolgaság nemzedéke nem léphetett be Kánaán földjére, ezért kellett negyven évig vándorolniuk a sivatagban, hogy kihaljon a rabszolga-mentalitás. A diktatúra óta Közép-Európában csak harmincegy év telt el, és napjainkban sem könnyű a helyzet.

6) Egy másik tulajdonság, amit észleltem a poétikájában, az a megértéshez és az empátia érzéséhez való képesség. Nincsenek szörnyetegek, csak szörnyű cselekmények, ezt a benyomást kelti az olvasóban. Egyrészt, védelmezi és hangot ad (etnikai, politikai, vallási, nemi vagy szexuális orientációi) kisebbségeknek és másrészt lebeszéli az embert az irracionalitásról, arról, hogy állati ösztöneivel gondolkodjon. Mennyire fontos a traumák emlékezetéről szóló irodalomban, és nem csak abban, lemondani a démonizálásról vagy a szentesítésről és elgondolkodni a jó és a gonosz banális természetén?

Próbálok úgy írni, hogy ne én ítéljek, hanem az olvasóban keletkezzen olyan érzés, benyomás, aminek alapján ő tud azonosulni, belehelyezkedni a megírt alakok életfordulataiba és együtt érezni, akár zsigeri szinten, érzékileg, vagy éppen viszolyogni és elriadni tőlük. Ha jól végzem a munkám, ez bekövetkezik. A helyzetek olykor a lecsúszás, a botlás, és legfeljebb utólagos szembesülés felé sodornak embereket, akik adott pillanatban nem tudnak jól dönteni. Ez esetben bár elítélhetjük magatartásukat, de bizonyos mértékig együtt is érzünk velük. Hősök és velejéig gonosz emberek között széles a mezsgye, engem pedig ez a komplexitás érdekel.

7) Manapság a kortárs magyar zsidó közösség kiemelkedő hangjai közé tartozik, nem csak szerzőként hanem a „Szombat” folyóirat főszerkesztőjeként és ritka az, hogy irodalmi alkotásaiban ne jelenjenek meg a Shoah vagy a zsidó kultúra, legálabb periférikus témákként. Milyen módon válik hozzáadott értékévé ez az interpretációs lencse, ez a „periférikus” perspektíva, amely egy lényeges komponensnek tűnik az identitásában és az írásában? Vágyott-e valaha, hogy szabaduljon ettől?

A zsidóság, különösen kortárs kontextusban feltűnő téma, perspektíva. Olykor eltakarja más könyveimet, vagy írásaim más aspektusait. Európa szimfónia című regényem például elsősorban román, erdélyi magyar, orosz és német szereplőkről szól, a diktatúráról és 1968 ambivalens szellemiségéről. Egyébként adottságként, tapasztalatként, élményanyagként tekintek zsidóságomra, ahogy férfi mivoltomra, közép-európaiságomra, diktatúrabeli gyerekkoromra, vagy arra, hogy testünk is van szexuális vágyakkal, valamint tudatunk, erkölcsi érzékünk, és tapasztaljuk a kettő közötti konfliktust. Attól, hogy egy könyvnek zsidók a szereplői, vagy a zsidóságuk is problémaként jelenik meg, a könyv nemcsak erről szól, hanem családi drámákról, szexualitásról, általános kisebbségi élményekről, és ezek átszövik egymást. Bizonyos könyveim pedig, akármilyen háttérűek a szereplői, a diktatúra tapasztalatáról szólnak, például Keleti pályaudvar, végállomás című regényem, melynek második kiadása idén jelenik meg. Vagy, hogy tovább tágítsunk a perspektíván: végső fokon minden ember kisebbségi és gyakran elnyomott a felnőttekkel szemben, amíg gyerek. Aztán felnőtt, és sokan maguk is elnyomóvá válnak. Az én kisebbségi tapasztalatom, ahogy az olvasóé is, itt, a gyerekkorban kezdődik, ebben gyökerezik. Nem véletlenül írok mostanában gyerekperspektívából a diktatúráról, de egy olyan kisfiú szemszögéből, aki lépcsőről lépésre szembesül az elnyomással, mely családját és őt is sokoldalúan érinti.

1) La Shoah non è solo una delle pagine più nere della storia europea e ungherese ma è parte integrante anche della sua storia familiare. Se la sente di raccontarci l'impatto che la Storia ha avuto sulla sua famiglia?

I miei genitori sono stati deportati ancora bambini sullo stesso treno, insieme alle loro madri (le mie nonne) e ad altri parenti, a Strasshof, in Austria, da lì sono stati trasferiti in altri campi più piccoli. Uno dei miei bisnonni è morto nel vagone, il suo cadavere è stato gettato fuori durante il viaggio. I miei nonni all'epoca erano già morti, nel 1943 sul fronte orientale, all'ansa del Don, sono caduti durante il servizio senz'arma di lavoro forzato. Molti della famiglia allargata sono finiti ad Auschwitz ma ci sono stati anche parenti che hanno commesso suicidio già nel ghetto. Da bambino avevo già sentito parlare della deportazione, della discriminazione. "L'ebraismo non è motivo di vergogna ma non dev'essere neanche motivo di vanto" – dicevano a casa. "Se qualcuno ti facesse del male per questo, non devi tollerarlo". Questo segreto comportava un grosso fardello per un bambino negli anni Settanta, al tempo della dittatura, dato che non era accompagnato da un'identità ebraica positiva. La cultura ebraica era presente nelle nostre vite in misura molto ridotta, nella misura una storiella o due, la religione non lo era affatto. Solo il trauma è stato ereditato. Non prendevo parte nemmeno all'esperienza della comunità, piuttosto invece al suo isolamento. Non ho avuto qualcuno con cui parlarne fino all'età di 16-17 anni. Io stesso ho costruito in me, attraverso le mie letture, le mie amicizie e poi attraverso la mia scrittura, e in seguito studiando consapevolmente, una qualche sorta di identità positiva, affinché non venissero più associati più all'idea di ebraismo solo l'essere vittima, solo l'esperienza della perdita e solo la potenziale esposizione al pericolo.

2) La Shoah come esperienza incomunicabile. Già nella poesia *Il sapore della liberazione*, in cui tramanda un ricordo intimo del padre, marca nettamente l'orizzonte ultimo di incomunicabilità di tale esperienza. Rispetto ai grandi autori-testimoni come Kertész, Levi, Bruck o Vasilij Grossman, che sono riusciti a narrare l'inenarrabile, il compito della sua scrittura non è testimoniare la verità: scava tra le zone d'ombra, sviluppa dettagli abbozzati ed esplora possibilità non ancora sondate senza ripetere o

sovrascrivere le testimonianze dei suoi predecessori. Come si può fare letteratura della Memoria oggi, a oltre 75 anni dalla Liberazione, e allargare l'orizzonte di una memoria già testimoniata?

Io non scrivo la storia della Shoah ma le sue conseguenze. L'incontro tra i sopravvissuti e la società più ampia, il rimorso latente nei confronti degli ebrei a causa dell'omissione di solidarietà e dei beni sottratti agli ebrei. Dall'altro lato il complicato rapporto tra i sopravvissuti e i loro figli, la seconda generazione della Shoah. Scrivo dell'eccessiva apprensione, delle restrizioni imposte restrizione o dell'inconscia delusione che i genitori sopravvissuti hanno vissuto in rapporto ai loro figli "lumini", i quali, benché siano stati generati in ricordo di coloro che sono stati assassinati, non potevano sostituire i membri della famiglia mancanti, per questo deludevano i loro genitori. Scrivo di tabù, come la stessa parola "ebreo" che non è facilmente pronunciabile nella letteratura ungherese a causa della tradizione dell'assimilazione, a causa della fragile identità ungherese e della fragile identità ebraica. Eppure, dovremmo pronunciarla per poterne parlare. Rielaboro anche i dialoghi mancanti, le paure, l'instabilità derivante da famiglie mutilate, come bocche a cui mancano dei denti, dall'altro lato la ricerca di identità della mia generazione. L'esperienza dell'apolidia, che può essere provata anche dalla seconda generazione, se incontra i pregiudizi ravvivabili in ogni momento, l'indifferenza verso la sofferenza. Nei miei scritti si possono però riscontrare, in un'accezione più ampia, il bagaglio di ogni tipo di vissuti minoritari, svariati tipi di incertezza identitaria, così come compaiono anche nella raccolta 1945 e altre storie, che finirà ora tra le mani dei lettori italiani e dal cui racconto che dà il titolo alla raccolta è stato tratto il nostro film, che ha riscosso un successo internazionale. La storia di ungheresi e tedeschi espulsi, la storia di un ragazzo cacciato dal suo istituto d'istruzione a causa della sua identità transgender, la storia del figlio portatore di handicap mentale di una ragazza madre, o la storia del ragazzo trascinato in un bizzarro triangolo amoroso dalla sua insegnante assieme a un altro suo studente, sono parimenti riscontrabili nella raccolta, come nella storia post-olocausto che ha fornito la base per il film.

3) In *1945 e altre storie* ho notato la presenza di un'atavica paura: la memoria condivisa può perdere l'adesione della maggioranza ed

essere relegata a memoria della singola minoranza. La letteratura può arginare questa ghetizzazione della memoria? O meglio, la memoria della Shoah, almeno per quanto riguarda l'Ungheria, è mai diventata condivisa o ha sempre subito da una forma di ghetizzazione?

