ROMA TRE
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI

Dottorato di Ricerca in Culture e Letterature Comparate
XXV ciclo

LA CONDIZIONE EBRAICA NEL NOVECENTO LETTERARIO IN ITALIA E IN ROMANIA

DA ITALO SVEVO A GIORGIO BASSANI E DA MIHAIL SEBASTIAN A NICU STEINHARDT

Tutor:
Prof. Franca Ruggieri
Prof. David Meghnagi
Prof. Mira Mocan

Coordinatore:
Prof. Francesco Fiorentino

Dottoranda:
Mirona Ioanoviciu

Anno Accademico 2012-2013

LA CONDIZIONE EBRAICA NEL NOVECENTO LETTERARIO IN ITALIA E IN ROMANIA

DA ITALO SVEVO A GIORGIO BASSANI E DA MIHAIL SEBASTIAN A NICU STEINHARDT

Sono grata a quanti in diversa misura e in diverso modo mi hanno aiutato nel mio lavoro di ricerca.

Sono grata alla professoressa Franca Ruggieri per il concreto aiuto e per le preziose e fondamentali indicazioni suggerite nel corso della ricerca.

Sono grata al professore David Meghnagi per il continuo sostegno nel mio percorso e per le informazioni che sono state per me fonte di conoscenza.

Sono grata anche alla professoressa Mira Mocan per aver seguito in modo particolare la parte sugli autori romeni della tesi.

Ringrazio anche il professore Florian Roatiș, docente presso Universitatea de Nord di Baia Mare, per la sua collaborazione e il professore George Ardeleanu, docente presso Universitatea din București, e il professore Ioan Chirilă, docente presso Universitatea Babeș-Bolyai di Cluj Napoca, per la loro disponibilità e per la pazienza nelle interviste concesse.

Sono grata alla direzione del Master in Didattica della Shoah, ai professori i cui corsi e convegni mi hanno aiutato a essere aggiornata sull'argomento.

Sono grata infine alla direzione della Fundația N. Steinhardt e ai responsabili del Mănăstirea Sfânta Ana din Rohia per i documenti e i manoscritti messi a disposizione.

E infine un ringraziamento speciale va a mio marito Manu e a mia sorella Laura a cui dedico questa tesi.

INDICE

Introduzione I

Prima parte

La condizione ebraica dello scrittore dopo l'emancipazione in Italia e in Romania 1

Capitolo primo

L'integrazione e la formazione della doppia identità 5

I.1 Italo Svevo, un'identità ebraica camuffata 8

I.1.1 La doppia identità dello scrittore 8

I.1.2 Il gusto del segreto e l'ebraismo di Italo Svevo 20

I.1.3 Temi ebraici nella narrativa sveviana 33

I.2 L'identità multipla di Primo Levi 52

I.3 Il problema identitario in *De două mii de ani* di Mihail Sebastian 68

I.3.1 L'antisemitismo in seguito all'emancipazione 68

I.3.2 La problematica della doppia identità dello scrittore 77

I.3.3 Mihail Sebastian, un assimilato? 91

Capitolo secondo

Un caso estremo di assimilazione: la conversione 99

II.1 La conversione di Italo Svevo al cattolicesimo 102

II.2 La conversione di Nicu Steinhardt alla religione cristiana ortodossa 118

II.2.1 Il cammino verso la conversione 118

II.2.2 Il dibattito sulla conversione 139

II.2.3 I motivi della conversione 151

Capitolo terzo

L'utopia dell'integrazione 181

III.1 L'antiebraismo letterario nella Trieste di Italo Svevo 184

III.2 L'antisemitismo letterario in Romania 194

III.3 *De două mii de ani* di Mihail Sebastian 213

Seconda parte

La condizione ebraica dello scrittore negli anni della guerra e della Shoah in Italia e in Romania 243

Capitolo primo

Giorgio Bassani e l'identità ebraica 249

I.1 L'emarginazione e l'esclusione dei personaggi bassaniani 249
I.2 Il bisogno di ricordare la persecuzione ebraica 283

Capitolo secondo

Primo Levi, vittima e testimone della Shoah 299

II.1 L'esperienza infernale del Lager 299
II.2 La tematica della zona grigia 317
II.3 Le doti del testimone 323
II.4 L'insegnamento morale di Primo Levi 335

Capitolo terzo

Mihail Sebastian, testimone della Shoah in Romania 341

III.1 La fascizzazione degli intellettuali romeni 341
III.2 L'eccezione democratica di Mihail Sebastian 353
III.3 La testimonianza di Mihail Sebastian sulla persecuzione ebraica 362
III.4 Il pogrom di Bucarest 374
III.5 Il pogrom di Iaşi e i treni della morte 381
III.6 Le deportazioni in Transnistria degli ebrei della Bessarabia e della Bucovina 390

Bibliografia

Bibliografia primaria 409

Bibliografia secondaria 412

INTRODUZIONE

Parlare di letteratura ebraica "è senza dubbio cosa non semplice" poiché essa si riferisce alla "contrastante e problematica condizione ebraica", che ha trovato la sua manifestazione "in quel fondamentale bisogno di espressione, di liberazione che è la letteratura"[1]. La letteratura ebraica rispecchia l'evoluzione e i mutamenti sociali ed esistenziali della condizione ebraica tutt'altro che monolitica. La condizione ebraica dà voce a un insieme di caratteristiche psicologiche e sociologiche, oltre che religiose, volte a esprimere il modo in cui lo scrittore ebreo vive il suo rapporto con l'ebraismo e la sua integrazione nella società di accoglienza. Come osserva David Meghnagi:

> Il criterio dell'osservanza religiosa non è l'unico, né quello decisivo, per stabilire l'identificazione ebraica o l'appartenenza all'ebraismo, tantomeno nell'epoca moderna quando lo sfaldamento delle forme tradizionali dell'esistenza ebraica, l'assimilazione e l'emancipazione, i pogrom e le migrazioni spingono in primo luogo gli ebrei ad una revisione unica del principio stesso di identità, che assumerà nel dopoguerra, un valore paradigmatico per l'intera cultura dell'Occidente[2].

L'appartenenza all'ebraismo si esprime attraverso modalità espressive, immagini e riferimenti legati alla propria condizione di ebreo e trasferite nell'opera letteraria secondo il grado di ebraicità vissuto da ogni singolo individuo. A tale proposito, significative sono le parole dello studioso André Chouraqui:

> Secondo me si può essere ebrei in un senso globale, rifacendosi al messaggio, al popolo e alla terra d'Israele; ma lo si può essere anche se si accetta uno solo di questi elementi: infatti ciascun ebreo può scegliere il grado di fedeltà che intende conservare nei confronti del messaggio, del popolo e della terra d'Israele: naturalmente così facendo le sfumature diventano infinite. Oggi forse vi sono tanti modi di essere ebrei quanto sono gli ebrei stessi[3].

La presenza dell'elemento ebraico nelle opere di autori ebrei varia secondo il luogo e il tempo, secondo le particolari vicende storiche di ogni singolo paese:

---

[1] L. De Angelis, *"Qualcosa di più intimo". Alcune considerazioni sulla differenza ebraica in letteratura*, in M. Carlà, L. De Angelis (a cura di), *L'ebraismo nella letteratura italiana del Novecento*, Palumbo, Palermo 1995, p. 9.
[2] D. Meghnagi, *Il padre e la legge. Freud e l'ebraismo*, Marsilio, Venezia 1992, p. 13.
[3] A. Chouraqui, J. Daniélou, *Ebrei e cristiani*, trad. di A. R. Cattabiani, Borla, Torino 1967, p. 18.

> […] la scrittura dell'ebreo non può che essere in intima e diretta relazione alla condizione ebraica e quindi ai mutamenti storici; alle diverse condizioni socio-esistenziali corrispondono variazioni in ambito narrativo[4].

Perciò ogni scrittore crea una relazione peculiare e autentica con la sua condizione ebraica; a ogni identità ebraica corrisponde una determinata scrittura, che sia italiana o romena:

> Ogni scrittore insedia nella sua opera la complessa tastiera sentimentale della sua condizione umana, innegabilmente singolare nel caso ebraico; questo comporta che uno scrittore ebreo sia inevitabilmente condotto ad una letteratura della *differenza*[5].

La diversità degli scritti rimanda alla varietà delle identità in quanto, secondo Stefano Levi Della Torre, "un ebreo è un mosaico di elementi diversi: mosaico per il carattere composito di ogni identità e cultura"[6]. La stessa idea viene espressa in *Massa e potere* da Elias Canetti:

> Nessun popolo è più difficile da comprendere degli ebrei. Essi sono sparsi su tutta la terra abitata, la loro patria d'origine è per essi perduta. La loro capacità di adattamento è celebrata e diffamata, pure il loro grado di adattamento è eccezionalmente variabile. C'erano fra di loro spagnoli, indiani e cinesi. Essi portano con sé da terra in terra lingue e civiltà e le custodiscono come tenace possesso. Solo i folli possono favoleggiare della loro uguaglianza ovunque; chi li conosce deve piuttosto tendere all'opinione che fra di essi ci siano molti più tipi diversi che in ogni altra popolazione. L'ampiezza di variazione degli ebrei in essenza e parvenza è la più sorprendente che si possa immaginare. […] Essi sono sia gli uni, sia gli altri. Ma in verità si potrebbe dire che essi siano l'uno e l'altro più di tutti gli altri[7].

La condizione ebraica richiama il senso della differenza, nella varietà dei modi di essere ebreo. Infatti, lo scrittore ebreo è colui che esprime la variabilità della condizione ebraica, "la interpreta e […] la rappresenta"[8]. Egli è ebreo con tutto ciò che il suo essere ebreo implica:

> Il fondamento che legittima una *differenza ebraica* in letteratura consiste nell'idea che indubbiamente esiste una condizione ebraica (oppure: la

[4] L. De Angelis, *"Qualcosa di più intimo". Alcune considerazioni sulla differenza ebraica in letteratura*, cit., pp. 68-9.
[5] L. De Angelis, *La reticenza di Aron. Letteratura e antisemitismo in Italo Svevo*, in M. Carlà, L. De Angelis (a cura di), *L'ebraismo nella letteratura italiana del Novecento*, cit., p. 55. Il corsivo è una scelta dell'autore.
[6] S. Levi Della Torre, *Mosaico: attualità e inattualità degli ebrei*, Rosenberg &Sellier, Torino 1994, p. 8.
[7] E. Canetti, *Massa e potere*, in *Opere* (*1932-1973*), Bompiani, Milano 1990, p. 1189.
[8] L. De Angelis, "*Qualcosa di più intimo". Alcune considerazioni sulla differenza ebraica in letteratura*, cit., p. 19.

> condizione ebraica richiama subito il problema della differenza) singolarmente e diversamente vissuta, modi certamente diversi e multiformi di essere ebreo nella storia, che nell'ambito dell'Ebraismo convivono, si esprimono e si manifestano con modalità simili e diverse, sviluppandosi necessariamente con forme espressive peculiari ed esclusive, relativamente ai tratti e ai connotati spirituali di ogni singolo quadro esistenziale e a come in esso la condizione ebraica viene personalmente vissuta[9].

Da queste riflessioni è evidente che la letteratura ebraica moderna sia molto variata e difficile da definire, come appunto l'identità ebraica. Ciò nonostante, grazie ad essa, è possibile scoprire il mondo ebraico della diaspora, che presuppone differenze e molteplicità.

La presente ricerca analizza lo stretto rapporto di coesistenza tra essere ebreo, condizione ebraica e pratica letteraria. L'analisi presuppone la riflessione sulla natura e sulle conseguenze di questo legame nell'opera di ogni singolo scrittore, allo scopo di sottolineare, per via comparativa, ciò che li accomuna e di individuare le tematiche della letteratura ebraica, italiana e romena. Per realizzare quest'obiettivo, è necessario entrare nel mondo privato dello scrittore, analizzarne il percorso biografico e l'ambiente familiare, i manoscritti, i documenti-testimonianza, al fine di tracciare la sua condizione di ebreo in rapporto al periodo in cui vive. Nel corso della ricerca, lo scrittore - italiano e romeno - diventa oggetto di un'attenta analisi storica e di una approfondita documentazione biografica: operazione che ho ritenuto preliminare prima di affrontare l'analisi critica del testo letterario.

Il presente lavoro di ricerca analizza quindi la condizione dello scrittore ebreo dalla sua emancipazione - in Italia tra il 1848 e il 1870 e, più tardi, dopo la Grande Guerra, in Romania - fino al secondo dopoguerra in due contesti dove l'esperienza ebraica è stata diversa per molti aspetti. Ciò nonostante, i temi individuati nelle due letterature offrono una visione comparativa e trasversale, assicurano il legame tra opere, periodi e paesi diversi e delineano due mondi che a volte si sovrappongono illuminando i reciproci punti di contatto, ma anche, inevitabilmente, le reciproche contraddizioni. La condizione ebraica è, nelle scansioni storiche e geografiche individuate, oggetto di una indagine e di una riflessione storica e, al contempo, letteraria.

La tesi si articola in due sezioni. Nella prima parte, *La condizione ebraica dello scrittore dopo l'emancipazione in Italia e in Romania*, si illustra come l'integrazione degli ebrei nella società della maggioranza, anche se si è manifestata in tempi differenti e in

[9] *Ivi*, p. 14.

modo disuguale, ha avuto per lo più gli stessi effetti sia in Italia che in Romania. Ciò viene confermato dalle tematiche approfondite nei tre capitoli di questa prima parte, che accomunano gli scrittori presi in considerazione: Italo Svevo, Primo Levi, Mihail Sebastian e Nicu Steinhardt. Nella loro opera, i temi letterari che rispecchiano la loro condizione dopo l'emancipazione - la doppia identità, la conversione, l'antisemitismo - si manifestano, secondo le vicende storiche, in tempi differenti.

Con l'emancipazione, la condizione ebraica cambia notevolmente: gli scrittori tendono ad allontanarsi dalla tradizione e dalla religione ebraiche e a rinunciare in apparenza alla loro identità per essere semplicemente letterati che scrivono per il mondo intero e non solo per il pubblico ristretto del ghetto, come in precedenza. Il bisogno di anonimato mediante la proiezione di sé sul piano universale si traduce, in ambito letterario, nella scelta del silenzio sulla propria condizione di ebrei. Questo spiega anche il ricorso a pseudonimi. Il gusto del segreto sulla propria condizione ebraica è una caratteristica importante, ad esempio, dell'opera, ed anche dell'esistenza, di Italo Svevo: nella vita e nell'opera di Ettore Schmitz *alias* Italo Svevo l'ebraicità si percepisce, dietro le apparenze, con una inaspettata vitalità. Testimonianza di ciò sono le lettere dello scrittore alla moglie e agli amici, i romanzi, i racconti, le favole in cui emergono alcune caratteristiche e tematiche tipicamente ebraiche. Lo scrittore triestino era un ebreo emancipato e integrato nella società a tal punto da trascurare, a prima vista, la sua origine ebraica. Infatti, il suo ebraismo "nascosto" è stato argomento di polemica tra vari critici dell'opera sveviana. La personalità di Svevo è più in ombra rispetto agli altri autori presi in esame, ma la sua reticenza sulla propria condizione ebraica è certamente un connotato distintivo dell'ebreo occidentale del periodo post-emancipazione, una caratteristica che, negli scrittori romeni, e in particolare in Mihail Sebastian, si manifesta soprattutto di fronte alle manifestazioni antisemitiche come strumento di protezione della propria individualità. Ciò che accomuna questi scrittori è un fenomeno che si è manifestato dopo l'emancipazione - in Italia molto prima rispetto alla Romania: nel caso di Italo Svevo e di Primo Levi, come in quello di Mihail Sebastian, l'integrazione ha portato alla formazione di una doppia o multipla identità - tematica presente nel capitolo iniziale della prima parte. Svevo era italiano per lingua e fede politica, austriaco per cittadinanza, ebreo per religione, mitteleuropeo per cultura e formazione, commerciante di professione e scrittore per passione. Invece Primo Levi era ebreo, piemontese e italiano, chimico di professione. E non è stato solo un testimone della Shoah, ma anche scrittore, autore realistico e fantastico. Il suo ibridismo viene a manifestarsi soprattutto dopo il periodo vissuto ad

Auschwitz, momento in cui inizia a raccontare, a testimoniare e a scrivere le sue esperienze, per poi meditare sul significato della Shoah nei giorni nostri. Come per altri ebrei italiani, la dimensione antisemita ha portato lo scrittore alla coscienza della propria ebraicità. Per altro verso, Iosef Hecter *alias* Mihail Sebastian era ebreo, romeno e uomo del Danubio, europeo per formazione, avvocato e scrittore, testimone della Shoah: nel romanzo autobiografico *De două mii de ani* egli ha affermato e vissuto la propria identità multipla, ma questo modello identitario che si è manifestato per la prima volta nel periodo interbellico, ha provocato dubbi e ha subito negazioni nella cultura romena. Se in una società moderna, basata sui principi liberali, le identità non si escludono ma si completano a vicenda, come è il caso dell'Italia risorgimentale, nella Romania degli anni Venti e Trenta, dominata dalla xenofobia, dall'antisemitismo e dalle correnti politiche dell'estrema destra, la creazione di questo tipo identitario è respinta in quanto l'identità nazionale romena si concentrava sull'aspetto etnico invece che su quello civile.

Con l'assimilazione nel tessuto sociale della maggioranza, gli ebrei optano non solo per una sorta d'indifferenza religiosa o per l'affermazione del loro ibridismo, ma scelgono, nelle manifestazioni più "estreme" di integrazione, la conversione - argomento trattato nel secondo capitolo della prima parte. Se Ettore Schmitz si è fatto battezzare cattolico per pura formalità, Nicu Steinhardt ha abbracciato la fede ortodossa cristiana, scegliendo in seguito la vita monacale. Se la conversione dello scrittore triestino ha creato perplessità da parte della critica letteraria, il battesimo dell'autore romeno, proprio per le ragioni che hanno determinato questo atto, ha suscitato una forte polemica nel *milieu* della cultura romena. Il suo "caso" si è dimostrato difficile e le fonti orali utilizzate nel corso della ricerca sono state un prezioso strumento di comprensione. Le interviste da me realizzate ad alcuni prestigiosi critici, infatti, hanno contribuito a chiarire gli atteggiamenti controversi dello scrittore, tra cui, paradossalmente, la sua ammirazione per i legionari, gli esponenti dell'ortodossia e dell'estrema destra romena.

L'emancipazione è stata accompagnata, in Italia come in Romania, da nuove forme di antisemitismo, che hanno coinciso con l'affermazione degli ideali nazionali - problematica dedicata al terzo capitolo della prima parte. La presenza dell'antisemitismo nella società triestina può essere, per esempio, una delle spiegazioni del riserbo di Italo Svevo sulla propria condizione ebraica e sulla presenza dei temi ebraici nella sua opera narrativa. In ambito romeno, durante il periodo interbellico segnato da manifestazioni di un forte nazionalismo e di un esuberante antisemitismo, Mihail Sebastian, violentemente attaccato per aver scritto un libro "irritante" sulla sofferta condizione dell'intellettuale

ebreo nel contesto antiebraico romeno fra le due guerre mondiali, ritornerà sui temi ebraici solo in modo allusivo. Così si è cercato di spiegare la polemica creata intorno al romanzo *De două mii de ani*: la più dura controversia del periodo interbellico che rivela la presenza di un'*élite* intellettuale in preda all'antisemitismo e al nazionalismo estremista. Si precisa che diversamente dall'Italia risorgimentale dove l'antisemitismo era quasi assente, in Romania esisteva una tradizione antisemita sin dalla metà dell'Ottocento.

La presenza dell'antisemitismo nella società di accoglienza è la prova che, ancor prima delle leggi razziali e delle deportazioni, l'assimilazione sia stata un'utopia. Nonostante l'integrazione, l'antisemitismo continuava ad esistere e a manifestarsi nella società della maggioranza fino a concludersi nel genocidio nazista. Così la "emancipazione" ebraica può essere vista come un momento di passaggio dall'età dei ghetti alla Shoah, come un ponte che, pur credendosi essere solido, ha portato a *La distruzione degli Ebrei d'Europa*.

Nella seconda parte della ricerca, *La condizione ebraica dello scrittore negli anni della guerra e della Shoah in Italia e in Romania*, si mostra come, dopo il processo di emancipazione e di integrazione, per gli ebrei si apre, con il fascismo e il nazismo, un nuovo "capitolo" di esclusione dalla società che determina il loro reingresso non nel tradizionale ghetto imposto, ma in quello concentrazionario. Il tragico evento della Shoah ha cambiato totalmente la condizione ebraica e il modo di esprimersi degli scrittori ebrei. La persecuzione ebraica ha reso possibile il recupero dell'ebraismo rimosso con la riscoperta e l'affermazione del loro essere ebreo. L'immenso trauma subito determina gli scrittori ebrei a scrivere, come mai è avvenuto in precedenza, opere con una forte impronta autobiografica che aiutassero, per quanto possibile, a liberarsi dall'ossessione dell'esperienza vissuta e che permettessero di testimoniare gli eventi in cui sono stati coinvolti, affinché si sapesse di cosa fosse stato capace di compiere l'uomo in una società civile e moderna e si capisse che una simile tragedia non sarebbe mai più dovuta accadere in alcun luogo o tempo, perché la vera pace dipende dalla profondità con cui sono stati esplorati gli abissi di ieri. Queste sono le premesse per creare una società migliore e per educare meglio le nuove generazioni.