All'incirca fino al 2014, la memoria della Shoah si è avvicinata lentamente, difficilmente al centro del dibattito e della cultura in Ungheria, poi, a causa delle diatribe sulle politiche memoriali il vissuto si è fatto largo, si è massificato ed è stato accolto nel *mainstream*. Nella cultura alta, tuttavia, a causa dell'idea e dell'ideale di universalismo, il tema ebraico, la problematica ebraica sembra ancora per molti particolare, parrocchiale. A causa dell'ininterrotta tradizione dell'assimilazione, l'«ebreo ebreo» è strano agli occhi degli ebrei assimilati e alla maggioranza della società ungherese. Nazionalisti e liberali di sinistra, a partire da considerazioni ideologiche rispettivamente opposte, ma con simili tendenze all'assimilazione (nazionale, ossia universalista), si tengono lontani dal pubblicare in letteratura il bagaglio di vissuti dell'ebraismo contemporaneo. La società e la cultura ungherese sono secolari, il ritorno alla fede come tema dà altrettanto motivo di ritrosia. Anche la fragile identità ungherese, costruitasi sulla consapevolezza della disfatta a causa della perdita dei territori, in seguito ai trattati di pace di Parigi che hanno concluso la Prima guerra mondiale, nonché i quarant'anni di dittatura atea successivi alla Seconda guerra mondiale, hanno sortito il loro effetto. La letteratura ungherese è uno dei baluardi, dei guardiani della fragile identità ungherese, le risulta difficile accogliere la consapevolezza della minoranza, la società invece, negli ultimi settantacinque anni, non ha avuto esperienza in merito alla convivenza con un altro gruppo etnico all'infuori di quello rom, al massimo con gli ungheresi ritrovatisi in condizione di minoranza che vivono al di fuori dei confini dell'odierna Ungheria. Di fronte alla commemorazione della Shoah, di fronte agli ebrei morti, sono ormai in molti a chinare il capo, ma si dovrebbero capire anche i dilemmi, l'emozionalità, i drammi degli ebrei viventi, e non nuoce se la cultura ci riflette pure sopra. Anche se, rispetto alla maggioranza della società, qualcuno formula la propria estraneità, il desiderio dell'altrove, l'apolidia. Non credo invece che questo sia soltanto un problema ungherese. La situazione ebraica tra i nazionalismi europei, dall'altro lato tra i transnazionalisti e universalisti, resta ancora

instabile, solo che oggigiorno l'opposizione all'ebraismo prende spesso le mentite spoglie dell'opposizione a Israele.

4) Il singolo nella Storia. In una Storia falsificabile, fragile, liquida e perenne oggetto di rivendicazioni, riscritture e manipolazioni ideologiche, per quale motivo ritiene che sia importante dare voce a quel singolo, relegato dalla Storia a una posizione periferica, e conferirgli nuovamente una posizione centrale?

L'esperienza periferica in letteratura è un'esperienza importante. L'outsider, l'estromesso vede la maggioranza da una prospettiva diversa, spesso più nitida, rispetto a chi ne fa parte. Che guardi una famiglia o una nazione o un gruppo politico o una comunità religiosa, l'uomo vede altro da una situazione periferica rispetto a chi non vive sulla propria pelle ciò che vive lui. Chi non rinuncia all'individualità, alla personalità per qualsivoglia esclusività, data dalla coscienza di gruppo, osserva spesso le diatribe storiche in maniera più oggettiva. Si possono vedere meglio pure le rispettive parti in contrasto tra loro. La prospettiva ebraica è utile anche perché la tradizionale millenaria della diaspora è la prospettiva dell'estraneità, dell'essenza plurilaterale, dialettica delle cose. La tradizione rabbinica stessa è documentazione delle diatribe, delle quali hanno conservato anche le opinioni minoritarie, se non vi ci sono persino attenuati. Ma, per riflettere sulla questione dell'effettiva responsabilità storica dell'Europa centrale, risponderei così: in nazioni dalle storie complesse, dove la maggioranza stessa si sente vittima di forze maggiori, e quella stessa maggioranza porta con sé la responsabilità nei confronti delle proprie minoranze, a causa delle azioni o negligenze commesse, le prese di posizione possono avvicinarsi grazie all'empatia ma non ci sarà mai un'unica e universalmente accettata narrativa storica.

5) Lei riesce magistralmente a rappresentare la violenza della storia sul singolo, e la pluralità della violenza, non solo per quanto riguarda la Shoah e i "ritorni" dei sopravvissuti: ha scritto pagine memorabili sulle deportazioni post-belliche (nel racconto *La notte più lunga*) o la quotidianità dei regimi sovietici (nel romanzo *Sinfonia Europea*). Sorprendentemente, l'odio non trova mai spazio, nonostante sarebbe alquanto giustificato. Che spiegazione dà a questo?

Da scrittore preferirei piuttosto rappresentare le diverse fragilità, situazioni di coercizione dell'essere umano, vite logoranti, diversi dilemmi impossibili. Detto ciò, ovviamente alcuni singoli personaggi si arrabbiano, sono iracundi o rappresentano appunto— con l'esperienza della seconda generazione della Shoah o dell'esperienza della dittatura lasciata alle spalle—, come la capacità dei miei personaggi di esprimere la rabbia e di provare compassione sia limitata. In molti non riescono a ribellarsi. Secondo la tradizione biblica, la generazione della schiavitù in Egitto non poté mettere piede nella terra di Canaan, per questo dovettero vagare per quarant'anni nel deserto, affinché si estinguesse la mentalità servile. Sono trascorsi solo trentun anni dalla dittatura in Europa centrale, e nemmeno al giorno d'oggi la situazione è facile.

6) Un'altra qualità che ho riscontrato nella sua poetica è la capacità di comprendere o di provare empatia. Non vi sono mostri, solo azioni mostruose, è questa l'impressione che ho avuto leggendo le sue opere. Da un lato si pone a difesa e conferisce voce alle minoranze (etniche, politiche, religiose, di genere o di orientamento sessuale) e dall'altro dissuade alla via dell'irrazionalità, del ragionare con la pancia. Quanto è importante nella letteratura memoriale che rielabora il trauma, e non solo, rinunciare alla demonizzazione o alla santificazione e soffermarsi sulla natura banale del bene e del male?

Provo a scrivere in modo da non essere io a giudicare ma perché sorga nel lettore quella sensazione, quell'impressione, in base alla quale riesca a immedesimarsi, a collocarsi tra i punti di svolta delle vite delle figure scritte e a simpatizzare, persino a un livello viscerale, carnalmente, o appunto a rifuggirli e a esserne spaventati. Se faccio bene il mio lavoro, avviene questo. Le situazioni a volte trascinano le persone verso lo scivolamento, l'inciampo e al massimo verso il confronto tardivo, persone che in un dato momento non riescono a prendere la giusta decisione. In questo caso, nonostante possiamo condannare il loro comportamento, possiamo però anche, fino a una certa misura, simpatizzare per loro. È ampio il margine tra eroi e uomini malvagi fino al midollo, a me però interessa questa complessità.

7) Lei è oggi tra le voci più importanti della comunità ebraica ungherese, sia in qualità di autore che in qualità di caporedattore della rivista «Szombat» (Sabato), ed è raro che nella sua produzione letteraria non compaiano la Shoah e la cultura ebraica in generale, almeno come temi marginali. In che termini questa lente interpretativa, questa prospettiva “periferica”, che sembra essere una componente essenziale per la sua identità e per la sua scrittura, rappresenta un valore aggiunto? Ha mai desiderato liberarsene?

L'ebraismo, specie nel contesto contemporaneo, è una tematica, una prospettiva vistosa. A volte copre altri miei libri o altri aspetti dei miei scritti. Il mio romanzo intitolato Sinfonia Europa, per esempio, tratta in primo luogo personaggi romeni, ungheresi transilvani, russi e tedeschi, la dittatura e lo spirito ambivalente del 1968. Del resto, guardo alla mia ebraicità come circostanza, esperienza, bagaglio di vissuti, così come al mio essere uomo, mitteleuropeo, alla mia infanzia vissuta in seno alla dittatura, o al fatto che abbiamo anche un corpo, con desideri sessuali, nonché una coscienza, una sensibilità morale, e facciamo esperienza del conflitto tra i due. Per il fatto che in un libro i personaggi siano ebrei, o che la loro ebraicità compaia problematizzata, il libro non parla solo di questo, ma di drammi familiari, di sessualità, di comuni esperienze minoritarie, e questi fili s'intrecciano reciprocamente. Certi miei libri invece, di qualsivoglia retroterra siano i personaggi, trattano dell'esperienza della dittatura, per esempio il mio romanzo intitolato Stazione di Budapest Est, capolinea, di cui verrà pubblicata una seconda edizione quest'anno. O, per ampliare ulteriormente la prospettiva: in ultima analisi ogni uomo è minoritario e spesso è oppresso da parte degli adulti, finché è bambino. Dopodiché cresce, e molti diventano oppressori a loro volta. La mia esperienza della minoranza, come anche quella del lettore, comincia qui nell'infanzia, si radica in essa. Non a caso, ultimamente, scrivo della dittatura dalla prospettiva del bambino, ma dal punto di vista di un ragazzino che, di passo in passo, incontra l'oppressione che colpisce in maniera multiforme la sua famiglia e lui.

Il fumetto sulla Shoah nel contesto ceco: standardizzazione della memoria

Tiziana D'Amico
Università Ca' Foscari di Venezia

Negli studi sulla Shoah si parla di universalizzazione quando si fa riferimento a diverse questioni: la banalizzazione, a volte indicata anche come americanizzazione (che può essere esemplificata nelle discussioni su *Schindler's List* di Steven Spielberg)¹; l'allargamento del trauma a una dimensione universale, appunto, di vittima, senza soffermarsi sulla specificità dell'elemento ebreo, spesso indicato come "dejudaization"²; infine, l'istituzionalizzazione della memoria dalla Shoah attraverso il suo inserimento nella riflessione educativa e scolastica – esemplare è la sezione dell'UNESCO Holocaust and Genocide, nonché la Giornata della memoria (Gross, 2018).