Da queste riflessioni, è evidente che gli scrittori vedano nella loro testimonianza una missione utile alla collettività, perché convinti che si debba ricordare e capire gli eventi tragici della Shoah per evitare, in futuro, la ripetizione dell'orrore:

> Quando l'ebreo […] ha narrato le sofferenze che lui o lei che fosse avevano sopportato, non lo ha fatto semplicemente *come ebreo*, ma come qualcuno che stesse dando testimonianza a nome di tutte le vittime dell'oppressione, di qualsiasi paese e confessione religiosa essi fossero[10].

Qui vengono analizzati tre tipi diversi di testimonianza - romanzo, memoriale, diario - che appartengono agli scrittori presi in esame: Giorgio Bassani, Primo Levi e Mihail Sebastian. Ognuno di loro ha un proprio modo di dare testimonianza dell'esperienza vissuta. Bassani abbina realtà e finzione per raccontare la condizione di esclusione dell'ebreo dalla società italiana in seguito alla promulgazione delle leggi razziali. Invece, Primo Levi usa un linguaggio chiaro e preciso, trasparente e obiettivo per testimoniare la situazione-limite vissuta nel Lager, per cercare di far comprendere al lettore quest'unico evento della storia, la Shoah. Per canto suo, Mihail Sebastian testimonia in tono neutro, senza essere ambiguo o retorico, gli eventi del decennio 1935-1944, con particolare riferimento alla Romania.

Inoltre, gli scrittori offrono testimonianze diverse, secondo la propria esperienza vissuta. Così, diversamente da Primo Levi o da Mihail Sebastian, Giorgio Bassani non presenta mai la Shoah, ma consacra tante pagine dei suoi racconti e dei suoi romanzi agli anni '37 e '38, al periodo di discriminazioni precedenti alla guerra, e indaga minuziosamente il disadattamento posteriore del superstite. Lo scrittore ferrarese non si sofferma quasi mai sugli eventi bellici stessi. È questa una differenza importante fra lui e Primo Levi, differenza di esperienza poiché lo scrittore piemontese è stato deportato e, invece, Bassani no. Nella sua opera memorialistica Primo Levi racconta la propria esperienza vissuta ad Auschwitz per poi trarne riflessioni utili per il lettore d'oggi. Invece, Mihail Sebastian, nel suo *Jurnal 1935-1944*, testimonia l'adesione degli intellettuali, anche quelli di spicco, al movimento legionario, l'emanazione delle leggi razziali in Romania, i pogrom di Bucarest e di Iași, la deportazione in Transnistria[11] degli ebrei della Bessarabia[12] e della Bucovina[13]. Il *Jurnal 1935-1944* di Sebastian che non è stato tradotto

[10] H. S. Hughes, *Prigionieri della speranza*, trad. di V. Lalli, il Mulino, Bologna 1983, p. 78.
[11] La Transnistria viene annessa alla Romania durante la Seconda Guerra Mondiale. Prima del conflitto la regione, situata tra i fiumi Nistro e Bug, faceva parte dell'Ucraina sovietica. Cfr. A. Cavaglion (a cura di), *Dizionario dell'Olocausto*, la Biblioteca di Repubblica-L'Espresso, Roma 2012, pp. 763-8.
[12] La Bessarabia apparteneva alla Romania dal 1920 al 1940, quando è stata ceduta all'Unione Sovietica, ma viene ripresa dai romeni quando questo territorio viene invaso dai tedeschi nel giugno del 1941. Nel 1944 la Bessarabia diventa nuovamente parte dell'Unione Sovietica. Cfr. *Ivi*, pp. 84-5.
[13] La Bucovina apparteneva all'Austro-Ungheria prima del 1918, alla Romania nel periodo interbellico e dal 1939 al 1941 all'Unione Sovietica. Il territorio passa sotto il controllo della Romania tra il 1941 e il 1944. Dopo la Seconda Guerra Mondiale viene diviso tra la Romania e l'Unione sovietica. Cfr. *Ivi*, pp. 103-4.

nella lingua italiana, è uno dei documenti storici, umani e letterari più importanti del clima del periodo interbellico romeno e delle condizioni che hanno portato alla Shoah.

E, infine, tra gli scrittori è diversa anche la concezione di ciò che vuol dire testimoniare, diverso modo di interpretare la responsabilità storica dell'artista, diversa visione di quella realtà su cui deve essere portata testimonianza.

Nonostante queste differenze, le testimonianze che appartengono alle vittime, accanto al loro valore di documento storico, esprimono soprattutto lo stato d'animo degli ebrei. I documenti ufficiali, infatti, non hanno mai reso nota l'esperienza vissuta dagli oppressi: senza i testimoni-vittime non avremmo avuto accesso alla dimensione morale e all'immensa sofferenza subita dagli ebrei, a una più profonda comprensione della natura e dell'evoluzione della condizione ebraica durante la Seconda Guerra Mondiale.

Per concludere, l'analisi dell'opera narrativa degli scrittori ebrei, italiani e romeni, e le tematiche individuate, oggetto di questa ricerca, sottolineano pur tenendo conto delle diverse sfumature, una comune condizione dell'essere ebreo in due contesti diversi: condizione indispensabile per la comprensione dei cambiamenti esistenziali, culturali e sociali che rispecchiano il destino storico della diaspora dall'emancipazione fino al secondo dopoguerra. Queste trasformazioni e, successivamente, quelle tragiche della Shoah hanno determinato gli atteggiamenti letterari dell'ebraismo italiano e di quello romeno.

PRIMA PARTE

La condizione ebraica dello scrittore dopo l'emancipazione in Italia e in Romania

L'integrazione degli ebrei nella società d'accoglienza è stata accompagnata dal processo di emancipazione[1], iniziato in Francia, verso la fine del Settecento, sotto il segno delle idee di uguaglianza e di tolleranza dei Lumi, e in seguito con l'affermazione del capitalismo, eventi che hanno liberato la forza di lavoro e hanno generato l'economia di mercato[2]:

> Alla vigilia della Rivoluzione francese, l'emancipazione si prepara in tutti i paesi dell'Europa occidentale, sulla scia delle idee umanistiche dell'epoca […] spetta alla Francia rivoluzionaria offrire al mondo lo spettacolo d'una completa emancipazione, conforme alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo, e l'esempio viene eseguito dalla maggior parte degli altri paesi, all'epoca in cui si trovano in balia di Napoleone. Perciò l'ideologia rivoluzionaria francese si vede attribuire tutto il merito dell'emancipazione degli Ebrei[3].

L'uscita dal ghetto[4] e l'accesso alla modernità si sono manifestati dall'Ovest all'Est dell'Europa, dalla Francia all'Impero asburgico e alla Russia zarista, dove abitava la più numerosa popolazione ebraica[5]. In Italia l'emancipazione, iniziata nel 1781 a Trieste, si è compiuta nel 1870 a Roma, mentre in Romania si è realizzata dopo la Prima Guerra Mondiale, con la Costituzione del 1923. Ciò mostra come l'integrazione[6] è avvenuta in modo diseguale, in funzione alle varietà delle situazioni, alle diversità interne del mondo

[1] Il termine "emancipazione" appare per la prima volta nella seconda metà dell'Ottocento e allude agli ebrei tedeschi, ma esso si riferiva innanzitutto agli irlandesi cattolici con la loro emancipazione avvenuta nel 1829. Cfr. A. Foa, *Il mito dell'assimilazione. La storiografia sull'emancipazione degli ebrei italiani: prospettive e condizionamenti*, in *Ebrei e nazione. Comportamenti e rappresentazioni nell'età dell'emancipazione*, Clueb, Bologna 2007, p. 18.

[2] Sull'emancipazione in Francia si veda A. Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 268.

[3] L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo. Da Voltaire a Wagner*, vol. III, trad. di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 253.

[4] G*hetto* dall'ebraico, significa *divorzio* e indica il quartiere nel quale gli ebrei sono stati costretti a vivere, nel corso dei secoli, in isolamento forzato dal resto del mondo. Il termine proviene dal nome dell'isoletta veneziana dove, nel Cinquecento, vennero relegati gli ebrei. Cfr. N. Zingarelli, *Lo Zingarelli. Vocabolario di lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 2005, p. 781.

[5] Sull'emancipazione in Europa si veda R. Rürup, *Verso la modernità: l'esperienza ebraica in Europa dagli inizi dell'emancipazione* in M. Toscano (a cura di), *Integrazione e identità*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 32-48.

[6] L'integrazione è "fenomeno di acquisizione della cittadinanza, della cultura, delle forme di civiltà da parte di ebrei che non rinunciavano a una qualche forma di identità ebraica". Cfr. M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia. Dal 1848 alla guerra dei sei giorni*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 70.

ebraico e alle differenti condizioni che la società d'accoglienza poneva agli ebrei. Anche se disuguale come ritmo di sviluppo e di cambiamento, questo processo ha permesso ovunque l'istituzione di una visione laica moderna, l'adozione dei costumi e dello stile di vita della maggioranza, la moltiplicazione dei matrimoni misti, la soppressione dei divieti che ostacolavano la partecipazione degli ebrei alla vita politica, economica e culturale dei paesi in cui vivevano. Per altro verso, esso ha determinato anche l'allontanamento progressivo dalla vita comunitaria tradizionale, dalle lingue popolari parlate - il giudeo-spagnolo o *il ladino*[7] e *lo yiddish*[8] - dalla sinagoga e dalla religione, che hanno rappresentato nel tempo il fondamento dell'identità ebraica[9]. Essere ebreo diventa fondamentalmente una questione privata e un atto di scelta e di volontà che rappresenterà il modello etico e comportamentale della modernità ebraica e che segna la nascita dell'ebreo occidentale. L'assimilazione[10] non deve però essere concepita come "assorbimento", come rinuncia totale ai costumi e alle tradizioni, a una psicologia che si è elaborata nel tempo. Essa può essere intesa come un prodotto ibrido, che coniuga le nuove forme di appartenenza alla condizione ebraica con una radice ebraica più o meno consistente: il cosmopolitismo, il sionismo, l'estraniamento, il tradizionalismo. L'integrazione ha portato anche alla formazione di una doppia identità, complessa, mista e meticcia che, da come si illustra nel primo capitolo di questa parte, di solito non è coerente, implica tensioni e antagonismi, ammette un gioco di alternative tra le sue componenti, attribuendo a una o all'altra, secondo il caso, il ruolo principale. In effetti, il problema dell'identità è sorto con l'illuminismo ebraico e, soprattutto, con l'avvio del processo di emancipazione e di integrazione:

---

[7] *Il ladino* (il giudeo-spagnolo) era la lingua gergale parlata dai discendenti degli ebrei espulsi dalla Spagna nel 1492. Per scrivere in questa lingua, si sono adottati nel Novecento, accanto ai caratteri ebraici, anche i caratteri latini. Cfr. N. Zingarelli, *Lo Zingarelli*, cit., p. 970.

[8] *Lo yiddish* (l'ebraico-tedesco) era la lingua parlata dagli ebrei dell'Europa orientale, prima del tragico evento della Shoah. È una lingua che utilizza l'alfabeto ebraico ed è composta dal tedesco medievale (90%), dall'ebraico e dalle lingue slave. Cfr. D. Meghnagi, *Tra Vienna e Gerusalemme. Itinerari psicoanalitici*, Libri Liberi, Firenze 2002, p. 9.

[9] Si veda in proposito A Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, cit., pp. 173-9.

[10] Il termine "assimilazione", che è stato già usato dal poeta tedesco Heinrich Heine (1797-1856) e dal filosofo e precursore del sionismo Moses Hess (1812-1875), entra nei discorsi politici negli anni Ottanta dell'Ottocento; è considerato il termine più ambiguo, con connotazioni negative, per designare l'emancipazione ebraica, perché esprime l'idea che l'integrazione degli ebrei nella società d'accoglienza abbia portato alla cancellazione, veloce o progressiva, della loro identità ebraica. Cfr. A Foa, *Il mito dell'assimilazione. La storiografia sull'emancipazione degli ebrei italiani: prospettive e condizionamenti,* cit., p. 18; Secondo Mario Toscano, l'assimilazione è "esplicito rifiuto dell'ebraismo e dell'identificazione in un gruppo". Cfr. M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia. Dal 1848 alla guerra dei sei giorni*, cit., p. 70.

> […] esistono molte identità ebraiche: modalità diverse, ma di pari importanza, di autopercezione individuale e collettiva, di essere ebreo nella storia moderna. Non interroghiamoci su che cosa sia l'ebraismo, ma sui tanti e contraddittori modi di vivere come ebreo, e questo ci permetterà di scoprire anche la ricchezza della storia ebraica in una dimensione ancora più profonda[11].

Questo quadro complesso, che è il risultato dell'emancipazione, mostra un continuo processo di trasformazione identitaria, "un rimodellamento della cultura minoritaria, in sostanza, non una scomparsa, che implica necessariamente anche un rimodellamento della cultura maggioritaria, quella che nell'ottica dell'assimilazione era descritta come inglobante"[12]. L'emancipazione degli ebrei è quindi "parte integrante e indispensabile del processo di modernizzazione europeo, del passaggio da una società di tipo corporativo-feudale ad una di tipo borghese-capitalistico"[13].

L'appartenenza alla condizione ebraica è pero diventata, in alcuni casi, problematica: quando il processo di assimilazione è spinto all'estremo, la sua logica può generare e ha generato integrazioni "senza residui" e numerose conversioni - argomento di studio del secondo capitolo della prima parte. Ciò ha portato alla ricomparsa improvvisa, nel Novecento, di alcuni casi di marranismo:

> L'incontro tra due realtà estranee e contigue, e per molti aspetti in contraddizione fra loro, sottopose a pressioni estreme le forze di alcuni individui, i quali scelsero il cambiamento radicale e il passaggio al campo non ebraico e si fecero battezzare[14].

Nella storia moderna degli ebrei sono esistiti anche casi in cui i confronti permanenti con i nuovi stereotipi antisemitici hanno provocato in alcuni intellettuali ebrei reazioni patologiche come l'odio di sé ebraico o ossessionanti complessi d'inferiorità.

Le caratteristiche proprie dell'integrazione, in una modernizzazione accelerata e globalizzata, hanno favorito, nonostante il loro carattere ambiguo e contraddittorio, una nuova relazione tra il pensiero ebraico e le diverse culture che ha offerto nuovi mezzi di espressione. Ciò ha permesso uno straordinario sviluppo della creatività in scienze, arti e cultura senza precedenti per grandezza, profondità e rilevanza nella storia della conoscenza.

---

[11] R. Rürup, *Verso la modernità: l'esperienza ebraica in Europa dagli inizi dell'emancipazione*, cit., p. 48.
[12] A Foa, *Il mito dell'assimilazione. La storiografia sull'emancipazione degli ebrei italiani: prospettive e condizionamenti*, cit., p. 21.
[13] R. Rürup, *Verso la modernità: l'esperienza ebraica in Europa dagli inizi dell'emancipazione*, cit., p. 34.
[14] *Ivi*, p. 47.

Le nuove forme di appartenenza alla condizione ebraica non sono state generate solo dalle trasformazioni avvenute all'interno delle comunità ebraiche. Nell'ultimo capitolo della prima parte della ricerca si mostra come nel processo d'integrazione nella società dei paesi d'accoglienza, gli ebrei hanno incontrato spesse volte ostacoli provocati dalle nuove forme di antisemitismo moderno e da alcuni stereotipi antigiudaici suggeriti dall'idea che la presenza ebraica costituisca un pericolo per la cultura nazionale. Sembra proprio che neanche negli anni successivi all'emancipazione si sia trovata una risoluzione della cosiddetta "questione ebraica". Le forme di manifestazione antisemitiche sono diventate sempre più oppressive per le più diverse categorie della popolazione ebraica, tanto nell'Occidente quanto nella parte orientale dell'Europa, un contesto ideologico e psicologico questo che ha influenzato la scrittura degli autori ebrei. Accanto all'immagine di un'Europa illuminata, razionalista e umanista, si crea così un'Europa di pregiudizi, di discriminazioni, della Shoah.

Capitolo primo

L'integrazione e la formazione della doppia identità

In Italia, con l'emancipazione che avviene tra il 1848 e il 1870[1], gli ebrei acquisiscono l'uguaglianza dei diritti civili e implicitamente la possibilità di esercitare i mestieri della maggioranza: "[…] la borghesia cittadina italiana accolse di buon grado il provvedimento liberale che si concretizzò nell'abbattimento dei cancelli del ghetto"[2]. Con l'assimilazione nella società d'accoglienza i particolari socio-culturali e religiosi vengono il più possibile livellati secondo il modello dominante. Gli ebrei finiscono per confondersi con il mondo circostante, dove la situazione è particolarmente favorevole all'integrazione:

> […] il suo conseguimento finale [dell'emancipazione] venne salutato da ebrei e non ebrei allo stesso modo, semplicemente come la cosa più naturale e civile da farsi. Forse nella storia di nessun'altra popolazione europea essa è giunta con così poca resistenza da parte della maggioranza e tanta gratitudine da parte dei suoi beneficiari[3].

Ciò viene spiegato da una tradizione di tolleranza della popolazione italiana nei confronti degli ebrei. Secondo Stuart Hughes[4]:

> In Italia la linea di demarcazione fra cristiani ed ebrei non era così netta come altrove. Le stesse mura del ghetto non furono mai così impenetrabili come era nelle intenzioni. Secolo dopo secolo il tacito processo di compenetrazione fra le due fedi andava avanti[5].

---

[1] Sull'emancipazione in Italia si veda A. Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, cit., pp. 270-1; A. Momigliano, *Gli Ebrei d'Italia*, in *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Einaudi, Torino 1987, pp. 129-42; D. V. Segre, *L'emancipazione degli ebrei in Italia*, in M. Toscano (a cura di), *Integrazione e identità*, cit., pp. 84-113.
[2] H. S. Hughes, *Prigionieri della speranza*, cit., p. 25.
[3] *Ivi*, p. 26.
[4] Henry Stuart Hughes (1916-1999), storico statunitense, docente alla Harvard University; si occupò della storia intellettuale europea del Novecento e della sua influenza sulla cultura degli Stati Uniti. Tra i suoi libri si ricordano: *Italia e Stati Uniti: un secolo di storia italiana vista da un americano*, La Nuova Italia, Firenze 1956; *Una politica per la pace*, La Nuova Italia, Firenze 1962; *Storia dell'Europa contemporanea*, Rizzoli, Milano 1968; *Coscienza e società: storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*, Einaudi, Torino 1972.
[5] H. S. Hughes, *Prigionieri della speranza*, cit., p. 21.

Così nel corso del Risorgimento, come osserva Arnaldo Momigliano, si è manifestato un parallelo processo di formazione della coscienza nazionale negli italiani e negli ebrei, tale da favorire il positivo inserimento della componente ebraica nel tessuto del paese: "[…] la storia degli Ebrei di qualsiasi città italiana in genere, è essenzialmente appunto la storia della formazione della loro coscienza nazionale italiana", che "è parallela alla formazione della coscienza nazionale nei Piemontesi o nei Napoletani o nei siciliani: è un momento dello stesso processo"[6]. Come i napoletani o i piemontesi che per diventare italiani non hanno rinunciato a certe caratteristiche regionali, così gli ebrei sono diventati italiani, senza perciò rinunciare ad alcune peculiarità ebraiche. Inoltre, gli ebrei italiani parlavano solo l'italiano e le varie parlate giudeo-italiane: questi ibridi linguistici erano anche la conferma dei contatti con la cultura dominante e di una simbiosi avvenuta tra minoranza e maggioranza. Quando i cancelli dei ghetti sono stati abbattuti si può dire che questo processo sia già compiuto: gli ebrei sentivano di appartenere alla nazione italiana. Questo fenomeno storico-culturale può spiegare l'assenza di un antisemitismo italiano[7].

In Romania, rispetto all'Italia, l'uguaglianza civile degli ebrei avviene molto tardi, dopo la Prima Guerra Mondiale. Con la restituzione dei territori della Bessarabia, della Bucovina e della Transilvania[8], il governo si vede costretto a riconoscere finalmente l'uguaglianza civile e politica degli ebrei. In questa nuova realtà, ci si aspettava che l'antisemitismo - una vera e propria politica di stato fino al 1919 - si attenuasse, invece divenne ancora più profondo a causa della concorrenza ebraica in tutte le sfere della società romena. L'antisemitismo rimane ancora una componente basilare del nazionalismo romeno: la teoria dello stato cristiano, espressa nell'articolo 7 della Costituzione del 1866, rappresenta l'idea di nazionalità e di latinità. La Romania è stata fin dalla sua creazione un paese esclusivamente cristiano e latino: gli ebrei, in quanto "razza" sovrapposta al popolo romeno, venivano considerati come una "nazione nella nazione", uno "stato nello stato"[9], un'entità straniera che minacciava l'omogeneità e l'esistenza stessa del popolo romeno. L'emancipazione non ha eliminato l'antisemitismo esistente nella società romena. "Il problema ebraico" che ha continuato a essere

[6] A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, cit., p. 237.
[7] Queste idee sostenute da Arnaldo Momigliano vengono espresse anche da Antonio Gramsci nel 1933, in *Quaderni del carcere*, vol. III, Einaudi, Torino 1975, pp. 1800-1.
[8] Con la formazione della Grande Romania, secondo il censimento del 29 dicembre 1930, la popolazione ebraica aumenta da 230.000 a 756.930 ebrei: 206.958 della Bessarabia, 192.833 della Transilvania e 93.101 della Bucovina. Cfr. C. Iancu, *Evreii din România. De la emancipare la marginalizare 1919-1938* (*Gli ebrei di Romania. Dall'emancipazione alla marginalizzazione 1919-1938*), Hasefer, Bucarest 2000, pp. 27-32.
[9] *Ivi*, p. 150.

considerato il nocciolo di tutte le difficoltà del paese, ha conosciuto tre periodi: il primo tra 1919-1923 che si conclude con l'approvazione dei diritti civili, il secondo tra 1923-1933, quando i movimenti antisemitici contestavano i diritti degli ebrei e il terzo tra il 1934-1938, con il ritorno alla legislazione antisemita e con il ritiro della cittadinanza a migliaia di ebrei. Se l'emancipazione nei paesi dell'Occidente e dell'Europa centrale ha portato un processo di riconciliazione tra ebrei e cristiani, l'uguaglianza civile degli ebrei in Romania si è realizzata solo a seguito di interventi esterni al paese e contro la volontà dei governi romeni. Così è avvenuto con il Congresso di Pace di Parigi (1856), con il Congresso di Berlino (1878), con i Trattati di pace di Saint-Germain (1919). Nel momento in cui il fragile equilibrio europeo, nato dopo la Prima Guerra Mondiale, è stato distrutto dalla Germania, i governi della Romania si sono sentiti liberi di annullare il diritto di cittadinanza degli ebrei[10].

Da queste riflessioni è evidente che, in Romania, dopo l'emancipazione, l'antisemitismo sia rimasto una dura realtà: situazione che, diversamente da quella italiana, ha portato al rifiuto, da parte dell'opinione pubblica, della doppia identità manifestata dallo scrittore ebreo.

[10] Cfr. *Ivi*, pp. 1-23, 81-110, 143-208; C. Iancu, *Emanciparea evreilor din România 1913-1919* (*L'emancipazione degli ebrei di Romania 1913-1919*), Hasefer, Bucarest 1998, pp. 313-355; J. Ancel, *Contribuții la istoria României. Problema evreiască 1933-1944* (*Contributi alla storia di Romania. Il problema ebraico 1933-1944*), vol. I, Hasefer, Bucarest 2001, pp. 18-20.

I.1 Italo Svevo, un'identità ebraica camuffata

I.1.1 La doppia identità dello scrittore

> Lo pseudonimo enigmatico […] nasce sempre da un'esigenza di traduzione: l'identità che esso offre deve tradurre un'identità più intima, occulta, che il vero nome non designa, oppure nasconde. Lo pseudonimo ha così la funzione di rivelarci un'origine più autentica, oppure un'origine supplementare […] è una maschera esplicita, apotropaica o accattivante. A quest'ultimo tipo appartiene il più noto degli pseudonimi di Ettore Schmitz, Italo Svevo[11].

Gli ebrei d'Italia erano una piccola comunità, circa 30.000 all'inizio dell'Ottocento, compresi quelli di Trieste, città che faceva parte dell'Impero austriaco, e quelli di Nizza, che diventa francese nel 1859[12].

A Trieste, dove la popolazione ebraica era più numerosa rispetto alle altre città italiane e meno consistente di quelle austriache, l'emancipazione era arrivata prima che in qualsiasi altra importante comunità ebraica di lingua italiana, grazie all'editto di tolleranza dell'imperatore Giuseppe II:

> Nel 1784 erano stati tolti i catenacci ai cancelli del ghetto di Trieste e nel diciannovesimo secolo gli ebrei già svolgevano un ruolo di primo piano nella vita amministrativa, commerciale ed intellettuale della città[13].
> Nella seconda metà dell'Ottocento, la comunità ebraica, formatasi in Trieste dopo l'editto giuseppino di tolleranza e seconda per numero in Italia solo a quella livornese, contava circa quattromila unità su ottomila abitanti ed era la

[11] M. Beer, *Alcune note su Ettore Schmitz e i suoi nomi: per una ricerca sulle fonti di Italo Svevo*, in *Contributi sveviani*, LINT, Trieste 1979, p.14.
[12] Prima della Seconda Guerra Mondiale c'erano circa 50.000 ebrei. Circa 10.000 vennero assassinati dai fascisti e dai nazisti. Altri 6.000 circa emigrarono, altri 4000 si convertirono. Cfr. A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, cit., p. 131.
[13] H. S. Hughes, *Prigionieri della speranza*, cit., p. 40.

> più numerosa delle minoranze che costituivano il variegato tessuto sociale cittadino[14].

Le profonde trasformazioni avvenute in seguito all'emancipazione civile determinano a Trieste la crescita demografica, sociale ed economica degli immigrati. Ai tempi dello scrittore Italo Svevo, Trieste, la terza città dell'Impero austro-ungarico per popolazione, dopo Vienna e Praga, era il maggior porto dell'Impero e uno dei più grandi del Mediterraneo:

> Prima del 1914, Trieste, in quanto unico grande porto marittimo dello impero austro-ungarico, aveva costituito un fenomeno sociale unico. Trilingue, la città era cosmopolita per tradizione e per necessità; il tedesco era la lingua dell'apparato burocratico, l'italiano quella del mondo degli affari e della maggioranza cittadina, lo sloveno l'idioma dei contadini dell'entroterra. L'atmosfera e l'aria che vi si respirava erano impregnate di una ardente passione per il commercio. […] [ciò] non escludeva il rispetto per le arti e la letteratura[15].

Sloveni, tedeschi ed ebrei, le comunità più numerose, contribuiscono allo sviluppo economico e culturale della città:

> [...] città italiana in territorio austriaco, la sua anima si adattò a sentire senza insofferenza le tre lingue [italiano, sloveno, tedesco] ed a fondere, senza scosse, in una le tre culture e tradizioni che esse rappresentavano. In questo senso Trieste fu - e nel cuore dei nostalgici è rimasta - quasi il simbolo di quello che […] si chiama *Mitteleuropea* [...] L'anima cosmopolita della città faceva di lei la sorella gemella di Vienna[16].
> Trieste è stata un crocicchio di molte civiltà, […] la porta attraverso la quale molte correnti di pensiero europeo - o magari mitteleuropeo - sono entrate in Italia[17].

Nella multiforme realtà triestina, l'elemento ebraico merita un posto particolare, che rappresenta nella cultura della città forse il fattore che più di ogni altro contribuisce a imprimere un fascino particolare all'immagine di Trieste, che è illustrato anche dall'irredentismo degli ebrei:

> Il carattere italiano di Trieste in gran parte era ed è dovuto agli Ebrei che, spesso di origini tedesche e orientali, scelsero tuttavia l'Italia, l'Italia al di là del confine, che sembrava offrire agli Ebrei quell'uguaglianza che non si aveva nell'Impero austriaco[18].

---

[14] E. Ghidetti, *Italo Svevo. La coscienza di un borghese triestino*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, p. 34.
[15] H. S. Hughes, *Prigionieri della speranza*, cit., p. 38.
[16] C. Fonda, *Svevo e Freud*, Longo Editore, Ravenna 1978, pp. 15, 17.
[17] G. Voghera, *Gli anni della psicanalisi*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1980, p. 3.
[18] A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, cit., p. 138.

In una società giovane e nuova, senza gerarchie e barriere, ebrei provenienti da diverse aree geografiche e da differenti esperienze culturali trovano il terreno ideale per la propria promozione sociale e culturale, e contribuiscono in maniera significativa per lo sviluppo del commercio e della finanza triestina: "Trieste era allora un terreno singolarmente adatto a tutte le coltivazioni spirituali. Posta al crocevia di più popoli, l'ambiente letterario triestino era permeato dalle culture più varie"[19]. In assenza di una solida borghesia cittadina, gli immigrati ebrei svolgono un ruolo essenziale nella formazione di un moderno ceto triestino e contribuiscono ad accentuarne l'impronta cosmopolita:

> […] dovunque ci sono ebrei soffia lo spirito della capitale; la loro indesiderabile e indispensabile presenza, che li ha sempre fatti accusare di cosmopolitismo, risveglia e mette in contatto le nazioni addormentate; essi sono la fluidità […] il principio della circolazione attivata fra i paesi più lontani[20].

L'elemento ebraico diventa fondamentale non solo nella cultura triestina, ma anche in quella austriaca, della quale ha in certo modo espresso i più autentici valori:

> Non è un caso che, da Roth a Kafka, i più grandi scrittori austriaci provengano da una matrice culturale ebraica e che in tanti autori si riscontri una vera e propria identificazione fra austriacità ed ebraismo[21].

Gli scrittori ebrei, una parte importante nella letteratura dei paesi che formano l'Impero austro-ungarico, si assimilavano all'ambiente d'accoglienza, pressoché indifferenti alla tradizione e alla cultura specifica dell'ebraismo:

> […] gli scrittori ebrei hanno dato al mitteleuropeismo l'apporto di una loro particolare psicologia, andatosi formando attraverso le condizioni di vita, le vicissitudini e le tragedie del loro popolo […][22].

Nella loro opera non emergono riferimenti espliciti ai temi del sionismo o del giudaismo orientale e dei ghetti, che sono quelli che hanno invece ispirato tanta letteratura yiddish, quella in ebraico e gran parte delle opere scritte in diverse lingue da ebrei di origine orientale; la loro scrittura è tipica degli ebrei occidentali integrati nella società d'accoglienza:

---

[19] I. Svevo, *Profilo autobiografico*, in *Racconti. Saggi. Pagine sparse* (1968), a cura di B. Maier, dall'Oglio, Milano 1968, p. 801.
[20] V. Jankélévitch, *La coscienza ebraica*, trad. di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze 1986, p. 31.
[21] C. Magris, *Svevo e la cultura tedesca a Trieste*, in G. Petronio (a cura di), *Il caso Svevo*, Palumbo, Palermo 1976, p. 55.
[22] G. Voghera, *Gli anni della psicanalisi*, cit., pp. 111-2.

> È il momento, con l'emancipazione ebraica, in cui la letteratura ebraica si allontana dalle forme e dai modelli religiosi che l'avevano contrassegnata fino ad allora e viene letta come letteratura anche dall'esterno. Questo è da ritenersi l'atto di nascita della modernità letteraria dell'ebreo[23].

Con l'assimilazione, la condizione ebraica dei letterati assume differenti e numerose fisionomie mantenendo tuttavia in vita i valori ebraici: lo scrittore s'immerge nell'anonimato con la soppressione apparente di qualsiasi aspetto visibilmente caratteristico dell'essere ebreo. Tale situazione determina nell'ebreo atteggiamenti ambivalenti: vuole cancellarsi come ebreo per integrarsi nella società della maggioranza, ma il rimorso dell'allontanamento dalla comunità di appartenenza lo determina a riaffermare la propria fedeltà alla specificità ebraica: "La duplice identità dell'ebreo moderno […] viene riassunta dalla condizione del marrano che diventa, non a caso, il modello rappresentativo di molti paradossi della modernità ebraica"[24]. Inoltre, si manifesta il desiderio di diventare uno scrittore che si rivolge al mondo intero e non più come in precedenza a una cerchia ristretta di persone. Per questa ragione gli scrittori adoperano nella loro scrittura discrezione e riservatezza sulla loro condizione ebraica. Del resto, secondo Albert Memmi[25], "En se camouflant, le Juif espère passer inaperçu, c'est-à-dire devenir un citoyen comme les autres"[26]. E ancora: "pour un écrivain juif, le courage véritable, la réussite réelle, serait assurément d'arriver à parler, en tant que Juif, à tous les hommes"[27]. La volontà di essere uno scrittore con impronta universalistica implica, secondo Luca De Angelis, "un rifiuto di sé come scrittore ebreo ed una certa riluttanza a manifestare apertamente come ebraica la propria opera, soprattutto durante l'emancipazione ed il processo di assimilazione"[28]. In questo senso, rivelatrici sono le parole dello stesso Memmi:

> S'il tenait tout de même à s'esprimer, s'il tenait absoluement à devenir un écrivain, il lui fallait supprimer, mutiler ou camoufler une judéité trop embarrassante pour tout le monde. N'est-ce pas ce qu'avait instinctivement

[23] L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*, Giuntina, Firenze 2006, p. 15.
[24] *Ivi*, p. 65.
[25] Albert Memmi (1920-), scrittore francese e saggista di origini ebraico-tunisine, è autore di diversi studi sociologici sull'oppressione sociale. Tra i suoi libri si ricordano: *La libération du Juif*, Gallimard, Paris 1966; *Juifs et Arabes*, Gallimard, Paris 1974; *Ritratto di un ebreo*, trad. di S. Marzorati, IPL, Milano 1967; *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Liguori, Napoli 1979; *Il razzismo: paura dell'altro e diritti della differenza*, Costa & Nolan, Genova 1999; *Il faraone*, Textus, Aquila 2000; *Il bevitore e l'innamorato: il prezzo della dipendenza*, EL, Roma 2006.
[26] A. Memmi, *La libération du Juif*, Gallimard, Paris 1966, p. 29.
[27] *Ivi*, p. 151.
[28] L. De Angelis, *La reticenza di Aron. Letteratura e antisemitismo in Italo Svevo*, cit., p. 56.

> compris Kafka, si accablé d'être juif, qu'il ne traite que de cela, en ne l'avouant jamais?[29]

Questo può essere uno dei motivi che portano gli scrittori ebrei a scegliere pseudonimi. Secondo Marina Beer:

> Sono molte le ragioni per le quali lo scrittore moderno può scegliere di essere pseudonimo, cioè mascherato nel nome: ma in generale si sceglie uno pseudonimo per essere nascosti e per poter parlare meglio[30].

Questa fisionomia dell'ebreo occidentale si può individuare nello scrittore Ettore Schmitz (1861-1928) che firma i suoi testi con lo pseudonimo Italo Svevo, sottolineando così la sua doppia formazione italiana e tedesca. Lo scrittore, in effetti, sembra aver trascurato il suo nome ebraico con la scelta di uno pseudonimo neutro che non implica in apparenza un riferimento alle sue origini: "Darsi uno pseudonimo è certamente incorrere in un nuovo battesimo, rinascere in un nuovo ordine, risacralizzare un'origine o rendere legale un nuovo status"[31]. Giacomo Debenedetti vede nella scelta dello pseudonimo di Italo Svevo la volontà dello scrittore di annullare la sua identità ebraica:

> [...] volle darsi un pseudonimo e scelse proprio quello che congiungeva l'italianità del suo sentire col germanismo della sua educazione - trascurando del tutto un terzo elemento ch'era in lui: l'elemento ebraico, rimasto oscuro e quasi ignoto nel nome Schmitz del quale, come scrittore, non fece mai uso[32].

I motivi dell'uso di questo *nom de plume* da parte dello scrittore si ritrovano nel saggio *Profilo autobiografico*:

> […] sembra voler affratellare la razza italiana a quella germanica. […] Al suo pseudonimo 'Italo Svevo' fu indotto non dal suo lontano antenato tedesco, ma dal suo prolungato soggiorno in Germania nell'adolescenza[33].

Il riferimento è agli anni trascorsi tra il 1874 e il 1878 nel collegio di Segnitz in Baviera, dove era stato mandato dal padre per intraprendere l'attività commerciale e dove aveva conosciuto gran parte della letteratura tedesca. Il suo pseudonimo non è legato a motivi territoriali, poiché Segnitz è in Baviera e non in Svevia per cui avrebbe dovuto chiamarsi "Bavaro". Esso indica piuttosto l'ammirazione per Friedrich Schiller - come ricorda il

[29] A. Memmi, *La libération du Juif*, cit., p. 153.
[30] M. Beer, *Alcune note su Ettore Schmitz e i suoi nomi: per una ricerca sulle fonti di Italo Svevo*, cit., p. 12.
[31] *Ivi*, pp. 12-3.
[32] G. Debenedetti, *Svevo e Schmitz*, in F. Contorbia (a cura di), *Saggi 1922-1966*, Mondadori, Milano 1982, p. 231.
[33] I. Svevo, *Racconti. Saggi. Pagine sparse*, cit., p. 799.

fratello Elio nel suo *Diario* - quale "il più gran genio del mondo"[34] che era, appunto, svevo. A questo proposito, Henry Stuart Hughes affermava che Svevo

> per quanto aspirasse ad essere uno scrittore italiano non si conformò a nessun modello ebraico italiano riconoscibile. La sua educazione e la sua istruzione erano state troppo tedesche per farlo. Egli stesso suggellò questa doppia identità con la scelta di uno pseudonimo significativo, 'Italo Svevo'. Non vi aggiunge la terza identità che si celava sotto entrambe[35].

Benjamin Crémieux[36] vede nella scelta dello pseudonimo di Italo Svevo, data la sua origine triestina, "una professione di fede"[37], idea condivisa dalla stessa figlia di Svevo, Letizia:

> Egli volle invece esplicitare in 'Svevo' la sua cultura 'sveva' - cioè tedesca; e in 'Italo' la sua fede italiana, il suo fervido, appassionato amore per la letteratura, la cultura e la civiltà dell'Italia, sua autentica patria ideale. Cultura tedesca e italianità psicologico-morale, ideologica e letteraria, questo volle significare lo pseudonimo definitivo da lui adottato[38].

Anche Livia Veneziani, la moglie dello scrittore, conferma l'affermazione del critico francese e allude al primo pseudonimo usato dallo scrittore:

> L'autore degli articoli si nascondeva sotto lo pseudonimo di E. Samigli, nome ch'egli diede più tardi al protagonista della novella *Una burla riuscita* [...] Non aveva conservato lo pseudonimo di Samigli, ma rispecchiando nel nome le sue origini germanico-latine s'era presentato al pubblico come Italo Svevo. Più che l'eredità del sangue, l'aveva indotto a scegliere tale pseudonimo il ricordo dell'impronta culturale ricevuta nell'adolescenza in Germania […][39].

Secondo Marina Beer, lo pseudonimo Ettore Samigli, usato da Svevo nei primi articoli giornalistici scritti dalla fine del 1880, rimanda al nome ebraico dello scrittore. Dietro il cognome dall'aspetto italiano si "nasconde dentro di sé, riconoscibile per pochissimi, forse quasi per nessuno, il segno ebraico-tedesco"[40]. Allo stesso modo, secondo Luca De Angelis, "il nome Samigli, che sembra […] un nome italiano qualsiasi, vede la translitterazione dall'ebraico del cognome Schmitz, attraverso un passaggio intermedio

---

[34] I. Svevo, *Lettere a Svevo. Diario di Elio Schmitz* (1973), a cura di B. Maier, Dall'Oglio, Milano 1973, p. 247.
[35] H. S. Hughes, *Prigionieri della speranza*, cit., p. 51.
[36] Benjamin Crémieux (1888-1944), critico letterario, diffuse la letteratura italiana, compresa l'opera di Italo Svevo, in Francia; traduttore del teatro di Pirandello. Tra i suoi libri si ricordano: *Panorama de la littérature italienne contemporaine*, Kra, Paris 1928; *Romanciers italiens*, Denoel & Steele, Paris 1931.
[37] B. Crémieux, *Uno scrittore italiano scoperto in Francia*, in I. Svevo, *Carteggio Italo Svevo - Eugenio Montale* (1976), a cura di G. Zampa, Mondadori, Milano 1976, p. 177.
[38] L. Svevo Fonda Savio, B. Maier (a cura di), *Iconografia sveviana*, Studio Tesi, Pordenone 1981, p. 79.
[39] L. Veneziani Svevo, *Vita di mio marito*, Dall'Oglio, Milano 1976, pp. 22, 28.
[40] M. Beer, *Alcune note su Ettore Schmitz e i suoi nomi: per una ricerca sulle fonti di Italo Svevo*, cit., p. 26.

costituito dalla figura ebreo-romantica dello *schlemihl*, dell'essere privo dell'ombra, ed emblema del paria[41]"[42]. Il cognome rimanda quindi a "un personaggio che insegue la letteratura tedesca e quella ebraica dell'Ottocento: *Schlemihl*"[43], "il prototipo dell'inetto, dell'inadeguato, il balbettante, goffo, destinato al fallimento": "Chiamandosi Samigli, insomma, Svevo sembra quasi minacciosamente alludere alla propria identità negata"[44]. Questo cognome viene ripreso da Svevo in *Una burla riuscita* per il protagonista della novella Mario Samigli, come ricordava Livia Veneziani:

> Ettore Samigli […] accompagna Schmitz fino a tutta la stesura di *Una vita* - il cui titolo originariamente doveva essere *Un inetto*, cioè '*uno schlemihl*' - e alle soglie della pubblicazione cede il passo a Italo Svevo: […] non si rifà più soltanto alla cultura ebraico-tedesca e italiana di Ettore Samigli, ma si rappresenta come italiano ed europeo[45].