In questa sede, però, ci concentriamo su un processo diverso, sebbene legato all'universalizzazione della Shoah, quello di una tendenza a una standardizzazione delle storie e delle loro modalità narrative. Con standardizzazione facciamo riferimento all'idea che esista uno standard globalmente valido di narrazione, che varia dall'uso di immagini – *topoi* (per es. la divisa a strisce) a quello di meccanismi narrativi (prospettiva soggettiva) universalmente riconosciuti, puntando e attuando una fruizione di una collettività (l'universalizzazione) che va oltre i confini territoriali dell'evento specifico.³ Tale standardizzazione ripropone schemi familiari – pensiamo qui all'arco narrativo che ritroviamo in numerose opere: descrizione della quotidianità familiare (spesso in chiave

¹ In questa sede ci limitiamo a sottolineare come il discorso non si limiti solo al film specifico, ma a una tendenza alla globalizzazione della Shoah che comporta in modo alquanto pressante la semplificazione, l'appiattimento (es. buoni vs cattivi) e l'adattamento al gusto del pubblico. Pensiamo qui alla questione del *Diario* di Anne Frank, o ancora all'adattamento cinematografico americano (*Jakob the liar*, 1999) del libro di Jurek Becker *Jakob der Lügner* (1969). Cfr. Chatterley; Sznajder 2003, 174-188.

² Per esempio, Zygmunt Bauman (1989) sostiene che la scelta del termine Olocausto al posto di Shoah comporta la rimozione della matrice antisemita del nazismo.

³ Facciamo qui riferimento in particolare agli attributi individuati da Ulrich Ammon per lo standard in sociolinguistica: (a) codificato, (b) sovraregionale, (c) elaborato, (d) proprio dei ceti alti, (e) invariante, (f) scritto.

di famiglia o soggetto ebreo assimilato), avvento delle leggi razziali (con il topos dei manifesti in strada), il caricamento sul vagone del treno, e, infine la divisa a strisce del campo di concentramento (in prevalenza Auschwitz) – che facilitano la comprensione e la partecipazione dello spettatore, in quanto questi ritrova una “identità” narrativa che oseremmo dire perpetua e, quindi, invariante, nonché percepita come invariabile.⁴

Va sottolineato, però, che non stiamo qui parlando di merito estetico del singolo prodotto culturale, che può, come nel caso qui in esame, essere di ottimo livello, ma di una scelta di approccio alla narrazione della Shoah: la selezione di quali elementi narrare della vicenda di un singolo individuo, quali eventi e che tipo di relazione costruire tra di essi. Facciamo pertanto riferimento a complesse dinamiche culturali, alle quali possiamo solo accennare in questa sede, che portano ad avere narrazioni, anche di elevato livello artistico, profondamente simili tra loro.

1. Breve premessa sulle criticità delle memorie

Prima di passare all’analisi delle opere, è necessario ricordare che nel caso ceco la Seconda guerra mondiale è fin dall’inizio, e per l’intero periodo 1939-1945, una guerra di liberazione da un’occupazione nazista che ha cancellato lo Stato della Cecoslovacchia dalle mappe geografiche.

Al dato storiografico è necessario aggiungere la rielaborazione culturale sostenuta e divulgata dagli organi di potere dei regimi comunisti a partire dal 1948: la Seconda guerra mondiale è una guerra di liberazione dal nazismo combattuta dalla resistenza antifascista e antinazista, massima espressione della “giusta causa” del comunismo. La narrazione della guerra per la liberazione dall’occupazione nazista è stata – ferme restando le diverse fasi

⁴ Sebbene si tratti di un ambito profondamente diverso, non possiamo non fare riferimento alle riflessioni di Adorno sulla standardizzazione in ambito musicale, con cui il filosofo fa riferimento a un «fenomeno sintomatico della reificazione musicale, del mero carattere di merce; nello specifico, Adorno si riferisce alla canzone e alla musica leggera» (2002, 31). In particolare, osserva Emanuele Raganato, Adorno critica l’uso di schemi familiari all’ascoltatore, che non richiedono un impegno intellettuale (a differenza delle altre forme di musica) e che mettono il «fruitore in uno stato psicologico di disponibilità all’ascolto, che però mira a reazioni standardizzate. Tale meccanismo permette un’immedesimazione emotiva con la canzone che dà l’illusione che certe parole e certa musica siano state scritte appositamente per il fruitore, senza che la sua identità venga mai messa in pericolo» (2018, 83-95).

di apertura e chiusura dei regimi durante i quarant'anni della loro durata – la principale, spesso l'unica, forma accettata e diffusa durante il periodo comunista nei paesi socialisti. Quando presente, pertanto, la memoria della Shoah era subordinata alla narrazione del conflitto e della liberazione. L'elemento specifico dell'antisemitismo, alla base dell'ideologia nazista, viene così messo da parte: gli ebrei sono morti *insieme a e come* gli altri.

Nel caso specifico della Cecoslovacchia, si deve inoltre sottolineare la necessità di creare una memoria univoca, comune e, apparentemente, condivisa tra la parte ceca – occupata dai nazisti – e quella slovacca – staccatasi dalla Cecoslovacchia e costituitasi in uno Stato vassallo del Terzo Reich. La Shoah diviene quindi un argomento estremamente problematico. Basterà qui ricordare alcuni elementi cruciali: lo Stato slovacco adotta in maniera autonoma le leggi razziali (a differenza di quanto avviene nel Protettorato, dove queste vengono “imposte” dai nazisti); quello che si crea è uno Stato a guida cattolica – va ricordato infatti che il fondatore del Partito Popolare Slovacco, Hlinka che dà il nome al partito *Hlinkova slovenská ľudová strana*, era un prete esattamente come il suo successore Josef Tiso, che diviene capo della Repubblica Slovacca – e la Chiesa slovacca riproduce la stessa ambiguità del Vaticano e di Pio XII rispetto alle deportazioni degli ebrei; infine, se nei territori cechi non si registrano pogrom al termine del conflitto mondiale, in quelli slovacchi questi avvengono (il più famoso è quello di Topoľčany del settembre 1945).

Sebbene solo per accenni, va ricordato che la posizione verso la Shoah non è monolitica neanche durante il comunismo (Holý, 2016, 2011; Sniegón, 2014). L'espressione «le 360.000 vittime cecoslovacche della Seconda guerra mondiale» generalmente usata – che ingloba al suo interno le vittime ebraiche, le quali corrispondono a circa tre quarti di questa cifra, privandole in questo modo del diritto di veder riconoscere le specificità dell'Olocausto – rimane in uso a lungo. Se negli anni '50 è la formula ufficiale, negli anni '70 della Normalizzazione prenderà una declinazione più familiare: l'eccidio sistematico degli ebrei è riconosciuto, ma non ottiene spazio nella produzione culturale ufficiale. Possiamo individuare tre macrofasi nel rapporto della cultura ceca del periodo comunista con la memoria della Shoah. La prima, che va dal 1948 alla fine degli anni Cinquanta, è caratterizzata dall'inserimento, o “fusione”, della Shoah nella narrazione della lotta antifascista contro il nazismo. La seconda si lega alle aperture degli anni Sessanta: la Shoah diviene prisma di riflessione sul totalitarismo, quale metafora attraverso la quale indagare la *macchina* dei regimi totalitari e del male più in generale; massima

espressione di questa tendenza è *Spalovač mrtvol (Il bruciacadaveri)*, il libro di Ladislav Fucks del 1967 da cui è stato tratto l'omonimo film per la regia di Juraj Herz (1968).⁵ Lo sguardo è rivolto pertanto al contemporaneo, anticipando, in qualche modo, la tendenza all'universalizzazione della Shoah. Infine, la terza macrofase coincide con la Normalizzazione degli anni Settanta e Ottanta, nella quale la Shoah ritorna nuovamente “dietro le quinte”, sebbene non scompaia del tutto. La fine dei regimi comunisti ha portato alla rivisitazione e de-costruzione del mito della guerra antifascista, da un lato, e alla costruzione dello Stato-nazione sul rifiuto del passato comunista nella sua interezza (è, infatti, proprio tale rifiuto a dare legittimità alle “nuove” democrazie). Come osservato da Aleida Assmann (2011), per i paesi post-socialisti è la memoria del comunismo, del periodo stalinista e dell'occupazione da parte dell'Unione sovietica (nelle sue diverse forme e periodi) a essere posta quale elemento fondamentale del discorso pubblico identitario, culturale e politico. L'europeizzazione della Shoah⁶ quale memoria fondante della Comunità europea porta, nei paesi dell'area centro-orientale, a una conflittualità con la memoria dell'occupazione e del periodo comunista.⁷

⁵ Accanto al già citato film di Herz, vanno qui ricordati anche *Obchod na korze (Il negozio al corso)* di Kádár e Klos (1964), nonché le due opere di Zbyněk Brynych, *Transport z ráje (Trasporto dal paradiso, 1963)* e *...a pátý jezdec je Strach (...e il quinto cavaliere è Paura, 1965)*.

⁶ Con “europeizzazione” facciamo qui riferimento all'adozione da parte delle diverse istituzioni europee dell'Olocausto e della Shoah quale memoria condivisa, istituzionalizzata e inserita negli obiettivi formativi dell'identità europea. La forma più nota di questi processi è la Risoluzione del 1995 (*Resolution on a day to commemorate the Holocaust*, 15 giugno 1995), che invita tutti i paesi membri alla creazione di una giornata di ricordo. In Italia, nel 2001 il Parlamento istituisce la Giornata della memoria per il 27 gennaio (nel 2005 questa data verrà adottata anche dall'ONU). Come scrive Marek Kucia, con il termine “europeizzazione” della memoria della Shoah si fa riferimento a un processo di «construction, institutionalization, and diffusion of beliefs regarding the Holocaust as well as formal and informal norms and rules regarding Holocaust remembrance and education that have been first defined and consolidated at a European level and then incorporated into the practices of European countries» (2016, 98).