Se ulteriormente lo scrittore ha usato lo pseudonimo Italo Svevo, per la prima volta sulla copertina del romanzo *Una vita*, ciò non vuol dire, secondo Carlo Fonda, che egli abbia scelto questo nome "per nascondere o dimenticare il suo ebraismo"[46]. Con questa scelta egli affermava quello che sentiva di essere. Secondo Marina Beer

> Lo pseudonimo enigmatico […] nasce sempre da un'esigenza di traduzione: l'identità che esso offre deve tradurre un'identità più intima, occulta, che il vero nome non designa, oppure nasconde. Lo pseudonimo ha così la funzione di rivelarci un'origine più autentica, oppure un'origine supplementare […] è una maschera esplicita, apotropaica o accattivante. A quest'ultimo tipo appartiene il più noto degli pseudonimi di Ettore Schmitz, Italo Svevo[47].

In Svevo è possibile piuttosto rintracciare uno spirito anticonformistico che caratterizza la moderna definizione dell'identità ebraica novecentesca, che viene espressa dal signor Aghios nel racconto *Corto viaggio sentimentale*: "È comodo […] appartenere ad un'altra

[41] I primi riferimenti agli ebrei come popolo-paria risalgono agli inizi dell'Ottocento. Nel 1823 Michael Beer scrisse la tragedia *Der Paria* su un emarginato indù, con allusioni all'ebreo tedesco moderno. Verso la fine del secolo, il termine è stato usato da Theodor Herzl e da Bernard Lasare in riferimento agli ebrei moderni. Max Weber fu il primo a introdurre il termine nello studio scientifico del giudaismo. Hannah Arendt diffuse il termine in America. Cfr. A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, cit., pp. 181-7.
[42] L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*, cit., p. 42.
[43] M. Beer, *Alcune note su Ettore Schmitz e i suoi nomi: per una ricerca sulle fonti di Italo Svevo*, cit., p. 21.
[44] P. Puppa, *Italo Svevo. La scrittura in scena*, in M. Carlà, L. De Angelis (a cura di), *L'ebraismo nella letteratura italiana del Novecento*, cit., p. 35.
[45] M. Beer, *Alcune note su Ettore Schmitz e i suoi nomi: per una ricerca sulle fonti di Italo Svevo*, cit., pp. 26-7.
[46] C. Fonda, *Svevo e Freud*, cit., p. 63.
[47] M. Beer, *Alcune note su Ettore Schmitz e i suoi nomi: per una ricerca sulle fonti di Italo Svevo*, cit., p.14.

razza. Così è come se ci si trovasse sempre in viaggio. Si ha il pensiero più libero"[48]. Secondo Alberto Cavaglion, Aghios è "l'Ulisse sveviano, è un greco-ebreo errante"[49].

Lo pseudonimo "Italo Svevo" può suggerire anche una storia di assimilazione. Secondo Marina Beer, "la personalità ebraica di Schmitz un po' per volta si seppellisce sommessamente nell'assimilazione"[50]. E il critico Max Brod[51] afferma che "per la smania di assimilarsi ai non Ebrei, come purtroppo avviene anche troppo spesso", Svevo avrebbe rinunciato all'ebraismo, "come dice lo stesso pseudonimo"[52]. Con il suo *nom de plume*, lo scrittore triestino sembra aver cancellato ogni traccia di ebraicità sottolineando la sua assimilazione alle due culture delle quali sente di appartenere:

> Sembra che, come altri ebrei del suo tempo, anche Schmitz per diventare davvero un cosmopolita dovesse assimilarsi: unica traccia dell'alterità originaria sarà ormai la qualità dello suo sguardo, la sua permanente, spaesata estraneità, da straniero[53].

L'integrazione nella società d'accoglienza ha spesso determinato negli scrittori ebrei un emblematico atteggiamento contraddittorio tipico della mentalità ebraica, creato in seguito alle tortuose vicende dell'ebraismo contemporaneo semi-sradicato:

> […] un refus de soi aussitôt contrarié par une résistance profonde à ce refus. Tout se passe comme si le camouflage est à la fois voulu et non souhaité, décidé et non desiré. Comme s'il fallait se cacher et ne pas trop se cacher, ne pas se découvrir mais se laisser deviner. Comme si l'on craignait enfin de disparaître totalment sous une autre peau, dans un autre être. C'est pourquoi le travestissement échoue précisément. […] il fallait à la fois rester juif, mais pas trop; il fallait relâcher ses liens avec soi-même, mais pas trop[54].

Questo atteggiamento complesso e ambivalente dell'ebreo è anche il prodotto della società, e in particolare di quella borghese, che supponeva una struttura difensiva della personalità e che aveva determinato Ettore Schmitz a inventare il personaggio di Italo Svevo. A tale proposito è interessante osservare, nella lettera del 7 giugno 1913 indirizzata alla moglie Livia, come Schmitz vuole "cancellare l'Aron"[55] dalla sfera pubblica, ovvero l'ebreo - gesto con cui Ettore si dimostra più che mai ebreo, e insieme

[48] I. Svevo, *Corto viaggio sentimentale*, in *Racconti* (1985), introd. di G. Contini, presentazione di C. Magris, Garzanti, Milano 2010, p. 377.
[49] A. Cavaglion, *Italo Svevo*, Mondadori, Milano 2000, p. 44.
[50] M. Beer, *Alcune note su Ettore Schmitz e i suoi nomi: per una ricerca sulle fonti di Italo Svevo*, cit., p. 27.
[51] Max Brod (1884-1968), giornalista ebreo, scrittore e compositore ceco; è stato il biografo dell'amico Franz Kafka.
[52] M. Brod, *Vita battagliera. Autobiografia*, trad. di I. A. Chiusano, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 345.
[53] M. Beer, *Alcune note su Ettore Schmitz e i suoi nomi: per una ricerca sulle fonti di Italo Svevo,* cit., p. 30.
[54] A. Memmi, *La libération du Juif*, cit., pp. 33-4.
[55] I. Svevo, *Epistolario* (1966), a cura di B. Maier, Dall'Oglio, Milano 1966, p. 639.

l'"Italo Svevo"[56] dalla guida civica, ossia lo scrittore, attività che nella società borghese triestina si rivela illegittima e vietata per un industriale, quasi come essere ebreo:

> La scrittura di Hector Aron Schmitz, il vero nome di Svevo, è tutta giocata infatti su di un doppio rimorso, quello di non poter essere fino in fondo un letterato e quello di aver abbandonato il *villaggio*, di aver tradito i valori diventando un industriale di successo[57].

L'essere ebreo e l'essere scrittore sono due identità negate o rimosse nell'ambiente borghese cattolico di fine Ottocento in cui non si può essere borghesi ricchi e allo stesso tempo artisti. Ciò ha costretto l'industriale Ettore Schmitz a rinunciare apparentemente a "quella ridicola e dannosa cosa che si chiama letteratura"[58] per poter impegnarsi a tempo pieno nel suo lavoro alla fabbrica di vernici sottomarine. Questa scelta può essere forse spiegata dalla volontà di offrire alla sua famiglia una vita agiata:

> L'insuccesso di *Senilità* che pubblicai a 37 anni mi fece risolvere di abbandonare del tutto la letteratura. M'ero sposato, avevo una figlia e bisognava diventare seri. Non solo abbandonai la Banca che pur mi lasciava il tempo per pensare e scrivere e mi misi in un'industria che mi caricava di grande responsabilità e m'imponeva un'attività illimitata, ma per non ricadere una terza volta nella letteratura, sentendo che qualche cosa in me domandava un'esplicitazione artistica, dedicai le poche ore che mi restavano libere allo studio del violino[59].

Dopo l'ingresso negli affari, Svevo sospende l'attività letteraria, ma ciò nonostante scrive frammenti, novelle, favole, note di diario, appunti di vario tipo, progetti quasi sempre rimasti in sospeso:

> La vita degli affari toglieva il tempo dedicato alla letteratura: Allo scrittore veniva sempre più sovrapponendosi l'industriale. E giunse il giorno in cui diede un deciso addio alla letteratura […] una sofferenza che volle rimanesse celata a tutti […] eppure scriveva ancora e giustificava questo suo scrivere come un approfondimento della propria vita[60].

---

[56] *Ibidem*.
[57] P. Puppa, *Italo Svevo. La scrittura in scena*, in M. Carlà, L. De Angelis (a cura di), *L'ebraismo nella letteratura italiana del Novecento*, cit., p. 33.
[58] I. Svevo, *Pagine di diario e sparse*, in *Racconti. Saggi. Pagine sparse*, cit., p. 818.
[59] I. Svevo, *Soggiorno londinese*, in *Racconti. Saggi. Pagine sparse*, cit., pp. 688-9.
[60] L. Veneziani Svevo, *Vita di mio marito*, cit., p. 65.

Il rapporto dello scrittore con il mondo delle lettere coincide con quello del letterato protagonista del racconto *Una burla riuscita*, se si tiene conto dell'affermazione di Svevo in cui dice "proprio mi sembra d'esser divenuto Mario Samigli"[61]:

> Il posto che non gli era concesso nella repubblica delle lettere egli lo pretendeva e lo occupava, quasi segretamente, ma non perciò con meno diritto e con restrizioni. Egli diceva bensì a tutti che da anni non scriveva nulla (esagerando perché c'erano le storie degli uccelletti) ma nessuno lo credeva[62].

Mario Samigli, umile impiegato, che d'altronde, come si è già precisato, porta lo stesso cognome scelto dall'autore come pseudonimo per firmare gli articoli scritti sull'«Indipendente», ha pubblicato un romanzo, *Una giovinezza*, che non ha avuto alcun successo, come *Una vita* (1892) e *Senilità* (1898) di Svevo. Ciò nonostante non si è tolto il vizio della letteratura, scrive favole come lo stesso Svevo nel cosiddetto "periodo di silenzio" che dura fino al successo de *La coscienza di Zeno* (1923). Più che a staccarsi dalla letteratura, lo scrittore triestino continuava a dipenderne in modo sofferto, segreto e saltuario: "[…] la mia letteratura che mi perseguitava […] Quella benedetta letteratura. Non vuole lasciarmi. Finirà col condurmi alla forca"[63]. Secondo Livia, questo rapporto con la letteratura determinava in lui tormenti interiori: "parallela a sua vita esteriore, c'era una vita segreta in cui lo spirito si travagliava e si ricercava […] della parte più profonda, della sua vita ben poco trapelava anche in famiglia"[64]. Nel libro *Italo Svevo*, Alberto Cavaglion spiega in modo eloquente lo stato d'animo dello scrittore nel doversi dedicare al commercio piuttosto che alla letteratura:

> Le resistenze di Schmitz nei primi anni del matrimonio, i contrasti con Livia bene documentati dalle lettere e dal diario […] dimostrano quanto sia lungo e contrastato il periodo di trapasso dalla letteratura all'industria: un percorso nient'affatto lineare, fatto di dubbi, incertezze, fughe in avanti, propositi e rimorsi; i confini fra letteratura e industria sono assai sfumati in questi anni non privi di acute sofferenze e nessuno può azzardarsi a fissare rigidamente un 'prima' e un 'dopo'[65].

Questo rapporto sofferto e celato con la letteratura può essere uno dei motivi che spiega la scelta dello pseudonimo, che è sigillo della sua reticenza:

[61] I. Svevo, *Epistolario*, cit., p. 847.
[62] I. Svevo, *Una burla riuscita*, in *Racconti*, cit., pp. 228-9.
[63] I. Svevo, *Soggiorno londinese*, cit., p. 690.
[64] L. Veneziani Svevo, *Vita di mio marito*, cit., p. 20.
[65] A. Cavaglion, *Italo Svevo*, cit., p. 113.

> Lo pseudonimo moderno può essere costretto alla maschera per necessità, ma più spesso dal desiderio di circondarsi di enigmi, oppure dal piacere di ricoprirsi da maschere: instaurando in questo modo un nuovo piano di comunicazione[66].

Infatti, Svevo diventa un intellettuale non professionista, dal talento sconosciuto, diviso tra la segreta passione per la letteratura e il suo lavoro di uomo d'affari d'apertura europea. A differenza della maggior parte degli intellettuali del tempo, non partecipa alle istituzioni culturali e letterarie, non è né un professore, né un letterato di mestiere, conduce una vita borghese in cui il lavoro occupa la sua esistenza. D'altronde, dopo l'insuccesso di *Una vita* e di *Senilità*, egli era arrivato alla convinzione che "scrivere a questo mondo bisogna, ma che pubblicare non occorre"[67].

Da queste considerazioni si può affermare che l'ebraicità e la letteratura sono i due lati segreti della vita di Italo Svevo nel mondo borghese e cattolico di Trieste. Il "guazzabuglio"[68] esistenziale di Ettore Schmitz ha creato un intimo rapporto tra condizione ebraica e letteratura: l'ebreo Schmitz e lo scrittore Svevo vivono in un mondo segreto e clandestino. Le parole di Claudio Magris sono illuminanti per comprendere la dimensione ebraica della condizione dello scrittore Italo Svevo:

> [...] lo scrittore [triestino] è un clandestino, un commerciante dedito a un vizio solitario e disprezzato come accadrà a Svevo, ma questa clandestinità gli conferisce la verità dello scrittore moderno, che non può far parte di alcuna istituzione o società letteraria ma è costretto, se vuol essere un poeta fantastico, ad essere un randagio ed un transfuga, un naufrago senza tavole della legge né colonne della società, uno che scrive scarabocchi e li affida a bottiglie vaganti per l'ignoto […] La letteratura nasce come reazione ed infrazione alla norma sociale; lo scrittore si maschera dietro il commerciante, ma ogni commerciante è un potenziale scrittore. L'anima commerciale è in conflitto con quella italiana sul piano economico e con quella poetica sul piano spirituale […] Il commerciante Ettore Schmitz, che diviene lo scrittore Italo Svevo, è il caso estremo del triestino che scrive, dell'individuo che appartiene al mondo economico austriaco e che si trasferisce nell'elaborazione fantastica, nel mondo culturale italiano[69].

Solo dopo la guerra Svevo gode di maggior tempo libero: la figlia Letizia si sposa nel 1919 e il genero Antonio Fonda Savio entra nella ditta e alleggerisce il lavoro del suocero. Solo in età avanzata, da borghese affermato, da uomo d'affari stimato e nell'ozio della vecchiaia, Svevo ha più tempo a disposizione per dedicarsi alla scrittura della sua opera

[66] M. Beer, *Alcune note su Ettore Schmitz e i suoi nomi: per una ricerca sulle fonti di Italo Svevo*, cit., p. 13.
[67] I. Svevo, *Epistolario*, 30 agosto 1924, cit., p. 754.
[68] *Ivi*, 7 giugno 1913, p. 639.
[69] C. Magris, A. Ara, *Trieste. Un'identità di frontiera*, Einaudi, Torino 1982, pp. 35, 40.

maggiore, *La coscienza di Zeno*: "L'industria era andata via e fra me e la letteratura non v'era che l'impedimento del violino […]"[70]. E ancora:

> Venne la guerra […] La mia industria si quietò ed io qui a Trieste fui condannato ad una vita ritiratissima, quasi celata. Nel lungo riposo fui ripreso dagli antichi fantasmi […][71].

La moglie Livia conferma il ritorno definitivo di Svevo alla scrittura: "Dopo la Prima Guerra Mondiale Ettore s'era accostato definitivamente alla letteratura"[72]. Il commerciante Schmitz, appassionato di letteratura, ha lottato per l'affermazione e l'integrazione nella società circostante rinunciando alle aspirazioni giovanili in nome della serietà della vita. La sua esistenza sembrava mettere in ombra lo scrittore Svevo, ma il suo ingresso tardivo nel mondo delle lettere con la scrittura e il successo de *La Coscienza di Zeno* sembra finalmente conciliare il commerciante e lo scrittore. Ritornando a dedicarsi a tempo pieno alla letteratura, "il voler essere scrittore nonostante il veto della casta commerciante cui appartiene significa un risarcimento dell'ebreo rinnegato"[73]. Come Italo Svevo non ha mai cessato di scrivere, così Ettore Schmitz non ha mai smesso di essere ebreo, anche nonostante la sua conversione al cattolicesimo, argomento di studio del secondo capitolo di questa prima parte:

> La vita di Svevo ebbe certamente due facce. Esistette uno Svevo uomo qualunque, buon marito e abile, sebbene distratto, uomo d'affari; e uno Svevo segreto che maturò lungamente un'opera letteraria destinata a durare[74].

In conclusione, si deve precisare che durante il periodo fascista, momento in cui molti nomi stranieri sono stati italianizzati, Svevo ha voluto cambiare "Schmitz" con "Svevo", ma la sua proposta non è stata accettata poiché non si trattava di una derivazione o di una traduzione del suo cognome. In seguito, lo scrittore ha fatto richiesta di poter usare il nome d'arte "Italo Svevo" al posto di quello reale, desiderio che si è compiuto solo dopo la sua morte. Così, nella vita, egli non si è mai chiamato ufficialmente Italo Svevo. La figlia insieme alla moglie dello scrittore è stata autorizzata a usare il nome di Italo Svevo fin dal 1931[75].

---

[70] I. Svevo, *Soggiorno londinese*, cit., p. 698.
[71] I. Svevo, *Epistolario*, cit., p. 824.
[72] L. Veneziani Svevo, *Vita di mio marito*, cit., p. 98.
[73] P. Puppa, *Italo Svevo. La scrittura in scena*, cit., pp. 39-40.
[74] E. Montale, *Vita di mio marito*, in I. Svevo, *Carteggio Italo Svevo - Eugenio Montale*, cit., p. 115.
[75] L. Svevo Fonda Savio, B. Maier (a cura di), *Iconografia sveviana*, cit., pp. 79-80.

La doppia o multipla identità dello scrittore traspare quindi non solo dal suo pseudonimo, che mette in evidenza una dissociazione etnica, ma anche dalla sua formazione intellettuale - ebreo e italiano, triestino e mitteleuropeo - dalla sua professione di commerciante e da quella di scrittore.

I.1.2 Il gusto del segreto e l'ebraismo di Italo Svevo

> […] egli [Svevo] non tentò di dimenticare o di rinnegare il proprio retaggio. Ma anche se Svevo continuava a considerarsi ebreo - e, in una certa qual misura i suoi brevi, amari riferimenti al fatto lo confermerebbero - si considerava un ebreo di una specie tutta particolare[76].

La cultura mitteleuropea, e in particolare quella austro-ungarica, è indispensabile per la comprensione della poetica sveviana e della sua intima complessità. Nella sua opera e nella vita privata, Italo Svevo non lascia apparentemente intravedere la sua formazione originaria, quella ebraica; nella sua scrittura certi temi vengono affrontati in modo allusivo. Ciò ha permesso l'occultamento della matrice ebraica, caratteristica che in seguito all'emancipazione si ritrova anche in altri scrittori mitteleuropei, come per esempio nel caso di Franz Kafka. La reticenza dello scrittore triestino sarebbe un aspetto rappresentativo di un determinato momento della condizione e della coscienza dell'ebreo occidentale:

> L'uomo d'affari di Svevo ha alle sue spalle […] la storia di una assimilazione. Infatti gli ebrei che dopo l'editto giuseppino di tolleranza emigrano dalle regioni orientali e vengono nelle zone dell'impero a costituire gradualmente una nuova forte classe economica di banchieri e commercianti portano con sé una particolare concezione di cultura e di razza[77].

Si crea un rapporto complesso tra l'assimilazione ebraica mitteleuropea e la tematica degli scrittori di quest'area geografica, che si manifesta in modo esemplare in Italo Svevo. Egli

[76] H. S. Hughes, *Prigionieri della speranza*, cit., pp. 50-1.
[77] G. A. Camerino, *Italo Svevo e la crisi della Mitteleuropea*, Le Monnier, Firenze 1974, pp. 13-4.

esprime "un personale gusto ebraico per il segreto"[78], che fa parte della sua personalità e del suo cosmo letterario; alla base della sua opera si ritrova la "poetica della reticenza"[79]. A ragione Kafka parlava di quell'"oscuro complesso dell'ebraismo universale che contiene tante e svariate parti impenetrabili"[80]. In effetti, molti scrittori ebrei mascherano la loro origine:

> Quante maschere sono sovrapposte in un uomo a quello che copre la sua identità più essenziale e più vera? […] L'uomo vive una sua vita nascosta, e vive nascosto […] si accomoda alle esteriorità e alle circostanze; diviene indecifrabile per gli altri uomini, che si fanno di lui un concetto diverso dal vero[81].

Si devono individuare per quanto possibile i motivi "di questa reticenza, la cui origine è evidentemente inerente alla condizione ebraica"[82]. Investigare il rapporto che il gusto del segreto dell'ebreo intrattiene con la pratica letteraria è, nel caso di Svevo, un percorso da seguire poiché la sua scrittura, apparentemente priva di elementi ebraici, è intrisa di una sensibilità per il "non detto". Facendo uso dell'occultamento, lo scrittore non dichiara mai esplicitamente il contenuto e la tematica specificamente ebraici, ma ciò nonostante si possono individuare nella sua opera narrativa caratteri esistenziali e psicologici che appartengono a quegli ebrei occidentali che non si ispirano alle forme di vita e alla spiritualità del ghetto e che si sono allontanati dalla religione ebraica e dalle sue pratiche, ma pure esprimono particolari psicologi e spirituali che li distinguono dai non ebrei. Arnaldo Momigliano parla di Svevo come di "un grande scrittore […] impregnato di cultura ebraica e […] riluttante ad ammettere il suo passato ebraico"[83]. Ci si renderà conto che avrà detto tutto di sé come ebreo senza tuttavia affermare apertamente la propria identità ebraica. Anita Pittoni sottolinea ne *L'anima di Trieste* che "quello che in Svevo fu strettamente privato, egli mai lo espresse nelle sue pagine private: il suo segreto privato egli lo espresse nell'opera, trasfigurando quella realtà ch'egli aveva composto ad arte

[78] Questa espressione appartiene a Jacques Derrida: "ho il gusto del segreto, il che ha certo a che fare con la non appartenenza, ha un misto di timore o terrore davanti a uno spazio politico, per esempio, a uno spazio pubblico che non dia spazio al segreto. Per me, esigere che si metta tutto in piazza e che non ci sia faro interno è già il farsi totalitario della democrazia. Posso trasformare quanto ho detto in etica politica: se non si mantiene il diritto al segreto, si entra in uno spazio totalitario. L'appartenenza, il fatto di confessarla e di mettere in comune, che si tratti di famiglia, di nazione o di lingua, significa la perdita del segreto", in J. Derrida, M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Bari-Roma 1997, p. 53.
[79] L. De Angelis, *La reticenza di Aron. Letteratura e antisemitismo in Italo Svevo*, cit., p. 49.
[80] F. Kafka, *Lettere a Felice* (*1912-1917*), trad. di E. Pocar, Mondadori, Milano 1972, p. 742.
[81] S. Benco, *La Coscienza di Zeno*, in I. Svevo, *Carteggio Italo Svevo - Eugenio Montale*, cit., pp. 171-2.
[82] L. De Angelis, *La reticenza di Aron. Letteratura e antisemitismo in Italo Svevo*, cit., p. 50.
[83] A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, cit., p. 141.

vivendo"[84]. Sarà quindi proprio nell'apparente negazione letteraria della condizione ebraica che si ritroveranno le intime e segrete relazioni di Ettore Schmitz con la sua ebraicità. E, infatti, non a caso, sulla natura del segreto e sull'opportunità di interpretare l'oggetto del segreto taciuto da un artista, Elias Canetti propone una serie di osservazioni illuminanti in *Massa e potere*:

> Il silenzio presuppone una precisa conoscenza di ciò che si tace. Poiché non è praticamente possibile tacere sempre, si opera una scelta fra ciò che si può dire e ciò che si tace. Ciò che è taciuto è ciò che si conosce meglio, con maggiore precisione, e che si reputa più prezioso. Il silenzio non solo difende il segreto, ma lo concentra. Un uomo che tace molto è in ogni circostanza più concentrato; si congettura che egli sappia moltissimo proprio quando tace. Si sospetta che egli pensi molto al suo segreto, e ciò gli accade ogni volta che deve custodirne uno. Chi tace non deve dimenticare il segreto di cui è depositario. Egli è tanto più stimato quanto più il segreto brucia in lui sempre più forte, cresce in lui, e tuttavia non è da lui rivelato[85].

Il silenzio di Svevo sulla sua condizione ebraica implica, secondo l'idea che si tace là dove non ci si vuole trasformare, un rifiuto di cambiare il suo destino di ebreo e di scrittore. Non si può negare che Ettore Schmitz sia "Arone"[86] e che nello scrivere sia un ebreo. Egli, volente o nolente, è portatore di ebraicità: nella sua opera lo scrittore ebreo riporta inevitabilmente vicende ebraiche e i suoi personaggi presentano caratteri ebraici. E così essere ebreo è determinante per il suo modo di scrivere, l'ebraicità riaffiora in diversa misura e maniera. A questo proposito importanti sono le parole di Luca De Angelis:

> Ogni ebreo quando scrive non può che inevitabilmente metterci del suo. L'ebreo non si dissolve quando ha la penna in mano. Per forza di cose viene condotto ad una letteratura della differenza, con molte caratteristiche della scrittura minoritaria, da cui per tutta una serie di motivi tenta comprensibilmente di sottrarsi[87].

Anche, quindi, se nella sua opera ci sono solo annotazioni allusive all'ebraicità, la scrittura sveviana può essere individuata come ebraica ed è possibile metterla in relazione alla condizione di ebreo.

Queste riflessioni sono di grande importanza per uno scrittore come Svevo con un personale gusto per il segreto, che si manifesta nella sua opera letteraria sotto una forma particolare di "scrittura fra le righe". Per esempio, nella prima stesura della *Prefazione* del

[84] A. Pittoni, *L'anima di Trieste*, Vallecchi, Firenze 1968, p. 75.
[85] E. Canetti, *Massa e potere*, cit., p. 1337.
[86] I. Svevo, *Epistolario*, cit., p. 639.
[87] L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo*. *Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*, cit., pp. 148-9.

romanzo *Senilità*, pubblicato nel 1927, s'intravede il riserbo dello scrittore triestino sull'origine del protagonista Emilio Brentani:

> Io non so neppure l'origine di esso, non so se attribuii un carattere senile al protagonista del romanzo, alla sua razza (a proposito: mi accorgo di non aver trovato mai il modo di dire che era un ebreo), o all'ambiente in cui si muoveva[88].

Una dichiarazione singolare come questa mette in evidenza la riflessione sveviana sul "non detto" e sul segreto, in base alla quale è possibile individuare la sua condizione personale di ebreo. In questo senso, sono importanti le parole del letterato Mario Samigli del racconto *Una burla riuscita*:

> […] le cose non dette hanno una vita meno evidente di quelle che sono state rivelate dalla parola, ma una volta che questa vita l'hanno acquistata non si lasciano sminuire da altre parole soltanto[89].

Sarebbe poi da spiegare il motivo per cui Svevo abbia successivamente cancellato la nota sull'origine ebraica di Brentani. Questo dato importante viene posto in ombra probabilmente per una ragione espressa dallo scrittore nel saggio *Del sentimento in arte*, per cui di solito "l'uomo o almeno molti uomini non amano che le cose comodamente evidenti"[90]. La "*lectio facilior*" non è una caratteristica dell'ebreo e d'altronde ciò che lo riguarda non è di comoda evidenza, idea sostenuta anche da Svevo se si tiene conto dalla testimonianza di Giacomo Debenedetti, che si ricorda queste parole dello scrittore triestino: "Certo, quella dell'ebreo non è una posizione comoda…"[91]. Paradossalmente, per quanto Svevo abbia eliminato tutti gli espliciti riferimenti alla condizione ebraica, molti elementi della sua opera tendono a evocarla e a suggerirla. D'altronde, secondo Eugenio Levi "anche se l'Ebreo lo volesse, non potrebbe cancellarsi. Se pur gli riuscisse di camuffarsi del tutto da Ariano, la sua vecchia anima ebraica, […] l'andrebbe a cercare"[92]. Così, per esempio, nella narrativa sveviana nessun personaggio è espressamente indicato come ebreo, ma il nome di Guido Speier ne *La Coscienza di Zeno* nasconde in sé la sua valenza ebraica, la sua origine ebraico-tedesca e la sua provenienza

[88] I. Svevo, *Introduzione* a *Senilità*, cit. in A. Cavaglion*, Italo Svevo*, p. 164. Esistono cinque versioni dell'*Introduzione* a *Senilità* con varianti notevoli, tra cui anche la prima, appunto, la più interessante perché Svevo afferma l'ebraicità del personaggio Emilio Brentani.
[89] I. Svevo, *Una burla riuscita*, in *Racconti*, cit., pp. 254-5.
[90] I. Svevo, *Racconti. Saggi. Pagine sparse*, cit., p.60.
[91] G. Debenedetti, *Lettera a Carocci. Intorno a Svevo e Schmitz* in *Saggi critici*, a cura di C. Garboli, seconda serie, il Saggiatore, Milano 1971, p. 93.
[92] E. Levi, *Italo Svevo e l'anima ebraica*, in *Il lettore inquieto*, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 177.

dal ghetto della città renana di Speyer (Spira). La variante Speyer appare in *Umbertino*, una continuazione de *La Coscienza* che doveva rappresentare il materiale di un quarto romanzo e si riferisce al figlio di Guido, Carlo. Inoltre si viene a sapere che Guido, lettore di Otto Weininger finirà suicida come lo scrittore austriaco. Il cognome può riferirsi a Samuele Speier, che era il direttore del collegio di Segnitz, frequentato da Svevo:

> Il signor Speier [...] aveva il vizio di sognare e da ciò il suo nome di 'Halomes' o 'Halomespeter', nato dalla fantasia ebraica dei fratelli Schmitz, che è unito dalla parola ebraica 'Halomes' che significa sognatore e 'Peter' (Pietro) che in tedesco si dà per dileggio[93].

Per tutti questi motivi, si può pensare che Guido sia ebreo: un modo peculiare di Svevo di dichiarare l'origine del personaggio. Allo stesso modo, nel romanzo *Una vita* i nomi dei personaggi non sono ebraici, ma la ditta Maller con i suoi lavoratori presenta tutte le caratteristiche di una società commerciale ebraico-triestina di fine Ottocento. Per esempio gli impiegati ebrei più bravi potevano essere accolti nella casa del proprietario per frequentare il salotto e possibilmente per corteggiare la figlia, come appunto nel caso di Alfonso Nitti. A ragione Giorgio Voghera, profondo conoscitore del mondo ebraico e in particolare di quello triestino, osserva che "forse mi sbaglio, ma credo che nessuno che conosca bene gli ebrei semi-assimilati dell'occidente possa dubitare che, ad esempio, *Una vita* sia stata scritta dalla penna di uno di loro"[94]. E Giacomo Debenedetti mette in evidenza "il fondo ebraico" di Svevo, ben riconoscibile nella sua opera narrativa:

> La materia romanzesca e anche, in alcuni momenti, l'intenerimento lirico di Italo Svevo sono tratti dal fondo ebraico di Ettore Schmitz. Sennonché, come Schmitz si presenta letterariamente sotto il pseudonimo di Italo Svevo, così anche il suo eroe interiore, nel diventare protagonista di romanzi, prende dei pseudonimi: in senso letterale, perché i suoi nomi non sono mai ebraici, e in senso figurato, perché la sua psicologia ebraica non è mai denunciata esplicitamente come tale[95].

Nei suoi romanzi, le parole "ebreo", "ebraismo" o simili sono quasi assenti, circostanza che si deve attribuire al gusto dello scrittore per il pudore e per il segreto. Di tutta l'opera narrativa, tranne l'*Epistolario*, solo in un unico passaggio de *La coscienza di Zeno* compare la parola "ebreo":

[93] I. Svevo, *Lettere a Svevo. Diario di Elio Schmitz*, cit., p. 206.
[94] G. Voghera, *Gli anni della psicanalisi*, cit., p. 138.
[95] G. Debenedetti, *Svevo e Schmitz*, cit., p. 252.

> Una sera della fine di marzo […] ero caduto nelle mani di un dotto amico che aveva voluto confidarmi certe sue idee sulle origini del Cristianesimo: Era la prima volta che si voleva da me ch'io pensassi a quelle origini, eppure m'adattai alla lunga lezione per compiacere l'amico. Piovigginava e faceva freddo. Tutto era sgradevole e fosco, compreso i Greci e gli Ebrei di cui il mio amico parlava, ma pure m'adattai a quella sofferenza per ben due ore[96].

Questo suo amico può essere quasi sicuramente James Joyce: *Ulisse* è il romanzo in cui le idee sui greci e sugli ebrei, oggetto di quella conversazione, confluiscono nel personaggio di Leopold Bloom. Joyce s'informava da Svevo sulla psicologia, sulle abitudini e sulle caratteristiche specifiche degli ebrei per la costruzione del suo personaggio. Lo scrittore irlandese poteva parlare a lungo dell'ebraismo di Svevo, che era il suo consulente sulle cose ebraiche. È noto ai suoi biografi l'impegno di Joyce a informarsi da Svevo sulla cultura ebraica del personaggio Bloom e a interrogarlo su questioni ebraiche[97].

Il riserbo dello scrittore è una caratteristica tipicamente ebraica presente nella sua opera letteraria, e la segretezza appartiene alla sua condizione ebraica, al suo modo di essere e di manifestarsi come ebreo e di conseguenza come scrittore. Non a caso, nel saggio *Soggiorno londinese*, Svevo affermava che parlare di se stesso è, se non un problema, almeno un mistero:

> Gli antichi facevano un gran caso del fatto che anche il proprio io è un mistero. Ma anche ogni altra cosa vivente è misteriosa e l'accesso ad essa è ben più difficile che al proprio essere. Guardatevi in uno specchio ed avrete un'occasione unica di poter studiare come una fisionomia umana s'atteggi per dare idee e impressioni che sapete immediatamente perché sono vostre. Naturalmente che anche qui il risultato non è sicuro. Intanto che vi guardate vi è già difficile di pensare. E se pensate che cosa pensate se proprio vi guardate? […] Sono un museo ambulante. Ride subito anche la mia immagine. Ridiamo insieme. E il riso è un'espressione che cela invece che rivelare il pensiero. Quando si studia non bisogna ridere perché il riso cela troppe cose[98].

Sia sul piano esistenziale che su quello psicologico, Svevo si rivela uno scrittore profondamente ebreo; il sistema dei suoi valori è impregnato dalla sua condizione ebraica.

La questione ebraica in Italo Svevo è stata oggetto di studio da parte della critica letteraria. Per ciò che riguarda la reticenza dello scrittore di fronte agli elementi ebraici presenti nella sua opera letteraria, il saggio *Svevo e Schmitz* di Giacomo Debenedetti è di

[96] I. Svevo, *La coscienza di Zeno* (1923), a cura di C. Benussi, introd. di F. Marcoaldi, Feltrinelli, Milano 2001, p. 31.
[97] Cfr. J. McCourt, *Schmitz/Svevo*, in *James Joyce. Gli anni di Bloom*, trad. di V. Olivastri, Mondadori, Milano 2004, pp. 146-53.
[98] I. Svevo, *Soggiorno londinese*, cit., p. 685.

peculiare importanza. Il suo testo è, secondo Carlo Fonda, "uno degli studi più maturi e più profondi sullo scrittore triestino"[99], anche se, come si vedrà, in alcuni punti non è d'accordo con il critico piemontese. Il primo che ha però parlato di reticenza nella narrativa sveviana è stato Sergio Solmi che nel 1927 scriveva: "nonostante la rattenutezza [ritenutezza] del romanziere, che si è soltanto preoccupato di metterci innanzi volti e figure, e aspetti dell'animo individuale, giungiamo a respirare la desolata atmosfera da cui nacquero i suoi miseri eroi"[100]. In quella "rattenutezza" si sottolinea la "perduta nostalgia del sangue che dalla nascita è stanco di portarsi", e che riflette la sradicata condizione dell'ebreo semi-assimilato e il fondo morale di Svevo, quell'"acredine dolente e spietata del suo scetticismo ebraico, incapace di accogliere la vita se non dopo averla spogliata d'ogni ordine umano e razionale"[101]. In una lettera del 16 gennaio 1928 indirizzata a Giuseppe Menasse, scrittore triestino e solariano, Svevo osservava che l'articolo di Solmi "è magnifico (non solo per me) e ne traspare una coscienza critica matura. Ho più ammirazione che riconoscenza per lui, questo so dire subito"[102]. In un'altra lettera del 1 febbraio 1928 all'amico e scrittore Valerio Jahier, l'autore de *La coscienza di Zeno* esprime un altro giudizio considerando l'articolo "pieno di belle osservazioni"[103]. In una lettera di risposta a Svevo del 19 febbraio 1928, Solmi insiste sull'ebraismo dei personaggi sveviani:

> Riconosco invece esatta la sua osservazione su quell'atteggiamento mortificato e ripiegato su di sé ch'è proprio del mio modo di pensare. Anche senza essere ebreo, sento in modo fin troppo doloroso la mia estraneità dal mondo in cui vivo[104].

La lettera in cui lo scrittore triestino parlava forse del fondo ebraico della sua opera, è andata perduta. È possibile che lo scrittore abbia accennato al sentimento di estraniazione e alla condizione di "straniero", tipica dell'ebreo. Secondo Luca De Angelis, "Solmi fu uno di coloro che più si avvicinarono all'intimo e nascente significato dell'opera sveviana, uno dei più vicini all'uomo e all'ebreo Svevo"[105].

In *Otto ebrei*, Debenedetti s'interroga su "che cosa sia l'ebraismo negli ebrei" e afferma che è una "faccenda di stretta intimità" e non si può "venirne così facilmente a

[99] C. Fonda, *Svevo e Freud*, cit., p. 49.
[100] S. Solmi, *Italo Svevo. Senilità*, in I. Svevo, *Carteggio Italo Svevo - Eugenio Montale*, cit., p. 192.
[101] *Ibidem*.
[102] I. Svevo, *Epistolario*, cit., p. 861.
[103] *Ivi*, p. 864.
[104] I. Svevo, *Lettere a Svevo. Diario di Elio Schmitz*, cit., p. 172.
[105] L. De Angelis, *La reticenza di Aron. Letteratura e antisemitismo in Italo Svevo*, cit., p. 51.

capo". Egli vede nei suoi correligionari dei "modi interiori, originali, profondi di sentirsi ebrei" che sono "cose di privato sentimento, tutte confinate nella zona dei pudori, non mai estrovertite nell'azione: e non toccano quindi il contegno sociale dell'uomo, né lo differenziano dai suoi simili - e tanto meno glielo contrappongono"[106]. Alberto Cavaglion si chiede invece sul perché Debenedetti non abbia visto queste caratteristiche che ha assunto per sé, anche in Svevo: "Non sarebbe stato più leale riconoscere che, forse, 'nelle ore di più geloso raccoglimento'[107], anche a Svevo fosse dato riascoltare melodie sinagogali udite nell'infanzia, senza poi essere costretto a parlarne nei suoi dubbi?"[108] Luca De Angelis cerca però di spiegare quest'atteggiamento di Debenedetti riguardo alla critica sveviana:

> Potrà sembrare strano o paradossale, ma spesso il dialogo tra pubblico ebraico e scrittore ebreo si è rivelato difficile e venato di una certa risentita suscettibilità: non a caso che proprio Debenedetti, anch'egli ebreo assai complesso, abbia individuato e calcato sull'inquietudine di questo atteggiamento letterario di Svevo[109].

Nel saggio *Svevo e Schmitz*, Giacomo Debenedetti mostra che "sotto la chiarezza di Svevo sono nascoste delle involontarie reticenze, delle parole inconfessate, che vietano l'abbandono"[110], dichiarando che l'insuccesso dello scrittore "consiste […] nell'avere lasciato in ombra il mistero delle proprie origini"[111], perdendo così l'occasione di essere "l'artista di un certo momento dell'anima semita: quando gli ebrei dell'occidente europeo, emancipati, venuti a contatto pratico, entrati in vivo scambio sentimentale e culturale con popoli ariani […] prendono coscienza di se stessi: dei propri difficili pregi e duri limiti"[112]. Ebreo anche lui, il critico piemontese sostiene che lo scrittore, mettendo sotto silenzio o occultando il proprio ebraismo, abbia rinunciato a una parte importante del suo essere, con il risultato di limitare la propria autenticità letteraria. Luca De Angelis rifiuta questa tesi di Debenedetti: "La reticenza di Svevo (e di altri scrittori formalmente

[106] G. Debenedetti, *Otto ebrei*, in *16 ottobre 1943*, prefazione di N. Ginsburg, Einaudi, Torino 2001, p. 68.
[107] *Ivi*, p. 69.
[108] A. Cavaglion, *Profetismo e critica letteraria. Qualche considerazione su Giacomo Debenedetti e l'ebraismo*, in R. Tordi (a cura di), *Il Novecento di Debenedetti*, Mondadori, Milano 1991, p. 267.
[109] L. De Angelis, *La reticenza di Aron. Letteratura e antisemitismo in Italo Svevo*, cit., p. 54.
[110] G. Debenedetti, *Svevo e Schmitz*, cit., p. 255.
[111] *Ibidem*.
[112] *Ivi*, p. 252.

disebreizzati), significherebbe comunque un aspetto della moderna condizione dell'ebreo assimilato"[113]. D'altronde, secondo Henry Stuart Hughes,

> […] egli non tentò di dimenticare o di rinnegare il proprio retaggio. Ma anche se Svevo continuava a considerarsi ebreo - e, in una certa qual misura i suoi brevi, amari riferimenti al fatto lo confermerebbero - si considerava un ebreo di una specie tutta particolare[114].