⁷ Scrive Eva Kovács sulla memoria europea: «Since the turn of the 1970s and 1980s, the memory of the Shoah has reached a crossroads: the politics of history

2. La Shoah e la produzione ceca a fumetti

Nell'ambito del graphic novel,⁸ si può osservare l'assenza di pubblicazioni originali ceche che riguardino la Shoah,⁹ con la sola presenza delle traduzioni delle opere più note come *Maus* (la prima edizione ceca è del 1997) o l'adattamento di Ari Folman del *Diario di Anne Frank* (uscito in ceco nel 2017). A oggi non sono presenti né testi originali né adattamenti a fumetti di libri o film che raccontino l'esperienza, o una esperienza, del soggetto ebreo ceco quale argomento principale.¹⁰ Nonostante sia proprio *Maus* l'opera che ha maggiormente contribuito allo sviluppo del fumetto ceco contemporaneo (Jareš, 2011),¹¹ la Shoah,

produced a 'hot' memory in western Europe, while in eastern Europe only a few smaller changes could be observed» (2006, 3-4).

⁸ Con graphic novel facciamo qui riferimento al prodotto di mercato, caratterizzato dall'essere singolo titolo autonomo, autoconclusivo anche qualora inserito in un'opera composta da più volumi, e la cui distribuzione avviene in primis nelle librerie.

⁹ Accanto all'opera di Ari Folman, nel 2013 Pasteka pubblica la traduzione della biografia a fumetti di Anne Frank di Sid Jacobson ed Ernie Colón (uscita a New York nel 2010 con il titolo *The Anne Frank House Authorized Graphic Biography*). Risulta interessante osservare che a oggi manca anche un adattamento originale ceco del Diario di Anne Frank, l'opera forse più diffusa, anche in qualità di lettura per la gioventù, e che ha prodotto numerose versioni "nazionali". Da segnalare che lo stesso vale per il contesto slovacco.

¹⁰ Nel 2022 la casa editrice Kner, specializzata in letteratura rom, pubblica *Žofí Z-4515* di Sofia Taikonová, Gunilla Lundgrenová, Amanda Erikssonová, prima opera che racconta il Porrajmos ceco.

¹¹ Allo stesso tempo, come osserva José Alaniz (2018), questa posizione è in parte costruita a posteriori e, soprattutto, può essere valida per l'ambito produttivo, meno per quello della ricezione. Ciò appare evidente se si guarda, per esempio, alla recensione del 1998 di Jakub Sedláček ai due volumi di *Maus*. Qui il critico osserva l'assenza di controversie che, a differenza di altri paesi, ha caratterizzato la pubblicazione dell'opera in ceco: «Tuttavia, per quanto ne so, a differenza di altri paesi, *Maus* si è inserito nel nostro contesto culturale in modo abbastanza scorrevole, senza urla, senza discussioni e, di fatto, senza discussioni, il che potrebbe dire qualcosa di interessante non solo sulla percezione dei fumetti nel nostro paese, ma anche sugli argomenti legati al libro – sulla guerra, sul destino degli ebrei e addirittura sul razzismo in generale. Forse questo è dovuto a una diversa tradizione culturale: nel nostro Paese il fumetto è ancora

se presente, è un argomento “ancillare”. La maggior parte delle pubblicazioni, infatti, si rivolge a quella che possiamo chiamare la “prova” della resistenza ceca: l’operazione Antropoid, il piano elaborato dal governo in esilio per l’assassinio dell’ *Obergruppenführer* Reinhard Heydrich, capo del Protettorato di Boemia e Moravia, e avvenuto nel 1942.¹² Il volume più recente, del 2021, è *Anthropoid aneb Zabili jsme Heydricha (Anthropoid o Abbiamo ucciso Heydrich)*, opera di largo successo di Zdeněk Ležák¹³ e Michal Kocián – da segnalare che la coppia aveva già

una cenerentola, un fenomeno marginale, e quindi non problematico, nei confronti del quale non è necessario rapportarsi in modo critico e con il quale non è necessario (in alcun modo) fare i conti (le basi di questo atteggiamento potrebbero essere state già poste dal leggendario Rychlé šípy, archetipo comico con una funzione pedagogica chiaramente positiva)» (Sedláček, 1998). Le traduzioni dal ceco sono a nostra cura.

¹² L’operazione prevedeva l’uccisione di Heydrich a opera di un gruppo di militari paracadutati sul Protettorato, il gruppo "Anthropoid", composto dai caporal maggiori Jan Kubiš e Jozef Gabčík. Oltre a questo gruppo, ne viene paracadutato anche un secondo, Silver A, con la funzione di supporto e spionaggio. Organizzato per il 27 maggio 1942, il piano consiste nell’accostarsi alla macchina di Heydrich ferma a un incrocio e sparargli. Il mitra di Gabčík, però, si inceppa: segue uno scontro a fuoco, durante il quale Kubiš lancia una bomba a mano sotto la macchina. Heydrich viene trasportato in ospedale, dove muore il 4 giugno, di setticemia. I nazisti scatenano una caccia all’uomo a tappeto, con una taglia per i responsabili e la pena di morte per chi li aveva aiutati. La rappresaglia nazista si conclude il giorno dopo il funerale. Come monito ed esempio di punizione collettiva, viene scelto il paesino di Lidice (Boemia centrale), dove vengono fucilati 199 uomini, 8 dei 95 bambini vengono affidati a famiglie tedesche perché germanizzabili, mentre i rimanenti sono mandati a Łódź; 195 donne sono deportate nel campo di Ravensbrück. Vengono uccisi anche tutti gli abitanti del piccolo villaggio di Ležáky, poiché vi era stata ritrovata una ricetrasmittente usata da uno dei componenti del gruppo Silver A. Entrambi i villaggi vengono poi dati alle fiamme e le rovine di Lidice saranno persino livellate, come segno finale della cancellazione della sua esistenza. Oltre a molteplici pubblicazioni dedicate all’operazione e alla rappresaglia nazista (memorialistica, testimonianze, ricostruzioni storiche), numerose sono le opere cinematografiche che si ispirano a questi eventi.

¹³ Ležák ha curato numerose opere del genere storico a fumetti. In particolare, in collaborazione con Jakub Dušek ha realizzato nel 2017 *Kronika bolscevismu. Komiksový příběh: Jak to bylo doopravdy se slavnou VŘSR (Cronica del bolscevismo. Racconto a fumetti: Come è davvero andata con la gloriosa Grande rivoluzione socialista*

pubblicato un altro volume di successo nel 2017, *Tři králové* (I tre re), dedicato a tre figure chiave della resistenza (Josef Mašín, Josef Balabán, Václav Moravec) –; nel 2020 viene pubblicato *Članek II* (*Articolo II*) di Jiří Šimáček e Ján Lastomírsky,¹⁴ opera pluripremiata; inoltre, nel 2014 esce il volume *Češi. 1942: jak v Londýně vymysleli atentát na Heydricha* (*I cechi. 1942: come a Londra elaborarono l'attentato a Heydrich*), della collezione *Češi* dedicata alla storia del Novecento ceco.¹⁵ Sebbene non direttamente legato all'operazione, anche il thriller *Štěkot uvázaných psů* (*L'abbaiare dei cani legati*) di Jakub Dušek, pubblicato nel 2021, è ambientato durante il Protettorato, precisamente nel 1941, con rimandi anche alla resistenza. La Shoah viene ad affiancarsi al recupero della memoria del periodo nazista e della guerra, dell'espulsione dei parlanti di lingua tedesca e ungherese, dei prigionieri politici e delle vittime del periodo stalinista, del

d'ottobre) e nel 2019 *Kronika nazismu. Komiksový příběh nacismu od jeho zrodu po pád* (*Cronica del nazismo. Racconto a fumetti del nazismo dalla sua nascita fino alla caduta*). Entrambi i volumi sono usciti presso la casa editrice Edika, mentre presso la Universum, sempre nel 2019, esce *Stalin. Krutý vládce Ruska* (*Stalin. Il sovrano crudele della Russia*).

¹⁴ *Članek II* di Šimáček e Lastomírský affronta la seconda fase dell'operazione Anthropoid, quella di ricerca e punizione; il titolo fa riferimento all'articolo II del Decreto del Governatore imperiale in Boemia e Moravia sulla dichiarazione dello stato civile di emergenza in seguito all'attentato. L'opera vince il premio Muriel (assegnato dalla Česká akademie komiksu [Accademia ceca del fumetto]) nelle categorie “Premio dell'Accademia ceca del fumetto”, “Miglior fumetto” e “Migliore sceneggiatura”.

¹⁵ La collezione *Češi* (pubblicata da Mladá Fronta e Edice Česká televize) è composta da nove titoli: la sceneggiatura di tutti i volumi è a cura di Pavel Kosatík, mentre la parte visiva è a cura di un disegnatore diverso per ogni titolo. Il progetto è legato alla serie televisiva *České století*, mandata in onda da Česká televize (ČT), servizio pubblico televisivo della Repubblica ceca, tra il 2013 e il 2014, e composta da 9 episodi (regia di Robert Sedláček, sceneggiatura di Pavel Kosatík). Entrambi i prodotti coprono l'arco dal 1918 al 1992, dalla costituzione della Cecoslovacchia alla sua separazione in Repubblica Ceca e Slovacchia. Vengono affrontati i cambi di regime politico chiave degli anni 1918, 1938, 1948, 1968, 1989 e 1992. A questi sei eventi, si aggiungono tre momenti ritenuti fondamentali: la pianificazione dell'omicidio di Heydrich da parte dei servizi del governo cecoslovacco in esilio (il volume sopra citato), la condanna a morte di Rudolf Slánský del 1952 e l'incontro tra Vaclav Havel dissidente e l'underground musicale, incontro che ha generato Charta 77. Cfr. D'Amico 2016; Foret 2021.