Con l'affermazione dell'odio del sé ebraico[115], Debenedetti esprime il giudizio più crudele sul personaggio ebreo di Italo Svevo. Il parallelismo tra lo scrittore triestino e Otto Weininger rivela inoltre la presenza nell'opera di Svevo di "quelle stesse ossessioni che avevano tormentato l'ispirazione letteraria del giovane suicida austriaco, che, pure lui, era vissuto nell'incubo delle proprie origini al punto di negarle con tutta la ferocia di cui l'antisemitismo semita è capace"[116]:

> Anche Svevo dunque, allorché sentì comporsi sotto le spoglie di un eroe di romanzo il lievito torturante della propria vita, e iscriversi nel profilo di quella maschera la zona d'ombra della propria autobiografia - si trovò avere obbedito, lui ebreo d'origine, all'oscura suggestione e agli incessanti richiami delle sue origini. La stessa sincerità e necessità del suo protagonista ci comprovano come costui sia colto nei nuclei segreti e inevitabili della sensibilità dell'autore, nella matrice dove anche le meglio assortite rime di un poeta si prefigurano come un tic nervoso. E come il Weininger, sotto veste di filosofo, a liberarsi da questo personaggio che lo infestava, si era provato a scagliarlo via dentro l'involucro di una tesi antisemita, rischiarata da un crudo, e quanto dolente, lume di ragione; così Svevo se ne libera in una figura di romanzo, costruita col sentimento di una intransigente compassione, e aggiustata con gli strumenti di una critica consapevole fino a diventare sospetta. Con una implacabilità, un gusto della ritorsione che ricordano l'appassionata ferocia dell'antisemitismo semita, ha portato il suo personaggio alla disfatta, senza concedergli tregua, ma nel tempo stesso ve lo ha accompagnato con un cruccio carnale, suscettibile e pronto alle difese come l'innata solidarietà di razza[117].

Il paragone qui proposto fra Svevo e Weininger illustra che entrambi gli scrittori sono di nazionalità austriaca e che, i loro antenati, obbligati a vivere nei ghetti di Trieste e di Vienna, trasmettono loro il sentimento di insicurezza e di estraniamento poiché si sapevano e si sentivano diversi dagli altri a causa della loro origine. Anche se Debenedetti

[113] L. De Angelis, *La reticenza di Aron. Letteratura e antisemitismo in Italo Svevo*, cit., p. 57.
[114] H. S. Hughes, *Prigionieri della speranza*, cit., pp. 50-1.
[115] La formula "odio di sé ebraico" appare per la prima volta nel 1930 in un libro di Theodor Lessing, dal titolo *L'odio di sé degli ebrei*. Cfr. H. Mayer, *I diversi*, trad. di L. Bianchi, Garzanti, Milano 1977, p. 392-99.
[116] C. Fonda, *Svevo e Freud*, cit., pp. 51-2.
[117] G. Debenedetti, *Svevo e Schmitz*, cit., pp. 249-50.

ha individuato "l'ebraismo nascosto" di Svevo, Stuart Hughes non è d'accordo con le sue affermazioni:

> Debenedetti […], pur avendo indiscutibilmente ragione di rinvenire un filo di ebraismo nascosto ricorrente nei romanzi di Svevo, ne ha colto l'aspetto sbagliato. Ha reso l'intera questione della ebraicità nascosta più lesiva ed angosciosa di quanto non fosse necessario. Non è vero che Svevo ha sempre 'portato il suo personaggio alla disfatta'. Anzi, all'epoca in cui si accinse a creare il suo Zeno Cosini, nel quale c'era molto più di lui stesso di quanto non vi fosse in Emilio Brentani, aveva imparato a tramutare la disfatta in una ironica specie di vittoria[118].

Secondo Carlo Fonda, il critico piemontese ha trascurato la "posizione 'privilegiata' degli ebrei triestini" e la "profonda influenza che essa ebbe su di loro per quanto riguarda la lingua, i sentimenti, la cultura e i costumi"[119]. Dal punto di vista sociale gli ebrei, integrati nella borghesia prevalentemente italiana, s'identificano con questa a tal punto da mettere in secondo piano la loro identità "razziale" e religiosa per far prevalere quella politica, economica e sociale del gruppo di accoglienza. Trieste era rimasta un "crogiolo assimilatore"[120] non solo di diverse "razze" ma anche di differenti religioni. A questo proposito sono illuminati le osservazioni di Alberto Cavaglion:

> [...] tutto si può dire dell'ebraismo di Svevo fuorché fosse afflitto da una forma di autolesionismo. Più probabilmente erano congeniali a Schmitz certe peculiarità della condizione ebraica di fine Ottocento, che si possono elencare alla rinfusa: il pessimismo - ottimismo di Nordau, l'idea che 'la vita faccia l'ebreo', cioè l'idea molto moderna e poi fatta propria da Sartre, secondo cui ebrei non si nasce, ma si diventa sotto lo sguardo altrui; la condizione dell'ebreo come sognatore, plasmata secondo le movenze dall'uomo vinto dalla lotta per la sopravvivenza, Halomespeter, Samuel Speier[121].

Il critico afferma che "il rapporto di Svevo con 'il mistero delle proprie origini' è assai più intricato di quanto Debenedetti non supponesse ricorrendo a una categoria crudele e fuorviante come 'l'odio di sé'"[122].

Nel criticarlo di non aver espresso nell'opera il suo ebraismo, Debenedetti paragona Svevo agli intellettuali austriaci di origine ebraica - Sigmund Freud, Stefan Zweig, Franz Kafka e Otto Weininger - i quali hanno manifestato il loro ebraismo in diversi modi, attraverso i temi che hanno trattato o attraverso i nomi usati per i loro

[118] H. S. Hughes, *Prigionieri della speranza*, cit., p. 53.
[119] C. Fonda, *Svevo e Freud*, cit., p. 53.
[120] I. Svevo, *Profilo autobiografico*, cit., p. 799.
[121] A. Cavaglion, *Italo Svevo*, cit., p. 77.
[122] *Ivi*, p. 55.

personaggi. Carlo Fonda spiega invece l'atteggiamento dello scrittore e ne mette in evidenza la situazione singolare rispetto agli altri autori dell'Impero:

> Certamente, questo non è il caso di Svevo il cui fondo ebraico non è mai denunziato né nei suoi saggi critici né nella sua opera romanzesca né nella sua corrispondenza privata. […] la ragione per cui questa presa di coscienza della condizione ebraica è onnipresente nell'opera degli altri, mentre in lui è totalmente assente, è dovuta al fatto che, contrariamente a quanto abbiamo visto accadere a Trieste, dove gli ebrei si assimilarono anima e corpo alla borghesia italiana, a Vienna e nel resto dell'Impero questo non fu possibile[123].

Le parole del critico vengono confermate dallo studioso Angelo Ara:

> In questa società aperta e tesa ad integrare i nuovi venuti l'assimilazione non assume il carattere di un'esperienza amara, che si svolge spesso nel confronto con un ambiente ostile, come avviene talora a Vienna dove […] il trauma dell'assimilazione incide anche a distanza di generazioni sulle coscienze dei discendenti di coloro che hanno vissuto e subito questo processo[124].

Gli scrittori paragonati a Svevo hanno quindi vissuto il dramma di sentirsi emarginati dalla società elegante e raffinata di Vienna al cui fascino hanno contribuito in misura considerevole:

> Se questo dramma, invece, tace o è del tutto assente nello Svevo, questo vuol dire che egli non l'ha vissuto. Non solo. Questo vuol dire che, anche se ne avesse parlato, nessuno dei suoi lettori triestini, ebrei o non ebrei, lo avrebbe capito. Questa è pure la ragione per cui nessuno dei suoi personaggi porta un nome ebraico e nel suo pseudonimo non vi è niente di ebraico[125].

A questo proposito, sono importanti le parole di Alberto Cavaglion:

> […] proprio non mi riuscivo a capacitare del fatto che Debenedetti attribuisse al povero Svevo la colpa di aver dato nomi non ebraici a personaggi nevroticamente ebrei[126].

Se Svevo avesse usato nomi ebraici per i suoi personaggi, avrebbe presentato al lettore un ambiente triestino estraneo, con nomi che per lui avrebbero avuto un suono bizzarro, inconsueto.

Le obiezioni riportate a Debenedetti riguardano quindi l'eroe di Svevo che "ha una portata più ampia e sconfina a ogni passo da quella sorta di Ghetto spirituale", dove il

[123] C. Fonda, *Svevo e Freud*, cit., p. 60.
[124] A. Ara, *Gli ebrei di Trieste tra emancipazione e problema ebraico*, in F. Sofia, M. Toscano (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Bonacci, Roma 1992, p. 47.
[125] C. Fonda, *Svevo e Freud*, cit., p. 61.
[126] A. Cavaglion, *Profetismo e critica letteraria. Qualche considerazione su Giacomo Debenedetti e l'ebraismo*, cit., p. 266.

critico piemontese l'avrebbe rinchiuso. In una lettera ad Alberto Carocci dell'aprile 1929, intorno al suo saggio *Svevo e Schmitz*, Debenedetti ritorna su questo punto della critica:

> Ma apposta m'ero appoggiato al Weininger che, dal tipo storico ed etnico dell'ebreo, estrae la quintessenza di un tipo, diffuso anche tra altre sorti e categorie di uomini. […] In genere, direi che è un tipo frequente tra coloro ai quali i contatti e le attività sociali riescono difficili e amari. Queste erano appunto, per l'ebreo di Svevo, le possibilità di trascendere a mito affatto universale[127].

Un'altra obiezione si riferisce a quanto "avrebbe poi giovato all'arte di Svevo il prendere coscienza della consanguineità tra il suo personaggio dominante e l'ebreo". E il critico piemontese scrive nella stessa lettera a Carocci:

> Per lo meno, credo, sarebbe valso a farle rendere, proprio in valori estetici e rappresentativi, il pieno significato di quella testimonianza, che sentiamo fluttuare sotto i suoi ricchi segni: e che, non dichiarata, ci lascia momenti di esitazione. Ma tu dirai che queste sottili rinascite della perplessità, di fronte a un'arte che ammiriamo, dimostrano soltanto come la vera misura dei capolavori non sia la gratuita certezza, bensì qualche cosa di più umanamente trepido, peritoso, soggetto a rimorsi[128].

Il riserbo dello scrittore è un dato vero e dimostrabile e perciò l'affermazione di Debenedetti quando dice che Svevo ha rinunciato al suo essere ebreo non può essere accettata. D'altronde, Georg Simmel[129] sostiene che "la convivenza umana abbia bisogno di una determinata quantità di segreto"[130]. Allo stesso modo, anche lo scrivere ammette un atteggiamento ambivalente di nascondersi e di rivelarsi, che appartiene al modo di essere dello scrittore ebreo. Nel suo libro *Kaddish*, Leon Wieseltier[131] afferma che "la gente senza segreti non può capire chi li ha": avere segreti "non è una questione di onestà. Chi ha segreti non per questo è disonesto"[132]. Il segreto è stato spesso considerato dagli antisemiti come un elemento negativo: gli ebrei, mascherando la loro identità originaria, nasconderebbero scopi disonesti, possibili cospirazioni contro la società di accoglienza.

---

[127] G. Debenedetti, *Lettera a Carocci. Intorno a Svevo e Schmitz*, cit., pp. 96-7.
[128] *Ivi*, p. 97.
[129] Georg Simmel (1858-1918), filosofo e sociologo tedesco. Tra i suoi libri si ricordano: *L'etica e i problemi della cultura moderna*, Guida, Napoli 1968; *La religione*, Bulzoni, Roma 1994; *Sull'intimità*, Armando Editore, Roma 1996; *La differenziazione sociale*, Laterza, Bari 1998; *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino 1998; *Sul pessimismo*, Armando Editore, Roma 2006.
[130] G. Simmel, *Il segreto e la società segreta*, a cura di A. Zhok, trad. di G. Quattrocchi, SugarCo, Carnago 1992, pp. 52, 56.
[131] Leon Wieseltier (1952-), critico e scrittore americano; ha studiato storia ebraica presso Harvard University. Tra i suoi libri si ricordano: *Against identity*, William Drenttel, New York 1996; *Kaddish*, trad. di E. Loewenthal, Mondadori, Milano 2000.
[132] L. Wieseltier, *Kaddish*, trad. di E. Loewenthal, Mondadori, Milano 2000, p. 419.

Secondo Georg Simmel "non è il segreto a stare in connessione diretta col male, ma il male col segreto"[133].

L'ebreo manifesta una specifica e naturale propensione alla segretezza, una inclinazione indispensabile e fondamentale poiché garante lungo i secoli della sua sopravvivenza: "la condizione degli ebrei ha costantemente riproposto alcuni nodi centrali dell'ebraismo; e l'ebraismo ha costantemente elaborato la condizione in cui gli ebrei si sono trovati"[134]. La segretezza e l'intimità dell'ebreo assimilato appaiono come un'eredità culturale e una vocazione acquisita. Forse Italo Svevo avrebbe espresso la sua ebraicità e avrebbe rivelato il suo essere ebreo, rinunciando al segreto, probabilmente solo nella sfera privata, familiare, solo in quel mondo dominato dagli affetti.

In conclusione a quanto si è detto, si può affermare che Ettore Schmitz si dimostra, non malgrado ma grazie al suo "personale gusto per il segreto", uno scrittore ebreo che rispecchia la moderna condizione ebraica in seguito all'emancipazione tipica anche di altri scrittori ebrei mitteleuropei.

Qui si è cercato di intravedere e di chiarire l'ebraismo "nascosto" e sotterraneo di Svevo, impresa non facile perché lo scrittore ha espresso reticenza sull'argomento per i vari motivi individuati. Nel saggio *Svevo e Schmitz* Debenedetti ha intravisto sotto la maschera dei protagonisti sveviani il volto dell'ebreo, ma i termini in cui il critico piemontese ha posto la questione, circa i riferimenti a Otto Weininger, lasciano perplessità, da quanto si è potuto notare dalle considerazioni espresse dagli altri critici dell'opera sveviana. La questione dell'ebraismo di Italo Svevo rimane comunque argomento aperto: nei capitoli successivi della tesi che riguardano lo scrittore triestino si possono individuare altre ragioni della sua reticenza sulla propria condizione di ebreo. Ad esempio, la sua conversione al cattolicesimo viene percepita come un grave tradimento, che ha suscitato in lui tormenti interiori determinandolo a scegliere un distanziamento dalle sue origini, un modo anche questo di credere di poter alleviare i rimpianti risentiti per il resto della sua vita[135]. Oltre a questa ragione, non si può trascurare un altro motivo: l'antisemitismo che si è manifestato con l'affermazione dei nazionalismi e, in seguito, del fascismo. Con la persecuzione antisemita risentita anche da Ettore Schmitz, l'ebreo cerca di nascondere il suo ebraismo per proteggere la propria identità[136]. Così, nella sua opera

[133] G. Simmel, *Il segreto e la società segreta*, cit., p. 49.
[134] S. Levi Della Torre, *Mosaico: attualità e inattualità degli ebrei*, cit., p.34.
[135] Si veda in proposito il capitolo *La conversione di Italo Svevo al cattolicesimo*, pp. 111-3.
[136] Si veda in proposito il capitolo *L'antiebraismo letterario nella Trieste di Italo Svevo*, pp. 185-6.

letteraria, lo scrittore triestino ha camuffato la propria condizione ebraica, camuffamento che si è comunque dimostrato non del tutto riuscito.

I.1.3 Temi ebraici nella narrativa sveviana

> Italo Svevo dipinge nei suoi romanzi la crisi dell'uomo moderno e della società in cui vive e l'ansia struggente della condizione borghese: non si tratta certo di una tematica ebraica in senso stretto e tradizionale, ma è pur sempre una tematica che si inserisce all'interno della più grande e insieme ultima stagione della Mitteleuropea, una letteratura intrisa di uno spirito ebraico secolarizzato […][137].

Accanto alla segretezza tipicamente ebraica così fortemente presente nella sua opera, Italo Svevo manifesta uno speciale gusto per l'ironia ebraica, che secondo l'affermazione di Albert Memmi, "fu la seule réussite relative, et d'ailleurs collective, du Juif moderne: il répondait précisément à ce double besoin: dire et cacher, révéler les difficultés du Juif et rendere la révélation supportable"[138]. E secondo Luca De Angelis, il ridere "rappresenta la forza nascosta e salvifica dell'anima semita nel riferirsi alla condizione paradossale del popolo eletto"[139]. L'ironia fa parte della personalità di Svevo, lo testimoniano parenti e amici. La figlia Letizia racconta che "anche in Svevo c'è quel fondo dell'antico ebreo perseguitato. Qualche volta papà me ne ha parlato. Ma sempre sorridendo, com'era suo costume. Raccontava barzellette, prendeva in giro se stesso e gli altri"[140]. E ancora:

> Con mamma e con me era sereno e affettuoso; gli piaceva scherzare con noi e con se stesso. Era, in altre parole, straordinariamente simpatico, sicché era un vero privilegio conoscerlo e vivere con lui. [...] Mio padre soleva scherzare su tutto, anche sulla religione. Alcune mie cugine, che erano ebree, avevano dei bellissimi capelli ricciuti; io invece, avevo i capelli lisci. Papà mi diceva: 'Vedi, Letizia, il battesimo ti ha fatto perdere i ricci'[141].

---

[137] A. Ara, *Gli ebrei di Trieste tra emancipazione e problema ebraico*, cit., pp. 49-50.
[138] A. Memmi, *La libération du juif*, cit., p. 177.
[139] L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*, cit., p. 133.
[140] I. Svevo, *Racconti. Saggi Pagine sparse*, cit., p. 247.
[141] L. Svevo Fonda Savio, B. Maier (a cura di), *Iconografia sveviana*, cit., pp. 90-8.

Allo stesso modo, la moglie Livia, a proposito dell'umorismo dello scrittore, dice:

> Svevo era di umore molto vivace [...] Vivacissimo, mi teneva costantemente allegra con una filza di battute spiritose […] il suo umorismo spumeggiava come un vino frizzante [...] Era gioviale, molto allegro alla superficie e aveva il dono di tenere allegra la compagnia[142].

Svevo sorrideva anche delle idee che circolavano sul suo conto dopo il successo raggiunto con la pubblicazione de *La coscienza di Zeno* nel 1923:

> Ecco, io rido quando i miei critici per benevolenza non potendo farmi il piacere di proclamarmi un grande scrittore mi dicono grande finanziere e grande industriale. Io non sono né l'uno né l'altro[143].

Ironia e umorismo sono per l'autore triestino modi di concepire e di vivere la propria condizione ebraica, caratteristiche che si possono rintracciare nella figura di Zeno. È proprio l'autoironia che rappresenta uno dei tratti geniali de *La Coscienza di Zeno* e uno degli aspetti più caratteristicamente ebraico. L'ironia si applica di solito su se stessi o tra ebrei, come nel caso dell'incontro tra Zeno e Guido:

> Si chiamava Guido Speier. Il mio sorriso si fece più spontaneo perché subito mi si presentava l'occasione di dirgli qualcosa di sgradevole: - Lei è tedesco? - Cortesemente egli mi disse che riconosceva che al nome tutti potevano crederlo tale. Invece i documenti della sua famiglia provavano ch'essa era italiana da varii secoli[144].

L'ironia del protagonista che prende di mira Guido poiché ebreo, viene espressa attraverso una favola di stampo ebraico:

> Ora bisognava fare la seconda [favola] ma mi mancavano le bestie. Guardai il cane che giaceva nel suo cantuccio ed anch'esso guardò me. Da quegli occhi timidi trassi un ricordo: pochi giorni prima Guido era ritornato da caccia pieno di pulci ed era andato a nettarsi nel nostro ripostiglio. Ebbi allora subito la favola e la scrissi correntemente: 'C'era una volta un principe morso da molte pulci. S'appellò agli dei che gl'infliggessero una sola pulce, grossa e famelica, ma una sola, e destinassero le altre agli altri uomini. Ma nessuna delle pulci accettò di restare con quella bestia d'uomo, ed egli dovette tenersele tutte'[145].

Tra i due personaggi si crea una segreta complicità, tipica tra ebrei. Una convivenza simile si ritrova ne *Il giardino dei Finzi-Contini* (1962), nell'episodio dell'incontro dei due ebrei che avviene in seguito alla chiusura del circolo sportivo a Ferrara a causa della

[142] L. Veneziani Svevo, *Vita di mio marito*, cit., pp. 10, 42, 74.
[143] I. Svevo, *L'Epistolario*, cit., p. 783.
[144] I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, cit., p. 90.
[145] *Ivi*, p. 327.

promulgazione delle leggi razziali: "Passò rapida tra me [l'io narrante] e lui [Bruno Lattes] l'inevitabile occhiata di ebraica convivenza che, mezzo ansioso e mezzo disgustato, già prevedevo"[146].

Zeno è stato accostato da Benjamin Crémieux[147] alla figura caricaturale di Charlot: come il personaggio di Charlie Chaplin, egli appare all'inizio bisognoso di compassione, per poi mostrarsi, alla fine, con i segni del vincitore. Ad esempio, i continui sbagli di Zeno subiscono un rovesciamento nel tempo: Augusta che Zeno non voleva sposare, dimostra di essere la compagna ideale; nel fallimento dell'azienda di Guido, egli diventa più determinato del cognato e riesce a salvare una parte del denaro perso. Secondo Stuart Hughes,

> Se dobbiamo dunque vedere in Zeno un ebreo inconfessato, dobbiamo considerarlo un ebreo fornito di un senso dell'umorismo familiare a tutti noi per via di innumerevoli aneddoti popolari. Come l'ebreo che apparentemente si autodenigra in continuazione ma nelle storie che narra su se stesso riesce sempre a risultare il migliore. È una persona che in realtà sa amarsi ed essere indulgente con se stesso. Ed è una persona non priva di speranza[148].

Questo è anche il senso delle parole di Claudio Magris, che vede proprio nell'umorismo ebraico il segno della doppia identità dell'ebreo moderno assimilato:

> Dalla cultura ebraica proviene anche la dissociazione sveviana. È celebre il paragone critico fra Zeno e Charlot. Ora Charlot è caratterizzato dal fatto di essere un clown, dell'essere scisso tra essere e apparire, interiorità e esteriorità, spirito e socialità. La sua comicità nasce da questo divario. È un uomo diviso, che non può apparire per quello che è, mentre non può accettare di essere così come appare; questa è una caratteristica che tanta letteratura sociologica ha individuato nella drammatica condizione dell'ebreo sradicato, dell'emigrato ebreo dell'Europa orientale che, per sopravvivere, può essere ebreo ma non come un ebreo. Un celebre scrittore, Arnold Zweig, in un suo saggio ha parlato della schizofrenia ebraica, della lacerazione dell'ebreo che vive a fondo la tremenda dissociazione moderna fra etica pubblica ed etica privata. Questo è un tema principe di tanta grande, grandissima letteratura ebraica; la figura del clown, dell'uomo fuori posto, e cioè dell'ebreo intruso e rifiutato, presta i propri connotati a tanti personaggi della maggiore letteratura contemporanea ed anche all'ironico Zeno o all'invadente Biggioni di *Rigenerazione*. Ma la superiore ironia di Svevo, dopo aver fatto saltare tutte le cerniere dell'io e dopo aver messo in subbuglio, con effetti di altissima poesia e di conturbante tragedia, tutti i valori, alla fine si riconcilia beffardamente col reale, dando prova di una scettica e profonda saggezza autunnale austriaca. L'anarchismo totale si maschera da riconciliazioni[149].

---

[146] G. Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini* (1962), La Biblioteca di Repubblica, Roma 2003, p. 70.
[147] Cfr. Benjamin Crémieux, *Italo Svevo*, in «Le Navire d'Argent», II, 1926, n. 9, p. 25.
[148] H. S. Hughes, *Prigionieri della speranza*, cit., pp. 54-5.
[149] C. Magris, *Svevo e la cultura tedesca a Trieste*, cit., p. 55.

L'umorismo è una forma di espressione che si fonda sull'equivoco, il ricorso costante ad esso corrisponde all'ambivalenza di Zeno: l'ironia consente al protagonista di nascondersi dietro maschere mutevoli, senza mai trovarsi prigioniero di un personaggio definitivo. L'umorismo di Zeno traspare dal suo modo di parlare, di comportarsi, di rievocare gli episodi della sua vita. L'ironia de *La Coscienza* è la forza della parola di Svevo e la figura di Zeno colloca l'opera sveviana nella grande tradizione dell'umorismo ebraico:

> […] l'umorismo è la supercoscienza che ironizza sulla contraddizione, che conosce la contraddizione contraddittoria; anche questo è una delle nostre specificità […] è lui che pacifica l'indissolubile contraddizione; ci preservava dalla disperazione quando soffrivamo e adesso ci mantiene in questa vivacità che è anch'essa, dopotutto, uno dei tratti distintivi dell'anima ebraica[150].

D'altronde, per Giacomo Debenedetti "la vera causa dell'insolito comico di Zeno è da ricercarsi nel fondo ebraico"[151] di Ettore Schmitz. E altre caratteristiche tipicamente ebraiche si possono rintracciare, secondo il critico piemontese, nella passività, nell'inettitudine e nella femminilità dei personaggi sveviani: tratti che hanno una base comune in quella malattia che è l'ebraismo di Italo Svevo. Alla condizione ebraica, per certi aspetti, può essere riconducibile anche il concetto di malattia, così come compare ne *La Coscienza*:

> La convinzione *a priori* della malattia, la stessa di Zeno […] è la coscienza di un disagio *particolarissimo* che riguarda solamente gli ebrei. Ora l'unico modo di dar voce al proprio disagio, disancorandosi da una condizione di estraneità e solitudine umana sarebbe proprio quello di presentare le particolari istanze esistenziali della propria condizione sotto vesti universali, che però non perdono i caratteri e i segni dell'origine[152].

Svevo era persuaso che la malattia chiamata "essere ebreo" era da custodire, da amare e da capire: "Io ero sano o almeno amavo tanto la mia malattia (se c'è) da preservarmela con intero spirito di autodifesa"[153]. Questa dichiarazione può essere collegata a una confessione di Zeno, che afferma: "La malattia è una convinzione ed io nacqui con quella convinzione"[154]. A questo proposito, Vladimir Jankélévitch[155] diceva: "Fra di noi,

[150] V. Jankélévitch, *La coscienza ebraica*, cit., p. 37.
[151] G. Debenedetti, *Svevo e Schmitz*, cit., p. 252.
[152] L. De Angelis, *La reticenza di Aron. Letteratura e antisemitismo in Italo Svevo*, cit., p. 55.
[153] I. Svevo, *Soggiorno londinese*, cit., p. 688.
[154] I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, cit., p. 11.
[155] Vladimir Jankélévitch (1903-1985), ebreo di origine russa, filosofo francese; insegnò filosofia morale alla Sorbona. Tra i suoi libri si ricordano: *Debussy e il mistero*, Il Mulino, Bologna 1991; *Henri Bergson*, Morcelliana, Brescia 1991; *La cattiva coscienza*, Dedalo, Bari 2000; *Perdonare?*, Giuntina, Firenze 2004.

potremmo paragonarci a dei malati […] L'ebreo è nato malato"[156], in virtù del fatto che l'ebreo ha spesso incontrato difficoltà esistenziali nella società d'accoglienza dovute all'emarginazione e alla persecuzione. La malattia viene percepita dal protagonista come qualcosa di ereditario a causa dell'impurità del sangue per ragioni "razziali": "Eppoi - fantolino - sei consanguineo di persone ch'io conosco. I minuti che passano ora possono essere anche puri, ma, certo, tali non furono tutti i secoli che ti prepararono"[157]. Zeno sottolinea il particolare disagio dell'ebreo nella storia che riguarda da vicino anche Ettore Schmitz che annottava:

> Io ridiverrò l'individuo antico che torturerà se stesso e chi gli sta accanto, coi propri dubbi e col proprio passato, tutte quelle esperienze scoranti che non si dimenticano perché sono andate a far parte della carne e dei nervi[158].

Nella parte finale del romanzo la dichiarazione del protagonista è più che mai ebraica: "Io sono sano, assolutamente. Da lungo tempo sapevo che la mia salute non poteva essere altro che la mia convinzione"[159]. E la convinzione della malattia di Zeno, quella con cui era nato, è riconducibile alla *Weltanschauung* ebraica. Curare una malattia dalla nascita sarebbe un'inutilità e insieme un'impossibilità: la salute dell'ebreo non si manifestava nella negazione delle proprie origini o nell'odio di sé, ma nell'ammissione di essere ebreo, nella accettazione di questa malattia e della propria condizione ebraica. A tale proposito, Svevo scrive all'amico Valerio Jahier:

> Perché voler curare la nostra malattia? Davvero dobbiamo togliere all'umanità quello ch'essa ha di meglio? Io credo sicuramente che il vero successo che mi ha dato la pace è consistito in questa convinzione[160].

Alla fine de *La Coscienza*, Zeno sorride alla propria malattia e la ama proprio perché l'aveva capita:

> Fu un vero raccoglimento il mio, uno di quegl'istanti rari che l'avara vita concede, di vera grande oggettività in cui si cessa finalmente di credersi e sentirsi vittima. In mezzo a quel verde rilevato tanto deliziosamente da quegli sprazzi di sole, seppi sorridere alla vita ed anche alla mia malattia […] rivedendo la mia vita e anche la mia malattia le amai, le intesi![161]

---

[156] V. Jankélévitch, *La coscienza ebraica*, cit., pp. 12-3.
[157] I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, cit., p. 216.
[158] I. Svevo, *Epistolario*, cit., p. 40.
[159] I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, cit., p. 363.
[160] I. Svevo, *Epistolario,* 27 dicembre 1927, cit., p. 859.
[161] I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, cit., pp. 349-50.

L'accettazione della malattia è il modo più originale dell'affermazione dell'ebreo e della sua condizione umana poiché Svevo "riesce a vedere il suo personaggio sotto specie d'universalità. In altri termini egli scopre, e ci fa scoprire, in un momento dell'anima ebraica un momento dell'anima umana"[162]. Così la malattia di Zeno non si riferisce solo alla sua condizione ebraica, ma è anche la metafora di un disagio più generale provocato dal malessere mondiale e dalla mancanza di una salute autentica. L'origine della malattia è definibile in termini sociali, di appartenenza a una classe: è la società che crea la malattia. Zeno accetta la malattia per due diverse ragioni: perché sa che non esiste la condizione per guarire e perché non vuole guarire. La salute è l'altra faccia della malattia che è propria dell'uomo moderno: si tratta di una salute apparente che appartiene al mondo borghese con le sue false certezze e superficiali esigenze dello spirito in contrasto con il mondo interiore dello scrittore. Svevo manifesta insofferenza per il concetto borghese di felicità e lo critica nell'articolo *Shylock*, l'ebreo de *Il Mercante di Venezia* di Shakespeare:

> È ricco ma non per questo felice, tutta la falsità della propria posizione gli è chiara; si sente uomo e non viene trattato come tale, viene insultato e l'insulto gli lacera il cuore, vi uccide ogni sentimento, unico resta a lui quello della vendetta! […] Curvo, solo, abbandonato dall'unico che aveva oltre il dovere di non sprezzarlo anche quello di amarlo; ma chi riderebbe di questa triste figura?[163]

Lo scrittore triestino rifiuta il concetto borghese di salute: l'ambiente di Augusta, la moglie di Zeno, è il simbolo dell'illusoria salute borghese, quella che ha terrore della malattia, della vecchiaia e della morte. La vita è micidiale, è la malattia più grave e viene assimilata a una patologia inesorabile:

> La vita somiglia un poco alla malattia come procede per crisi e lisi ed ha giornalieri miglioramenti e peggioramenti. A differenza delle altre malattie la vita è sempre mortale. Non sopporta cure. Sarebbe come voler turare i buchi che abbiamo nel corpo credendoli delle ferite. Moriremmo strangolati non appena curati[164].

Il conflitto tra malattia e salute coincide con quello tra l'uomo e il superuomo, tra l'individuo malato non perché vecchio ma perché uomo, e un essere superiore concepito in base ad astratti e "salutari" modelli di comportamento nei quali la civiltà borghese del tempo rifletteva le sue frustrazioni. Il mondo borghese è un mondo di "sani", contrapposto

[162] E. Levi, *Italo Svevo e l'anima ebraica*, cit., p. 191.
[163] I. Svevo, *Racconti. Saggi. Pagine sparse*, cit., p. 558.
[164] I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, cit., p. 72.

a quello dei malati, degli inetti e degli esclusi: non a caso è diffusa l'avversione alla psicanalisi come terapia negli scrittori mitteleuropei di estrazione ebraico-orientale. Essi, come Svevo, non hanno alcuna intenzione di guarire della loro "malattia" poiché ciò significherebbe rinunciare al loro vero essere per il mondo borghese. Perciò, la psicanalisi non può guarire una malattia, che è parte integrante della vita stessa[165].

Il romanzo *Una vita* traduce una situazione di crisi generale della società borghese di fine Ottocento, nella forma particolare di quella dell'Impero austro-ungarico. Il piano pubblico e privato presentano il difficile rapporto del protagonista Alfonso Nitti con il reale, condizione generale dei personaggi sveviani. A differenza della borghesia affaristica, i protagonisti preferiscono la contemplazione al mondo competitivo degli affari. La "passività" dei personaggi viene espressa in modo eloquente da Giacomo Debenedetti:

> Nell'ebreo, diseredato d'ogni felice istinto del vivere manca l'abbandono, la stabilità del fondo morale, ed è invece disponibile e passivo a tutti gli urti […] Nella misura in cui i borghesi irregolari di Svevo s'illudono di potersi inserire in qualche modo nel mondo degli uomini attivi, subiscono un forte trauma e - di fronte al modello dell'assimilato, dell'uomo sicuro di sé e del suo destino non solo economico (come il Maller, il Balli o Guido Speier, per non citare che i più noti) - sono vinti da un irrimediabile complesso d'inferiorità (come Nitti, Brentani o Zeno Cosini)[166].

L'individuo contemplativo, come Nitti, si pone in opposizione all'uomo attivo e integrato, come Macario. Il protagonista è in esilio nella società che vive nel culto dell'affermazione e del dominio; egli è incapace di adeguarsi e di accettare la lotta in un mondo che sente estraneo e ostile. Per gli inetti, gli incapaci all'azione, non c'è spazio in un mondo fondato sulla competizione che emargina gli intellettuali sensibili come il protagonista di *Una vita*. La città diventa per Alfonso una prigione dove la vita si svolge affannosa e senza scopo. Ciò comporta la volontà del ritorno e del recupero tipicamente ebraico, del mito del villaggio dopo la fuga da esso: "[…] il suo villaggio non gli apportava soltanto il piacere di sfuggire i luoghi odiati ma anche la felicità di rivedere il suo paesello"[167]. I luoghi odiati sono quelli della città "dove era venuto apportandovi un grande disprezzo per i suoi abitatori"[168]. Il protagonista definisce la città "una cappa di nebbia", dove si

[165] Accostandosi ai testi di Freud tra il 1908 e il 1912, Svevo ha introdotto nella letteratura italiana, con *La coscienza di Zeno*, la psicanalisi, anche data la sua posizione di triestino e di mitteleuropeo. Cfr. B. Maier, *Introduzione*, in L. Svevo Fonda Savio, B. Maier, *Iconografia sveviana*, cit., p. 11.
[166] G. Debenedetti, *Saggi critici*, nuova serie, Edizioni del Secolo, Roma 1945, pp. 67-8.
[167] I. Svevo, *Una vita* (1892), introd. di G. Spagnoletti, Mondadori, Milano 1985, p. 148.
[168] *Ivi*, p. 261.

respira "certa aria densa, affumicata"[169], avvertita come un immenso ghetto. Egli contrappone alla città moderna il mito del proprio villaggio, nel quale è possibile ancora riconoscere i segni di una vita più autentica. Il villaggio si presenta prima come "terra natia e poi vera patria irraggiungibile, quasi una Heimat ebraica"[170]. Il singolo disadattato, oppresso nei ghetti moderni, s'illude di poter evadere in un altrove in sintonia con il proprio essere. Così il ritorno al villaggio natio di Alfonso Nitti si collega al mito universale del ritorno alle origini, alla purezza primigenia secondo l'ispirazione ebraico-orientale che circolava nella cultura austro-ungarica:

> In *Una vita*, il mito della madre, donna idealizzata e angelo di purezza, coincide coll'ansia di ritorno alle origini e di mitico rifugio presente in molti mitteleuropei […] Non si tratta necessariamente di una madre ma anche di una moglie o di una fidanzata o di una sorella ('angelismo') o anche di una patria ideale, secondo un'altra lezione ebraico-orientale[171].

La tematica del ritorno al paese, alla terra e alla madre, d'altro canto, è rintracciabile anche nella letteratura yiddish. Il suicidio del protagonista, il risultato del suo dramma della solitudine e dell'isolamento per via della sua incapacità di vivere e di agire come gli altri, è l'ultimo approdo che segna la concezione sveviana dell'inettitudine: il protagonista riconosce l'ultima sconfitta verso il mondo attivo; le sue contraddizioni finiscono con la morte. Il sentimento d'inferiorità finisce con il suicidio, che rappresenta una ribellione al destino, all'ambiente e al mondo in generale. Con la storia di Nitti, Svevo si colloca definitivamente tra gli scrittori moderni di estrazione ebraica.

Nel passaggio da *Una vita* a *La Coscienza di Zeno*, il rapporto tra l'individuo contemplativo e il mondo affaristico subisce un'ulteriore evoluzione: se in Alfonso l'incapacità all'azione comporta sofferenza, in Zeno i tentativi d'impadronirsi dei segreti commerciali sono denunciati negativamente tramite l'ironia e la parodia. La naturalezza con cui gli altri personaggi ricoprono il loro ruolo sociale mette in evidenza sempre più drammaticamente l'estraneità e l'emarginazione dell'individuo incapace di impegnarsi in una attività. La sua salvezza consiste nel rifiuto totale sia dell'attività pratica sia dei valori sociali e del codice morale dell'ambiente affaristico borghese: l'inettitudine, collegata alla grande tematica mitteleuropea dell'assimilazione sociale e del disagio storico, è "una conquista spirituale e intellettuale non una originaria posizione decadente [...] è un punto

[169] *Ivi*, pp. 3-4.
[170] G. A. Camerino, *Italo Svevo e la crisi della Mitteleuropea*, cit., p. 73.
[171] *Ivi*, p. 25.

di arrivo non uno stato di partenza"[172]. Svevo trasforma così l'inettitudine di Alfonso nella senilità di Brentani e nella vecchiaia di Zeno. La senilità, concetto complementare dell'inettitudine, ossia della difficoltà di vivere e di instaurare rapporti autentici con gli altri, è il sintomo di un equilibrio precario e difficile, di debolezza e d'incapacità; è in polemica con le rigide istituzioni borghesi fondate su regole sociali che sono espressione di mediocrità e di pregiudizi. La vecchiaia permette l'indulgenza per i propri vizi e per le proprie debolezze e facilita il rapporto con gli altri; il vecchio, proprio per il suo aspetto senile, è più accettato dalla società che prima l'aveva respinto. Con *La Coscienza di Zeno*, Svevo cambia atteggiamento: "La sua primitiva passività è rimasta, ma l'autodenigrazione che l'accompagnava ha assunto un tono più ridente e, per la stessa ragione, è divenuta più autenticamente ebrea"[173]. I tre romanzi dell'autore triestino presentano, ognuno a modo suo, lo stesso "caso" ma con tre sbocchi diversi: tragico, patetico e umoristico. Egli diventa uno scrittore attuale in quanto anticipa, secondo Bruno Maier, "quei motivi dell'incomunicabilità, dell'alienazione e della difficoltà dei rapporti tra gli uomini, che sono svolti da tanta letteratura, da tanto teatro e da tanta filmografia del nostro tempo"[174]. In questo senso, importanti sono le parole di Angelo Ara:

> Italo Svevo dipinge nei suoi romanzi la crisi dell'uomo moderno e della società in cui vive e l'ansia struggente della condizione borghese: non si tratta certo di una tematica ebraica in senso stretto e tradizionale, ma è pur sempre una tematica che si inserisce all'interno della più grande e insieme ultima stagione della Mitteleuropea, una letteratura intrisa di uno spirito ebraico secolarizzato […][175].

Così i tre romanzi di Italo Svevo possono essere considerati rivelatori, come sintomatici di una situazione di crisi dello scrittore descritta attraverso la mediazione dei suoi personaggi, situazione che, secondo Eugenio Levi, va ricercata nell'ebraismo dello scrittore che "inconsciamente si adombra nell'eroe dei tre romanzi che Svevo ha scritto, […] [e che] va cercato fra gli Ebrei moderni d'occidente, quali tanti secoli di dispersione li hanno foggiati"[176]. Se Brentani, Nitti e Zeno si assomigliano quindi come fratelli, è perché essi hanno lo stesso modello. Svevo stesso osservava che "Zeno è evidentemente un fratello di Emilio e di Alfonso"[177]. Allo stesso modo, in una lettera del 1927 indirizzata

[172] *Ivi*, pp. 89-90.
[173] H. S. Hughes, *Prigionieri della speranza*, cit., p. 53.
[174] B. Maier, *Introduzione*, in L. Svevo Fonda Savio, B. Maier (a cura di), *Iconografia sveviana*, cit., p. 11.
[175] A. Ara, *Gli ebrei di Trieste tra emancipazione e problema ebraico*, cit., pp. 49-50.
[176] E. Levi, *Italo Svevo e l'anima ebraica*, cit., p. 177.
[177] I. Svevo, *Profilo autobiografico*, cit., p. 809.

a Enrico Rocca, recensore de *La coscienza*, lo scrittore confessa: "Forse s'accorgerà ch'io non ho scritto che un romanzo solo in tutta la mia vita"[178]. E della stessa opinione era anche Eugenio Montale:

> Non senza verità si è affermato che Svevo ha scritto tre volte lo stesso libro: ma […] ogni suo libro è un libro diverso, è la tappa di un cammino che doveva essere compiuto. […] Svevo è uno scrittore aperto: ci accompagna, ci guarda fino a un certo punto ma non ci dà mai l'impressione di aver detto tutto: è largo e inconclusivo come la vita[179].