trauma sociale e culturale dell'occupazione del 1968, del sistema di controllo durante la Normalizzazione, che prende avvio dopo il 1989. Esemplare di tale compresenza di memorie e del susseguirsi di traumi mai del tutto elaborati, è il primo graphic novel ceco, *Alois Nebel*.¹⁶ Il protagonista, Alois Nebel è un impiegato delle ferrovie (che richiama a sua volta il protagonista di *Treni strettamente sorvegliati* di Hrabal) ed è il “tipico” *piccolo uomo medio* (Holy 2012).¹⁷ Alois si trova, nel corso della sua vita, a essere testimone involontario, diretto, o indiretto per quanto avvenuto prima della sua nascita, delle violenze e dei cambiamenti che si succedono nel Novecento ceco.¹⁸ La difficoltà nell'affrontare la responsabilità della connivenza e le sofferenze, sia provate sia causate da parte di coloro che sono stati testimoni di quanto accaduto, prende qui forma nella nebbia che avvolge la vista e la percezione del protagonista. La memoria degli eventi passati torna ciclicamente e avvolge il

¹⁶ Realizzato da Jaroslav Rudiš, testo, e Jaromír 99, disegno, si tratta di una trilogia pubblicata dalla casa editrice Labyrint: *Bílý potok* (2003), *Hlavní nádraží* (*Stazione centrale*, 2004) e *Zlaté Hory* (2005); i tre volumi sono successivamente raccolti in un unico titolo nel 2006, *Alois Nebel*. Nel 2008 viene creata una striscia di Alois Nebel sul settimanale d'attualità politica *Reflex*, rle cui uscite sono raccolte poi nel volume *Alois Nebel - Na trati: kreslené povídky* (*Alois Nebel – Sulla rotta, racconti illustrati*) sempre a opera di Jaroslav Rudiš e Jaromír 99; a questo nel 2011 segue anche l'adattamento cinematografico d'animazione (per la regia di Tomáš Lunák).

¹⁷ Ladislav Holy sottolinea come la costruzione dell'identità nazionale ceca verta sull'immagine di una nazione di persone comuni, ordinarie, di elevata formazione e istruzione, e democratiche “per natura”: il *piccolo ceco* (the *Little Czech*). Esemplare è l'ultimo discorso di Beneš alla nazione in qualità di presidente: «Siamo una nazione tipicamente sobria e così come non ci compiaciamo della nostra felicità, non perdiamo la testa nella nostra infelicità. (...) siamo una nazione la cui cultura è pari a quella delle maggiori nazioni del mondo nonché superiore a molte di esse» (1938). In chiave negativa, il concetto di *Little Czech* viene poi declinato nello stereotipo di persone mediocri, conformiste e opportuniste. Un esempio sono i “cattivi” in *Alois Nebel*, i Wachek, padre e figlio. Queste due figure sono quasi intercambiabili, entrambi seguono sempre il più forte: come il padre prima è al servizio dei nazisti, il figlio lo sarà dopo con i sovietici, per trasformarsi infine in neoliberale dopo il 1989, il tutto soltanto per il proprio tornaconto personale.

¹⁸ *Alois Nebel* è anche una delle prime opere che affronti l'espulsione forzata della popolazione madrelingua tedesca nel 1946.

protagonista a livello fisico e mentale, rendendolo incapace di muoversi e di parlare. Il trauma del passato prende così forma psicosomatica e conduce al corto circuito dell'individuo: non è un caso che durante il periodo di soggiorno obbligato in un ospedale psichiatrico, dove si trova isolato ma anche sollevato dalle responsabilità sociali, Alois si sentirà, tutto sommato, in pace.

Con la creazione del Protettorato di Boemia e Moravia (1939-1945) quello che rimane della Cecoslovacchia viene assoggettato alle leggi naziste (in primis quelle razziali) ed è in questo contesto che si inserisce la narrazione della Seconda guerra mondiale. Poiché i territori cechi e slovacchi saranno liberati dall'Armata rossa, dato largamente usato dalla propaganda dopo il 1948, all'interno del recupero delle memorie e del passato omesse dalla propaganda socialista, il secondo conflitto mondiale è spesso indicato come "l'inizio della fine" in quanto "preludio" del periodo comunista. Esempio è la descrizione dell'ultima pubblicazione nell'ambito del fumetto dell'associazione Post Bellum,¹⁹ realtà dedicata alla raccolta e conservazione di testimonianze orali "dei momenti chiave" del XX secolo. Markéta Čekanová, direttrice della sede di Plzeň dell'archivio Paměť národa, definisce il volume *Roll Out The Barrels*, una raccolta di 11 storie a fumetti ispirate ai ricordi di militari cechi e stranieri, non una cronaca dei fatti ma un mosaico di testimonianze:

Abbiamo accostato ricordi provenienti da Plzeň e da fuori. Di soldati cechi e americani e belgi. E questo non si limita ai ricordi degli ultimi giorni di guerra. Al contrario: la fine della guerra è solo l'inizio. La memoria cinematografica prosegue e aggiunge frammenti degli anni Cinquanta, Settanta e Ottanta. (Osvaldová 2020)

¹⁹ L'archivio Paměť národa [La memoria della nazione/popolo], costituito nel 2008, consiste in un vasto *database*, con 4780 (nel 2018) testimonianze dei periodi "totalitari": veterani della Seconda guerra mondiale, partigiani, sopravvissuti all'Olocausto, dissidenti, vittime dei processi politici degli anni '50. Raccoglie anche le testimonianze dei "rappresentanti del potere": agenti dei servizi segreti (KGB, NKVD, StB) e funzionari politici. L'archivio è gestito in collaborazione con l'Ústav pro studium totalitních režimů (Istituto per lo studio dei regimi totalitari) e la Radio Cecca. *Ještě jsme ve válce* è collegato al programma radiofonico *Příběhy 20. Století*.

Ritroviamo una simile lettura anche in *Jste jsme ve válce* (*Siamo ancora in guerra*, 2011), una raccolta di 13 storie a fumetti ispirate da altrettante testimonianze, la cui natura antologica è ulteriormente esplicitata dalla scelta di affidare le singole storie a diversi autori e illustratori. Il titolo della raccolta viene infatti dalla prima storia, quella del generale Tomáš Sedláček, che si dipana lungo il periodo dal 1951, con l'interrogatorio e la successiva condanna all'ergastolo, al 1960, quando questi viene rilasciato grazie all'amnistia voluta dal presidente Novotný. All'interno della narrazione la voce narrante, in modalità intradiagetica, ricorda i fatti della Seconda guerra mondiale, prima con la RaF e poi sul fronte orientale dopo la creazione del Corpo d'armata cecoslovacco, motivo del suo arresto e della successiva condanna. Caratteristica per tutte e tredici le storie è la struttura diegetica complessa, con la voce narrante extradiegetica appartenente al testimone posta nelle didascalie, e la presenza di analesi esterne al tempo della storia. Il volume raccoglie quindi l'elaborazione attraverso la narrazione visuale-verbale (*visual storytelling*) da parte di terzi, sceneggiatori e illustratori, di 13 narrazioni autobiografiche. La conflittualità tra la memoria "universale" della Shoah e quella specifica "nazionale", viene in un certo qual modo ri-assorbita nella narrazione delle violenze da parte dei sopravvissuti. La dimensione orale della testimonianza si lega a quella del ricordo personale, impedendo che venga criticamente messa in discussione. Delle tredici storie narrate, due toccano il periodo storico del Protettorato di Boemia e Moravia: *Obromný kotouč slunce* (*L'immenso disco del sole*), che rientra nel "canone universale" della Shoah, e *Gestapácké razítko* (*Il timbro della Gestapo*), che mostra le modalità tipiche della narrazione del sacrificio della popolazione ceca.

3. *Obromný kotouč slunce* – il canone universale

Obromný kotouč slunce racconta la storia di Anna F. e di sua madre durante una delle marce della morte del 1944, interrotta da un bombardamento dell'Armata rossa. Il fulcro del ricordo è l'interazione con due soldati delle SS, che picchiano e lasciano nella neve madre e figlia, che si salvano per miracolo. La voce narrante di Anna F. racconta anche, per sommi

capi, il periodo precedente: la deportazione a Terezín,²⁰ da lì ad Auschwitz e infine a Stutthof (vicino Danzica). Autori sono Adam Drda,²¹ testo, e Miloš Mazal, immagini.

Dal punto di vista del fumetto come *medium*, il testo di Drda e Mazal è un ottimo esempio del potenziale che questo offre alla narrazione della sfera del ricordo, in quanto la storia fattuale, attraverso il disegno, entra in contatto, in maniera fluida, con l'intimità del soggetto e la sua percezione. La capacità unica del *medium* del fumetto di giustapporre piani e, soprattutto, tempi differenti di più narrazioni nello stesso spazio visivo, permette infatti la "materializzazione" dell'imperativo della testimonianza, di mantenere quindi costantemente vivo il ricordo, nell'impossibilità di avere una chiusura – dell'immagine, della tavola, della narrazione; imperativo e impossibilità che per quanto concerne la Shoah sono dominanti.²²

²⁰ A partire dal 1941, Terezín, una cittadella-fortezza costruita tra il 1780 e il 1790 a circa 60 km da Praga, diviene la destinazione di tutti gli ebrei del Protettorato. Prima di Terezín, le deportazioni degli ebrei del Protettorato avvenivano in prevalenza verso Łódź, in Polonia. La Gestapo ne prende pieno possesso a partire dal 1940, quando trasforma la Piccola fortezza, una struttura separata, in una prigione, in prevalenza per i prigionieri politici; successivamente la cittadina vera e propria diventa il ghetto, e quasi immediatamente campo di smistamento verso altri campi. Accanto agli ebrei del Protettorato, vengono assegnati qui anche ebrei "importanti" (intellettuali, artisti, politici, ma anche veterani tedeschi della Prima guerra mondiale) provenienti dal resto dell'Europa. Terezín viene "pubblicizzata" come "ghetto modello", insediamento di autogestione ebraica. Terezín viene presentata alla Croce Rossa Internazionale nel giugno del 1944, per cercare di confutare le notizie che trapelavano già dal 1943 sui campi di concentramento. Per l'occasione vengono addirittura creati finti negozi e persino una banca finta dove depositare soldi finti. In concomitanza con la visita, venne realizzato anche il film *Theresienstadt. Ein Dokumentarfilm aus dem jüdischen Siedlungsgebiet* (Terezín: Un documentario sul reinsediamento degli ebrei).

²¹ Adam Drda, giornalista e documentarista; insieme a Mikuláš Kroupa ha realizzato *Příběhy 20. Století*, un ciclo di documentari radiofonici basato sulle testimonianze di veterani, di sopravvissuti alle guerre e alle repressioni comuniste e di dissidenti (<https://plus.rozhlas.cz/pribehy-20-stoleti-6504756?combine=&url=>).

²² Parlando dell'ultimo panel di *Maus*, Hilary Chute afferma «Maus's ending, then, spatially marks itself as a "working through" (the spaces and enclosures of

Le prime parole che leggiamo sono «Mi ricordo» (Pamatuju si) e la narrazione dell'evento traumatico viene intervallata da salti temporali volti a completare la storia. Come lettori veniamo a contatto con la storia di Anna F. nel momento che precede il suo culmine. Esso però è introdotto da quello che, in un momento successivo, scopriamo essere il fulcro del ricordo, ma non della storia narrata. La prima immagine presenta un'unica forma verbale: il titolo. Al centro di un paesaggio desolato e ricoperto di neve, vediamo una figura composta di due persone, una appoggiata all'altra, che identifichiamo come una persona adulta e un/a ragazzino/a. Vediamo inoltre le loro orme e il cerchio del sole, altrettanto bianco, circondato da luce bianca (fig. 1).

La voce narrante guida il lettore nei salti temporali: è attraverso il testo nelle didascalie che il lettore colloca le analessi all'interno di un ordine narrativo. L'articolazione narrativo-ritmica e quella visuale, nella strutturazione delle tavole e delle costanti grafiche, sono gli elementi che realizzano il fumetto (Barbieri 2010, 2017). Mazal sviluppa *Obromný kotouč slunce* attraverso rimandi, assonanze e ripetizioni tra le immagini e le tavole, rafforzando in questo modo il coinvolgimento del lettore che si trova davanti a una oscillazione tra prospettiva oggettiva e soggettiva, quasi a creare, a volte, una visione a 360° della scena.²³ In particolare,

panels and gravesites and ground), which is that documentary/testimonial imperative that does not give into closure» (Chute 2006, 220).

²³ Per esempio, la narrazione della selezione tra chi sarebbe andato a lavorare e chi no. Durante la prima di queste selezioni, viene presa la madre, ma non Anna F. La madre allora chiede di rifarla, per tre volte, fino a che anche la ragazza passa. La prima immagine è composta dalle due mani separate sull'asse diagonale, che danno al lettore la percezione di allontanamento; la voce narrante «La mamma passò la selezione/ io no», con le due didascalie poste, la prima al di sopra della mano della madre, la seconda al di sotto di quella della figlia. Questa vignetta è collocata al centro di una sequenza di tre: la decisione del gerarca nazista di separarle è nella prima vignetta, che raffigura Mengele, riconoscibile dallo spazio tra i denti e dall'espressione simile a una delle sue più famose foto, indicato anche da Anna F. Il lettore non può non pensare, una volta letto il nome, al futuro della ragazza separata dalla madre. La terza raffigura la madre che chiede di rifare la selezione. La chiusura di questo micro-evento è una vignetta, in una struttura a tre, con due primi piani del solo volto del gerarca nazista che fa passare la selezione a entrambe. Lo spazio finale, circondato dalla cornice nera, raffigura due mani che si tengono l'un l'altra, su un asse orizzontale e con una didascalia sopra, e una seconda al di sotto che introduce alla fase

salta all'occhio la sovrapposizione compositiva tra le due figure della madre e della figlia, mentre lavorano circondate dalla neve, e i due soldati nazisti che cercano di ucciderle, anch'essi nella neve e con le mani nella stessa identica posizione (fig. 2). Questa ripetizione visiva riesce a creare una serie di opposizioni simboliche: due prigioniere ebraiche vs due soldati nazisti, due donne vs due uomini, le une che tengono in mano delle pale, gli altri dei fucili; le prime emaciate, con il volto della madre solo accennato e le parole di cura e amore («Non temere, Anna. Scavo io anche per te») e quello di Anna che guarda in terra, i secondi con i tratti del volto e l'espressione dura di uno dei due soldati, che guarda dritto. La sovrapposizione di livelli diegetici, tipica nel ricordo, è resa dal codice visuale. Questo è evidente in due momenti legati al racconto di quanto avvenuto prima della deportazione. La voce narrante segue il tempo del riassunto («rimanemmo sole, la mamma ed io»), con le due protagoniste che guardano un soggetto terzo al di là dell'inquadratura. Inserita in un fumetto, e quindi in funzione dialogica, si trova la parola «Halt!», che appartiene alla SS del presente della marcia, come evidenziato dal codice grafico del fumetto stesso, che afferrisce ai soldati nazisti fin dalla loro prima apparizione e nelle successive (fig.3). Il soggetto terzo che Anna e sua madre guardano, mentre sono deportate a Terezín, è dunque il soldato che grida loro l'ordine, mentre stanno marciando fuori dal campo di Stutthof. Ancora più evidente è la sovrapposizione realizzata nella tavola che segue, ovvero una successione in tre tempi del volto della madre: un primissimo piano, con il dettaglio del volto di occhi e naso e, infine, quello dell'occhio nell'ascoltare le parole del soldato nazista. Questo "movimento di macchina da presa" avviene in tre vignette (fig. 4) e il lettore vede crescere la paura che diviene orrore negli occhi della donna nell'ascoltare quanto le viene detto («E se crepate un chilometro prima.../ ... o dopo.../ ...non cambia niente»). La tavola successiva si apre con una sovrapposizione temporale: l'immagine mostra ancora il dettaglio dell'occhio, ma il testo non è una didascalia, bensì la domanda che Anna F. rivolge alla madre su Terezín prima della loro partenza («E dove andiamo di preciso, mamma?»). La donna risponde in modo distratto, come se stesse ancora pensando a quanto detto dal soldato tedesco: «Scusa? Ah, sì, a Terezín».

Drda e Mazal alternano la prospettiva oggettiva a quella soggettiva nel

successiva del racconto: «Da quel periodo non credo al destino/ Un terribile caso... terribile...».

corso del racconto, sebbene sia quest'ultima a prevalere. Se il campo di Terezín è raccontato attraverso didascalie e singole immagini, il flusso del racconto diviene qui un insieme di istantanee, in un tempo sospeso,²⁴ mentre i momenti traumatici vengono raccontati in soggettiva. L'arrivo ad Auschwitz è reso attraverso la parcellizzazione della vista di Anna F.: vediamo il buio del vagone attraverso i suoi occhi e, nella loro visione annebbiata, delle figure indistinte che aprono e gridano di uscire; sempre dalla prospettiva soggettiva vediamo i primi piani dei due volti grotteschi dei kapo' che gridano loro ordini in ceco. La prospettiva soggettiva governa il culmine dell'evento violento. Il soldato nazista colpisce la madre di Anna F. mentre quest'ultima si copre gli occhi: il lettore intuisce la violenza del pestaggio dalla ripetizione dell'onomatopea e soprattutto delle macchie di inchiostro che raffigurano il sangue. Le cinque vignette che seguono, oscillano tra la prospettiva di Anna F. e quella del soldato, con il lettore che si immedesima in entrambe, dunque. Vediamo dal punto di vista della ragazza, in ginocchio, il soldato che la guarda. Dalla stessa prospettiva vediamo il calcio del fucile nel momento prima che la colpisca, poi gli occhi di Anna F. che si chiudono: una vignetta nera, con solo i suoni (onomatopee) dei colpi. La tavola successiva si apre con il nero degli occhi chiusi di Anna F., poi le porzioni dei volti di chi le ha trovate, i quali le informano che i tedeschi se ne sono andati. La storia si conclude con la voce narrante che informa il lettore su quel che è accaduto dopo la fine della guerra: Anna F. e sua madre, sopravvissute al pestaggio, riescono dopo lungo tempo a tornare a casa, ma nel 1950 la madre muore per le conseguenze delle ferite alla testa. L'ultima immagine è quella di apertura, adesso però il sole si è "espanso" e non ne vediamo il contorno nero, bensì i raggi bianchi che escono dal "cerchio", e

²⁴ Se l'immagine è qui fotografia, il testo "oggettivo" nelle didascalie descrive il contesto, ma in quanto appartenente alla voce narrante è parte integrante del ricordo di Anna F. Questo è espresso a livello grafico, con il testo interrotto in una didascalia e ripreso in quella successiva: «Allora il sano difendeva il malato.../ ... e i tedeschi non sparpagliavano i membri di una stessa famiglia» (34). La struttura delle sequenze e il loro ritmo, portano il lettore a comprendere quale sia il costo umano e morale necessario per poter garantire "un futuro al popolo ebreo" (34): dalla prima immagine con Anna malata a letto passiamo all'ultima, che raffigura un vecchio, morto in strada con una espressione simile a quella della ragazza, «Se non che, ogni eccezione [per qualcuno] era a svantaggio di qualcun altro».

leggiamo le parole della voce narrante che esplicita il significato del titolo. Le due figure, una aggrappata all'altra, si incamminano, allontanandosi dal lettore nel paesaggio desolato ricoperto di neve e dominato dal disco del sole: «Ma io ho davanti gli occhi una vasta pianura coperta di neve, su cui camminano due figure.../ ... mia madre ed io.../ che si sostengono a vicenda.../ ... e davanti l'enorme disco del sole». La dimensione del ricordo viene così riaffermata. Allo stesso tempo, come osserva Alaniz, non è solo il ricordo, quanto il bisogno di non lasciare scorrere via quell'evento dalla memoria: esposti alla luce alla luce del sole che rivela la verità, in opposizione al buio che apre la tavola e chiude quella precedente della violenza in atto (2018).

Il volume presenta, al termine di ogni racconto, un breve testo di commento degli autori. Per Drda e Mazal, l'importanza della biografia di Anna F. (che è un nome da loro inventato: la morte della testimone ha reso impossibile la conferma o meno del consenso a usare il suo nome) risiede nel suo essere una storia di eroismo, nonostante si tenda a legare questo concetto con la lotta attiva.

La storia di Anna F. è quella della maggior parte dei cittadini cecoslovacchi ebrei, e questa natura "comune" è espressa anche nella modalità con cui viene narrata la parte precedente: una famiglia ebrea assimilata (notiamo l'albero di Natale) che ha contatti sia con la comunità ebrea sia con quella dei gentili. Il rifiuto di emigrare, a fronte del crescente pericolo, si basa sulla fedeltà alla patria cecoslovacca: il padre è infatti descritto come "patriota cecoslovacco". All'interno di un testo conciso, come quello in esame, identificare nella fedeltà alla Cecoslovacchia il principio in base al quale non scappare, ricopre un compito fondamentale, in quanto manifesta l'appartenenza dei cittadini ebrei alla nazione: cechi la cui religione – non sappiamo quanto praticata – è quella ebraica.

È difficile non notare l'universalità del racconto, che può essere infatti "adattato" a qualsiasi contesto nazionale: se si sostituisce "cecoslovacco" con un altro aggettivo, per esempio "belga", il racconto non subisce alcuna alterazione nel suo svolgersi. In modo simile, se il racconto anziché in ceco fosse scritto in francese, non vi sarebbe alcuna frattura o frizione tale da impedirne la percezione come storia francese nel senso di un'esperienza avvenuta in Francia a soggetti francesi. La stessa realtà di Terezín, realtà specifica di città-ghetto-campo dove viene deportata la quasi totalità degli ebrei della Cecoslovacchia, non è esplicitata. L'unico

rimando al dato storico, al fatto che il Consiglio ebraico compilava gli elenchi delle persone da deportare in altri campi, è un elemento comune a tutti i ghetti del periodo nazista.

La natura di racconto “comune” si allarga anche ai rimandi culturali nel codice visivo, che riprende, per il fulcro emotivo del racconto, l’architettura del trittico, in tre parti ciascuna circondata dalla cornice: un soldato di profilo e in ombra in primo piano per lato, a sinistra e a destra, speculari, e nel centro le due figure femminili, abbracciate, che avanzano nella neve allontanandosi dai soldati e dal lettore: «E i tedeschi iniziarono ad avere paura.../ che non avrebbero fatto in tempo a ucciderci prima.../ dell’arrivo dei russi». La composizione richiama alla mente del lettore quella dei trittici della tradizione iconografica religiosa, in cui le due ali rappresentano spesso i santi, a protezione e celebrazione della madonna e del bambino, mentre qui le figure dei due soldati richiamano alla memoria due angeli della morte. L’attenzione del lettore è focalizzata su ciascuno dei tre elementi, attraverso la scelta di spezzare in tre un’immagine che percepiamo come unità, proprio attraverso la specularità delle due inquadrature sui soldati, che ritroveremo unita successivamente.²⁵

L’appartenenza al contesto ceco è pertanto data dal volume in cui la storia è inserita, non dalla testimonianza/ricordo in sé. La Shoah prende qui forma in una storia toccante, ma universale e universalmente “adottabile”.

4. *Gestapácké razítko* – il sacrificio dei gentili

La seconda modalità che si rileva nella produzione ceca sulla Shoah è quella del sacrificio della popolazione ceca. In *Gestapácké razítko*, la seconda storia-testimonianza del periodo del Protettorato, il focus è sulla violenza patita dal protagonista ceco.²⁶ Come già Alois, anche il protagonista di questo racconto è un uomo medio ceco: ha un lavoro,

²⁵ La scelta di utilizzare la stessa impostazione compositiva prende ancora maggiore rilievo se unita all’uso alternato delle linee di confine: a una linea abbastanza spessa, nera e regolare, Mazal alterna la sua assenza, con il fondo bianco dell’immagine che si fonde con il bianco della tavola, dal bianco della neve a uno sfondo bianco nel quale le figure sono sospese in uno spazio omogeneo e nel quale il racconto, come successione di eventi, scompare.

²⁶ Il testo è a cura di Mikuláš Kroupa e il disegno di Prokop Smetana.

una fidanzata, dei principi che lo portano a distinguere il bene dal male – esemplificati dal suo essere uno scout e un patriota – e, per “aver fatto la cosa giusta”, ovvero non tradire un amico ebreo, sacrificherà la sua libertà. Il narratore rivendica la sua indipendenza dalla lotta partigiana e, più in generale, da qualsiasi presa di posizione sulla situazione.

La sua “bontà” è manifestata dalla preoccupazione del numero di lettere che ordinano il trasferimento coatto a Terezín, giunte all’ufficio postale dove lavora, anche se questo non si traduce in alcuna riflessione sulla situazione di segregazione degli ebrei e sulle politiche razziali. La segregazione degli ebrei durante il Protettorato viene qui evocata solo quando il protagonista incontra il suo vecchio compagno di scuola: alla domanda «Come va?», questi risponde: «Come potrebbe andare a un ebreo? In modo miserevole! Sono scappato da un treno» (fig. 5). Non segue alcun approfondimento: nel racconto, la deportazione è assunta come semplice dato di fatto. Il furto di un timbro posto da un ufficio della Gestapo da parte dell’amico ebreo, dove era andato al posto del protagonista, scatena gli interrogatori sempre più violenti delle SS – il lettore vede il famigerato simbolo sulle spalline del comandante. Raccontato attraverso un codice visivo molto più tradizionale di *Obromný kotouč slunce*, il racconto si sviluppa attraverso il susseguirsi degli eventi, con alcuni intervalli nel flusso della narrazione che mostrano i momenti degli interrogatori, caratterizzati da un’ambientazione cupa e da crescenti primi piani (fig. 6). Il sacrificio appare maggiore in quanto il protagonista è coinvolto suo malgrado dall’amico ebreo, del quale sappiamo solo che è coinvolto nella resistenza. La narrazione in prima persona si conclude con la frase «È bastato un solo timbro e il mio destino fu deciso. Terezín...». La storia narrata, invece, prosegue informandoci della sopravvivenza alla prigionia a Terezín prima, successivamente al campo di lavoro di Flossenbürg, infine del ritorno in Cecoslovacchia durante la Rivolta di Praga nel maggio 1945. In merito al timbro nazista, leggiamo che questo viene consegnato dall’amico ebreo al protagonista come ricordo: «Non sappiamo se il timbro sia stato realmente usato qualche volta per la resistenza. Nessuno dei due ne ha mai più parlato» (p. 51). Il sacrificio dei cechi è una modalità narrativa utilizzata in numerosi prodotti culturali che toccano la Shoah. La forma più ricorrente di questa

narrazione è quella del matrimonio misto²⁷ o comunque del rapporto d'amore tra un soggetto femminile ebreo e un soggetto maschile ceco, che si sacrifica in varie forme per proteggere l'amata. Da questo punto di vista, *Romeo, Julia a tma* (*Romeo, Giulietta e le tenebre*), sia il romanzo di Jan Otčenášek del 1959 che il film di Jiří Weiss del 1960, può essere visto come un modello: il protagonista Pavel mette in salvo una ragazza ebrea (dal tipico nome ebreo Ester, nel libro, che nel film diviene tipicamente ceco: Hana) di cui si innamora; la presenza della ragazza però è scoperta e genera il panico tra la sua famiglia e gli altri inquilini del palazzo. La vicenda avviene poco prima dell'omicidio di Heydrich e la ragazza, viste le rappresaglie naziste, decide di consegnarsi per non mettere a repentaglio Pavel e la sua famiglia. Sia il romanzo che il film narrano la vicenda dal punto di vista del ragazzo ceco: va sottolineato come questo approccio si ritrovi, in forme diverse, a partire dal dopoguerra (Holý 2016; Sniegon 2014), per proseguire anche dopo il 1989, con una tendenza a evidenziare storie di ebrei salvati da cechi.²⁸ La sofferenza dei cechi gentili, in particolare durante la cosiddetta *heydrichiáda*, ovvero il periodo di rappresaglie e repressione che segue l'omicidio di Heydrich (tra cui l'eccidio di Lidice), viene messa spesso accanto a quella ebrea, in quanto entrambi i gruppi furono vittime dei nazisti.²⁹

²⁷ Questo è dato dal fatto che in Cecoslovacchia erano numerose le coppie miste: si calcola che prima del 1938 circa un terzo della popolazione ebrea adulta fosse spostata con non-ebrei. La gestione di queste realtà si modifica nel tempo: si inizia con una prima fase di gestione "morbida", con molte pressioni sul divorzio nonché restrizioni e confische; dopo i fatti del 1942, le restrizioni e i trasferimenti coatti a Terezín aumentano in modo importante; a partire dalla seconda metà del 1944, vengono deportati a Terezín entrambi i membri delle coppie miste, soprattutto se a essere ebrea era la moglie. Cfr. Friedmann 1934, 733; Nesládková 2009.

²⁸ Questo è evidente se si guarda alla produzione cinematografica, con film di successo presso il botteghino come *Musíme si pomáhat* (distribuito all'estero con il titolo *Divided we fall*) di J. Hřebejk del 2000 e *Protektor* di Najbrt del 2009. Cfr. Lichtenstein 2016 e Sladovniková 2016.

²⁹ Esempio è quanto osservato da Holý e Balík in merito alla toponomastica, una delle forme più evidenti e allo stesso tempo meno percepita del "canone" della memoria istituzionale: se ogni città ceca, grande o piccola, ha una via dedicata a Lidice, Terezín è praticamente assente dalle mappe urbane (2016, 432).

5. Una memoria parallela?

Obromný kotouč slunce e *Gestapácké razítko* rappresentano due forme di inserimento della Shoah nella memoria culturale ceca: da un lato quella universale dell'esperienza che travalica i confini nazionali, dall'altro quella del sacrificio ceco, la cui sofferenza "scorre" parallela a quella degli ebrei. La separazione tra le due sofferenze appare evidente se si prende in esame Terezín, «il simbolo più importante della Shoah» (Sniegon 2014, 35) per quanto riguarda la Cecoslovacchia prima e la Cechia dopo. In *Obromný kotouč slunce*, come sopra evidenziato, Terezín è raccontato come "semplice" ghetto, mentre in *Gestapácké razítko*, viene nominata sola la prigione (la Piccola fortezza), usata dalla Gestapo dal 1940 al 1945, la parte "comune" a tutti. Nonostante, quindi, Terezín sia parte integrante della storia globale della Shoah, la memoria di questa complessa realtà continua a essere sostanzialmente separata, da una parte quella degli ebrei – cechi e non, in quanto qui vengono deportati anche da altri paesi europei –, e dall'altra quella dei prigionieri cechi.³⁰ Più in generale, la produzione contemporanea sembra portare avanti la tendenza a considerare i nazisti i responsabili della Shoah, sollevando la questione della posizione della società ceca al riguardo, dall'immobilità alla connivenza, fino al collaborazionismo. Più in generale, come osserva Sniegon, l'assenza di fatti brutali, come quanto accaduto a Jedbane in Polonia, ha portato la società ceca a non ritenere necessaria una riflessione sulla propria posizione: la Shoah è stata realizzata dai nazisti, e il problema riguarda gli ebrei e i tedeschi (Sniegon 2014). A dimostrazione di ciò può essere presa l'assenza di opere a fumetti in un

³⁰ Come osserva Sniegon, dopo il 1989 gli ebrei vengono riconosciuti come principali vittime del nazismo a Terezín, condividendo così la memoria del luogo con quella dei prigionieri cechi della Piccola fortezza. Eppure, i due gruppi continuano a essere separati (2014, 35). Una delle riflessioni più articolate delle difficoltà di questa doppia memoria è il romanzo di J. Topol *Chladnou zemi* (*L'officina del diavolo*, trad. di L. Kostner, Rovereto, Zandonai 2012), nel quale viene messa in discussione la narrazione dei cechi come vittime, davanti a Terezín e ai massacri avvenuti nei territori ucraini e bielorusi (cfr. Chew 2015). Topol affronta la questione anche in una delle prime opere pubblicate dopo il 1989, *Sestra* (1994). Topol apre il romanzo con il capitolo "Auschwitz" nel quale mette in discussione anche l'iconografia convenzionale del campo di concentramento (cfr. Holý 2015).

periodo, come quello contemporaneo, di esplosione del *medium*. Per quanto riguarda il fumetto, la Shoah e la sua rappresentazione si muovono nella sfera di quella che abbiamo chiamato standardizzazione: la Shoah è presente, ma quando affrontata in maniera diretta si apre all'universalizzazione della violenza e del trauma, mentre per una radicale appartenenza alla memoria collettiva ceca ci si "rivolge" all'esperienza dei "cechi cechi", o testimoni involontari e non responsabili oppure "piccoli" eroi pronti al sacrificio.

Bibliografia

- Alaniz, Jose 2018. "The Shoah, Czech comics and Drda/Mazal's "The Enormous Disc of the Sun", «Journal of Modern Jewish Studies» 1, pp. 64-78 (nel presente lavoro si è usata la versione ebook senza numerazione delle pagine).
- Assmann, Aleida 2011. "Europe's Divided Memory", in M. Blaive, C. Gerbel & T. Lindenberger (eds.), *Clashes in European Memory: The Case of Communist Repression and the Holocaust*, Innsbruck, Vienna, Bozen, StudienVerlag, pp. 270-280.
- Beneš, Edvard 1938. *Z abdikáčního projevu Edvarda Beneše – 5.10.1938*, Radio Prague International (<https://cesky.radio.cz/z-abdikacniho-projev-edvarda-benese-5101938-8078851>, ultimo accesso 12/04/2022).
- Bauman, Zygmund 1989. *Modernity and the Holocaust*, Ithaca NY, Cornell University Press.
- Barbieri, Daniele 2010. *Breve storia della letteratura a fumetti*, Roma, Carocci.
- Barbieri, Daniele 2017. *Il pensiero disegnato. Saggi sulla letteratura a fumetti europea*, Roma, Coniglio.
- Chatterley, Catherine 2003. *A Critique of Holocaust Universalization in Honour of Anne Frank* (<https://holocaustfoundation.com/universalisation>, ultimo accesso 12/04/2022).
- Chew, Geoffrey 2015. "'Dissidence' in Holocaust Memorials in Literature: Jáchym Topol's The Devil's Workshop (Chladnou zemí)", «Central Europe» 13. 1-2, pp. 87-102.
- Chute, Hilary L. 2006. "'The Shadow of a past Time': History and Graphic Representation in 'Maus'", «Twentieth Century Literature», Vol. 52, No. 2, pp. 199-230.

- D'Amico, Tiziana 2016. "La storia e la serialità: il case study České století e Češi", in T. D'Amico, P. A. Bílek, L. Machátová, M. Foret, (a cura di), *La memoria a fumetti. Studi sul fumetto, la storia e la memoria / Paměť v bublinách. Studie o komiksu, paměti a dějinách*, Mantova, Universitas Studiorum, pp. 105-124.
- Foret, Martin 2021. "Signs of Disintegration: Subversive Visual Expressions of Processes of Social Transformation and Ideological Clashes in a Czech Graphic Novel Series about Political History", «Punctum International Journal of Semiotics», 02:2021, pp. 123-149
- Friedmann, František 1934. "Židé v Čechách", in Hugo Gold, (ed.), *Die Juden und Judengemeinden Böhmens in Vergangenheit und Gegenwart*, Brünn, Jüdischer Buch-und Kunst Verlag, pp. 729–735.
- Gross, Zehavit 2018. "The process of the universalization of Holocaust education: Problems and challenges", «Contemporary Jewry» 38.1, pp. 5-20.
- Holý, Jiří 2011. "Židé a šoa v české a slovenské literatuře po druhé světové válce", in Holz, M. Málek, M. Špirit, F. Tomáš (vyd.), *Šoa v české literatuře a v kulturní paměti*, Praha, Akropolis, pp. 7-65.
- Holý, Jiří 2015. "The Jews and the Shoah in Czech Literature after World War II", «Russian Literature» 77. 1, pp. 35-53.
- Holý, Jiří 2016. *Cizí i blízcí. Židé, literatura, kultura v českých zemích ve 20. Století*, Praha, Akropolis, 2016;
- Holy, Ladislav 2012. *The Little Czech and the Great Czech Nation. National Identity and the Post-communist Transformation of Society*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kovács, Éva 2006. "The memoire croisée of the Shoah", «Eurozine», 26.05.2006, pp. 3-4. (<https://www.eurozine.com/the-memoire-croisee-of-the-shoah/>).
- Kucia, Marek 2016. "The europeanization of Holocaust memory and Eastern Europe", «East European politics and societies», 30.01, pp. 97-119.
- Lichtenstein, Tatjana 2016. "“It Is Not My Fault That You Are Jewish!": Jews, Czechs, and the Memory of the Holocaust in Film, 1949–2009", «Dapim: Studies on the Holocaust» 30.2, pp. 117-141.
- Nesládková, Ludmila 2009. "The Professional and Social Characteristics of the Jewish Population in the First Czechoslovak Republic", «Czech Demography», n. 3, pp. 89-103.

- Osvaldová, Marie 2020. “Komiksová kniha připomíná osvobození”, dal sito web www.plzen.cz, 04.05.2020, (<https://www.plzen.cz/komiksova-kniha-pripomina-osvobozeni>, ultimo accesso 12/04/2022).
- Raganato, Emanuele 2018. “Alle origini della sociologia della musica: dal concetto di razionalizzazione a quello di standardizzazione”, «Orbis Idearum» 6.2, pp. 83-95.
- Sedláček, Jakub 1998. “Vladek Maus aneb komiks jako život”, 1.10.1998, dal sito web www.ceskaliteratura.cz (<https://www.ceskaliteratura.cz/recenze/maus.htm>, ultimo accesso 12/04/2022).
- Sladovnicková, Šárka 2016. “Holokaust v československém a českém hraném filmu”, in Holý, Jiří 2016. *Cizí i blízcí. Židé, literatura, kultura v českých zemích ve 20. Století*, Praha, Akropolis, pp. 601-680.
- Sniegón, Tomas 2014. *Vanished History. The Holocaust in Czech and Slovak Historical Culture*, New York, Berghahn.
- Sznaider, Natan 2003. “The americanization of memory: the case of the Holocaust”, in Beck Ulrich, Natan Schnaider, Rainer Winter (eds.), *Global America?: The Cultural Consequences of Globalization*, Liverpool, Liverpool University Press, pp. 174-188.

Immagini

Fig. 1. *Obromný kotouč slunce*, p. 30. Da *Ještě jsme ve válce. Příběhy 20. století*, Post bellum/Argo/UPSTR, Praha 2011. Immagini riprodotte per gentile concessione di Post Bellum.



Fig. 2. *Obromný kotouč slunce*, p. 37.



Fig. 3. *Obromý kotouč slunce*, pp. 32-33.



Fig. 4. *Obromý kotouč slunce*, p. 33.



Fig. 5. *Gestapácké razítko*, p. 44. Da *Ještě jsme ve válce. Příběhy 20. století*, Post bellum/Argo/ UPSTR, Praha 2011. Immagini riprodotte per gentile concessione di Post Bellum.



Fig. 6. *Gestapácké razítko*, p. 44.