Queste dichiarazioni confermano la presenza di un protagonista unico nei tre romanzi di Svevo, ed è la figura dell'inetto: i "personaggi dell'unico romanzo di Svevo, costretti a fuggire il contatto d'una realtà ostile e deludente per salvaguardare un'illusione di superiorità, un fittizio scopo di potenza"[180]. In *Una vita*, la superiorità di Alfonso Nitti consiste nelle sue velleità culturali e filosofiche; per Emilio Brentani, quelle stesse superiorità si manifestano attraverso le sue capacità letterarie e artistiche; Come in Alfonso, anche in Emilio "la superiorità dello spirito è quello che forma la sua inferiorità nella vita"[181]. Con Zeno Cosini, Svevo sente il bisogno di ironizzare i tormenti che erano presenti nei personaggi precedenti: "Certo è che Zeno ci appare come lo specchio ironico dei suoi predecessori"[182]. D'altro canto, la condizione dei personaggi inetti è segnata da un sentimento tormentato e da un senso d'inferiorità che, a loro volta, interpretano le vicende complesse dell'assimilazione ebraica:

> […] l'inettitudine assume così un significato non più soltanto psicologico e individuale, per divenire il pesante fardello di una storica eredità di emarginazione, di disprezzo, di persecuzione da dimenticare e far dimenticare[183].

L'organizzazione sociale moderna, basata su una selezione che esclude i più deboli tende ad assimilare, come avviene nel mondo occidentale per la ricca borghesia ebraica, oppure a emarginare: la cultura mitteleuropea vive a fondo questo travaglio. L'ebreo sottoposto al processo d'integrazione è colui che abbandona la comunità ebraica senza per questo cancellarsi come ebreo; al mondo solidale e affettivo della tradizione si contrappone l'alienazione della vita moderna. L'emarginazione è un atto volontario per

[178] I. Svevo, *Epistolario*, cit., p. 846.
[179] E. Montale, *Italo Svevo nel centenario della nascita*, in *Celebrazione di Italo Svevo*, Circolo della Cultura e delle Arti, Trieste 1963; ora in I. Svevo, *Carteggio Italo Svevo - Eugenio Montale*, cit., p. 133.
[180] E. Ghidetti, *Italo Svevo. La coscienza di un borghese triestino*, cit., p. 28.
[181] E. Levi, *Italo Svevo e l'anima ebraica*, cit., p. 184.
[182] *Ivi*, p. 188.
[183] E. Ghidetti, *Italo Svevo. La coscienza di un borghese triestino*, cit., p. 32.

cercare di sottrarsi, come individuo, allo sviluppo di una civiltà che tende a eliminare le frontiere della sfera privata. Quest'atteggiamento riflette il disagio di una drammatica transizione storica che determina la crisi dell'uomo. L'intimità familiare è l'unico rifugio sicuro dell'individuo dalle guerre e dalle rivoluzioni. Con il crollo dell'Impero austro-ungarico tale esigenza diviene più che mai attuale. La guerra determina la fine del vecchio mondo, del *mondo di ieri*[184] secondo Stefan Zweig, con la distruzione della civiltà del privato e la fine dell'individuo, e con l'affermazione del contrasto tra mondo privato e mondo collettivo. Ciò determina gli intellettuali centroeuropei di estrazione ebraica a difendere la sfera del privato e il microcosmo domestico. D'altronde, anche l'intimità familiare di Svevo, intrisa di sincerità e di amore, permette di tracciare alcuni modelli comportamentali tipicamente ebraici. Nella tradizione ebraica la famiglia, nel senso particolare della "mishpachah"[185], è di grande importanza, è il luogo dove avviene l'educazione morale e intellettuale dei figli, che ha da sempre il ruolo di mantenere in vita la tradizione e la cultura ebraica[186]. Dall'*Epistolario* si può individuare la vita familiare di Svevo, l'amore intenso e profondo di Ettore Schmitz per la moglie, un amore che era al centro della sua vita spirituale ed affettiva. Per lo scrittore l'intimità degli affetti familiari è alla base del suo modo di vivere: "Svevo nella famiglia aveva trovato il suo centro"[187]; "Con l'entrata nella ditta Veneziani, Svevo dopo collazione si concedeva due ore nell'intimità della famiglia"[188]. Nelle lettere alla moglie lo scrittore esprime il dolore e l'angoscia per l'allontanamento dalla famiglia durante i suoi viaggi di lavoro in Italia, in Francia e in Inghilterra. In una lettera all'amico Benjamin Crémieux, egli propone una sintesi della propria vita e sottolinea l'importanza della famiglia:

> A 19 [anni] in una Banca e in *Una vita* la parte dedicata alla Banca e alla Biblioteca Civica è veramente autobiografica. […] A 30 pubblicai *Una vita* e a 37 *Senilità*. Poi risolsi di rinunziare alla letteratura ch'evidentemente attenuava la mia capacità commerciale e le poche ore libere dedicai al violino, pur d'impedirmi il sogno letterario. La guerra mi tolse gli affari e probabilmente fu causa il lungo riposo che, nel 1918, mi misi a scrivere *La Coscienza di Zeno* che pubblicai nel 1923. Ecco tutto. Una vita che non pare bella ma fu adornata di tanti fortunati affetti che accetterei di riviverla[189].

[184] Cfr. S. Zweig, *Il mondo di ieri*, trad. di L. Mazzucchetti, Mondadori, Milano 2010.
[185] Il significato del vocabolo yiddish *mispachà* o *mishpachah* rimanda all'accezione di famiglia in quanto *clan*, in senso più largo *parentado*. Cfr. L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del novecento italiano: da Svevo a Bassani*, cit., p. 71.
[186] Sull'importanza della famiglia per l'ebreo si veda A. Memmi, *Il peso dell'eredità*, in *Ritratto di un ebreo*, trad. di S. Marzorati, IPL, Milano 1967, pp. 316-26.
[187] L. Veneziani Svevo, *Vita di mio marito*, cit., p. 35.
[188] *Ivi*, p. 63.
[189] I. Svevo, *Epistolario*, cit., pp. 854-5.

Non a caso, nell'*Epistolario*, compare in un passaggio il vocabolo yiddish *mishpachah*:

> Questa sera abbiamo a cena Adolfo. Visto ch'egli aveva un impegno con Enrico Walmarin da cui non poteva sciogliersi, invitai anche Enrico che accettò. Olga, poi, sentendo che io davo l'ordine di ricucinare certi fagioli che non vollero finora diventar teneri, invitò tutta la mispachà a cena in sala[190].

La purezza degli affetti presenti nella famiglia viene espressa attraverso la "letteratura" che scrive il protagonista Mario Samigli del racconto *Una burla riuscita*:

> […] una letteratura casalinga, nata nel cortile e destinata a quella camera. Anzi non era letteratura perché letteratura è una cosa che si vende e si compera. Questa era per loro due [Mario e il fratello Giulio] e nessun altro […][191].

La letteratura "casalinga" o domestica, quella privata e ristretta al ghetto ha per secoli rappresentato il modo del raccontare degli ebrei. In questo racconto, l'intimità familiare viene messa in evidenza dall'interlocutore Giulio, che è la proiezione del caro fratello dello scrittore, Elio, ammiratore delle capacità letterarie del giovane Ettore. La tenerezza della vita familiare, così tipicamente ebraica, viene espressa da Samigli attraverso la scrittura delle favole, che sono state adottate dalla tradizione ebraica al fine didattico e formativo. Per il protagonista della novella, le favole sono una "forma di sorriso e di respiro"[192] e fanno parte della sua vita in tal modo da dichiarare che si era abituato a muoversi sempre accompagnato dalle favole, "come se fossero state le tasche del suo vestito"[193]. Lo stesso vale anche per Svevo se si guarda la dichiarazione di Livia Veneziani: "[...] davanti al passaggio di Sant'Andrea c'erano due magnifici ippocastani dove si rifugiavano quei passeri che hanno ispirato a Svevo molte pagine"[194]. Un'altra favola composta dallo scrittore per la figlia Letizia e poi inserita ne *La Coscienza* rappresenta un ritorno al ghetto. È la celebrazione di una letteratura intima e familiare in opposizione a quella intrisa di successo mondano:

> La porticina della gabbia era rimasta aperta. L'uccellino con lieve balzo fu sull'uscio e da lì guardò il vasto mondo prima con un occhio e poi con l'altro. Passò per il suo corpicino il fremito del desiderio dei vasti spazi per cui le ali erano fatte. Ma poi pensò: se esco potrebbero chiudere la gabbia e io resterei fuori prigioniero. La bestiola rientrò e poco dopo, con soddisfazione, vide rinchiudersi la porticina che suggellava la sua libertà. Papà[195].

[190] *Ivi*, 22.8.1902, cit., p.329.
[191] I. Svevo, *Una burla riuscita*, cit., p. 265.
[192] *Ivi*, p. 263.
[193] *Ivi*, p. 266.
[194] L. Veneziani Svevo, *Vita di mio marito*, cit., p. 238.
[195] I. Svevo, *Racconti. Saggi. Pagine sparse*, cit., p. 860.

La favola è anche l'espressione della situazione particolare del destino ebraico prima dell'emancipazione, quando le mura del ghetto rappresentavano la sicurezza e la stabilità della vita dell'ebreo. Il ritorno al ghetto coincide con l'assimilazione della tradizione ebraica attraverso l'uso delle favole. Quando Svevo scrive alla figlia Letizia: "Fiabe non ne faccio più. La realtà mi distrae troppo dal sogno … se così si può dire. Sto diventando un uomo d'affari molto serio"[196], si può credere che lo scrittore abbia rinunciato alla letteratura. In una nota del 1902, Ettore Schmitz aggiunge: "Io, a quest'ora e definitivamente, ho eliminato dalla mia vita quella ridicola e dannosa cosa che si chiama letteratura"[197], ma poi ribadisce con decisione: "voglio scrivere ancora"[198]. Mario Samigli interviene con la scrittura di una favola per sottolineare la decisione dello scrittore triestino di non mettere da parte la letteratura: "La seconda [fiaba] venne a correggere con un sorriso il proposito gridato ad alta voce di non occuparsi mai più di letteratura"[199]. Svevo non avrebbe mai rinunciato a scrivere poiché la letteratura è per lo scrittore "l'arte preferita"[200] e "l'attività sola di cui so compiacermi"[201]. Egli era convinto "di aver da dire qualche cosa al mondo […]"[202]. A questo proposito, è illuminante una dichiarazione di Livia sulla concezione sveviana della formazione di uno scrittore: "Chi vuol essere scrittore deve formarsi giorno per giorno con l'esercizio continuo: questa era la sua convinzione"[203]. In una lettera del 1927 a Cyril Ducker, giovane letterato inglese, Svevo offre consigli da scrittore:

> […] lo scrittore deve […] scrivere ogni sera la storia della sua giornata. Questo è l'unico modo per acquistare una grande sincerità, la qualità più importante, io penso. Per la prima volta dalla creazione del mondo è Lei che scrive […][204].

In *Una burla riuscita*, Mario Samigli allude all'idea della "correzione" della giornata con la scrittura delle favole: "Ma io ti dirò, leggendole, come sono nate, perché ognuna d'esse ricorda una mia giornata, anzi la correzione della mia giornata"[205]. E le parole del protagonista sono in sintonia con le idee espresse da Svevo:

---

[196] *Ivi*, p. 724.
[197] I. Svevo, *Pagine di diario e sparse*, in *Racconti. Saggi. Pagine sparse*, cit., p. 818.
[198] I. Svevo, *Le confessioni del vegliardo*, in *Racconti*, cit., pp. 488-9.
[199] I. Svevo, *Una burla riuscita*, cit., p. 263.
[200] I. Svevo, *Epistolario,* 25 maggio 1898, cit., p. 110.
[201] *Ivi,* 19 dicembre 1900, p. 222.
[202] I. Svevo, *La novella del buon vecchio e della bella fanciulla*, in *Racconti*, cit., p. 446.
[203] L. Veneziani Svevo, *Vita di mio marito*, cit., p. 63.
[204] I. Svevo, *Epistolario*, cit., p. 837.
[205] I. Svevo, *Racconti*, cit., p. 265.

> Io credo, sinceramente credo, che non c'è miglior via per arrivare a scrivere sul serio che di scribacchiare giornalmente. Si deve tentar di portare a galla dall'imo del proprio essere, ogni giorno un suono, un accento, un residuo fossile o vegetale di qualche cosa che sia o non sia un puro pensiero, che sia o non sia sentimento, ma bizzarria, rimpianto, un dolore, qualche cosa di sincero, anatomizzato, e tutto e non di più. Altrimenti facilmente si cade, - il giorno in cui si crede d'esser autorizzati di prender la penna - in luoghi comuni o si travia quel luogo proprio che non fu a sufficienza disaminato. Insomma fuori dalla penna non c'è salvezza[206].

"Rinunciare alla letteratura? E allora come si fa vivere?"[207], si chiede il protagonista letterato del racconto. Ne *Le confessioni del vegliardo*, una continuazione de *La Coscienza*, Svevo individua ancora i motivi della scrittura nell'attenzione alla giornata con l'esercizio quotidiano dello scrivere:

> L'unica parte importante della vita è il raccoglimento. Quando tutti lo comprenderanno con la chiarezza ch'io ho tutti scriveranno. La vita sarà letteraturizzata […] il raccoglimento occuperà il massimo tempo che così sarà sottratto alla vita orrida vera […] Ognuno leggerà se stesso. E la propria vita risulterà più chiara o più oscura, ma si ripeterà e si correggerà, si cristallizzerà. Almeno non resterà quale è di rilievo, sepolta non appena nata[208].

La meditazione dello scrittore rimanda alla "*avodah*", alla vocazione ebraica di correggere il mondo attraverso la scrittura, che è uno dei luoghi privilegiati per conoscersi:

> Io voglio soltanto attraverso a queste pagine arrivare a capirmi meglio. L'abitudine mia […] di non saper pensare che con la penna alla mano […] la penna mi aiuterà ad arrivare al fondo tanto complesso del mio essere[209].

Attività solitaria per eccellenza, la scrittura è per Svevo il luogo dell'autoanalisi e della conoscenza di se stesso.

L'idea della riparazione o della restaurazione del mondo, il *Tikkun Olam*[210], che si ritrova nella Torah, è uno strumento guida per dirigere l'uomo nel suo cammino in base

---

[206] I. Svevo, *Pagine di diario e sparse*, cit., p. 816.
[207] I. Svevo, *Racconti*, cit., p. 241.
[208] I. Svevo, *Le confessioni del vegliardo*, cit., p. 488.
[209] I. Svevo, *Pagine di diario e sparse*, cit., p. 818.
[210] *Tikkun Olam* significa "riparare", "correggere" o "perfezionare il mondo". Con la sua attività e il suo lavoro, l'uomo deve restaurare e guarire, con la cooperazione di Dio, la malattia del mondo, avvenuta in origine. Esso indica che una pratica deve essere seguita non perché inclusa nella legge ma perché aiuta a evitare il caos sociale. Questo concetto è stato usato dai rabbini nel periodo medievale per ottenere nuovi significati nell'ambito della cabbalà e ulteriori connotazioni nell'ebraismo moderno. Cfr. L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*, cit., pp. 92-3.

alla sua missione di correggere il mondo. E l'idea di "correzione" in Svevo è intrisa anche di un vivace umorismo ebraico, come nella seguente storiella tipicamente yiddish:

> X … un uomo molto religioso mi diceva: La bellezza del mondo di là consisterà principalmente nella giustizia. Tutti gli esseri che lo abitano devono avere un giusto concetto di sé, di Dio e di tutti. Poco dopo io feci un sogno. Morivo e me ne andavo al di là. Subito all'ingresso m'imbattevo in mio cugino Giacomo il quale mi diceva: Prima che tu entri devo avvisarti che il paradiso l'ho riparato tutto io. Quando arrivai era impossibile starci[211].

Mario Samigli usa il suo dovere di correggere il mondo in modo personale, da letterato, con la "correzione della giornata" attraverso la scrittura delle fiabe:

> Vorrei saper abolire la guerra sul piccolo ippocastano nel mio cortile, la sera, quando i passeri cercano il miglior posto per la notte, perché sarebbe un buon segno per l'avvenire dell'umanità[212].

Nell'articolo *La Corruzione dell'anima* s'intravvede il ruolo di responsabilità dell'uomo nella correzione e nell'evoluzione del mondo, l'impegno a perfezionare l'opera della Creazione:

> Il signor Iddio aveva appena conchiusa la sua opera di creazione. Stancatosi dell'immane lavoro riposò dopo di aver detto: Io riposerò ma la mia creazione continuerà a ricreare se stessa. Io diedi all'essere animato un'anima e questa continuerà l'opera mia[213].

Così nell'opera di Svevo, come anche nella tradizione ebraica, è sempre presente il dovere dell'uomo di salvaguardare la terra:

> Quattro anni or sono, poco prima della guerra mondiale, intrapresi un grande viaggio che mi fece attraversare l'intera Europa. Ricordo che, passando, augurai che tutti i campi dessero buoni frutti e che i contadini vestiti nelle più varie fogge avessero il premio dovuto al loro lavoro. E mi parve di avere fatta una grande cosa e che Napoleone avrebbe potuto invidiarmi. Poi scoppiò la guerra mondiale, io ebbi dolore per ogni disfatta perché io, certamente, per liberarmi dall'odio non avevo avuto bisogno della guerra[214].

Nel pensiero di Svevo, come nell'ebraismo, è l'uomo, con il suo ruolo fondamentale e decisivo nel correggere il mondo, il principale fautore della storia. L'uso irresponsabile della libertà dell'uomo, per lo scrittore, porta l'umanità verso una distruzione apocalittica,

[211] I. Svevo, *Pagine di diario e sparse*, cit., p. 823.
[212] I. Svevo, *Una burla riuscita*, cit., p. 215.
[213] I. Svevo, *Racconti. Saggi. Pagine sparse*, cit., p. 641.
[214] I. Svevo, *Pagine di diario e sparse*, cit., p. 828.

come nella parte finale de *La Coscienza di Zeno*, dove si sottolinea la tendenza dell'uomo alla corruzione piuttosto che alla correzione.

Lo sviluppo irrazionale del mondo è suggerito dall'immagine della corruzione della tribù nomade del racconto *La tribù*, una storia che si nutre di motivi della tradizione ebraica. Lo scrittore presenta l'inconciliabilità della mentalità della tribù tipicamente ebraica con quella europeo-occidentale: "Abbiamo sperimentato che la nostra organizzazione non fa per voi europei"[215]. Lo scrittore aderisce al mito ebraico-orientale, diffuso nell'area culturale dell'Impero austro-ungarico, del ritorno al villaggio originario intriso dai valori più puri e autentici con il rifiuto del mondo occidentale e, in particolare, con i modi di vivere e di pensare della borghesia segnati da scopi utilitaristici e da legami artificiali, che non possono portare che alla corruzione e alla guerra:

> Dunque non coscienza di classe, non lotta sociale, ma senso piccolo-borghese, intimista, conservatore, geloso di ogni tradizione familiare e domestica. Posizione che però […] non è fine a se stessa ma motivo guida di una concezione che […] spinge l'individuo a rifugiarsi nel mito incontaminato dei valori larici per sfuggire alle catastrofi storiche […][216].

È il racconto di una tribù nomade che si ferma in un'oasi in mezzo al deserto e vi si stabilisce definitivamente. Il nuovo legame con la terra provoca la nascita della proprietà privata. La prima lite tra un lavoratore e un proprietario, che non può essere risolta per mancanza di leggi adeguate, determina il saggio Hussein a inviare in occidente il giovane Achmed per apprendere e poi insegnare alla tribù le norme che reggono le società sviluppate. Quando ritorna, dopo anni di studi in Europa, Achmed vede completamente trasformato l'aspetto della tribù: una società non più basata sull'uguaglianza ma sulla disuguaglianza più palese che conduce alla corruzione più profonda. Hussein domanda ad Achmed come può mutare questo stato di cose; egli risponde che "è giusto che i più forti vincano e soggioghino i più deboli, così l'intera razza diverrà più forte e sosterrà facilmente il paragone con gli altri popoli nel conflitto economico"[217]. L'infelice Shylock, ebreo arricchito e integrato nella civiltà capitalistica, è il risultato di questa società evoluta. L'ebreo è stato un tempo felice perché seguace della legge di Dio, non ancora assimilato dalla civiltà occidentale. I nomadi di questa tribù, dal punto di vista della loro tradizione, hanno sbagliato quando si sono fermati e hanno rinunciato al loro destino di esilio per realizzare giustizia e speranza nello spazio,

[215] I. Svevo, *La tribù* (1897), in *Racconti*, cit., p. 11.
[216] A. G. Camerino, *Italo Svevo e la crisi della Mitteleuropea*, cit., pp. 48, 57.
[217] I. Svevo, *La tribù*, cit., p. 10.

trasformandosi così da individui erranti in popolo storico. Hussein vuole incominciare dalla fine con il desiderio di recuperare una purezza originaria che porta i segni di una tradizione comunitaria ebraico-orientale. Achmed e Hussein sono i portavoce di due modi diversi d'intendere la vita comunitaria: sono il profeta falso e il profeta vero. Hussein è legato alla tradizione più antica del popolo, Achmed vuole rinnovare o fondere la nuova società. Il contrasto tra Hussein e Achmed è l'espressione del conflitto tra individuo e collettività: la fine della libertà individuale inizia con l'assimilazione occidentale. I nomadi della tribù sveviana si sono voluti fermare per dare vita a una civiltà contadina, che diventa poi industriale sul modello dello sviluppo della società europea: ed è qui che si rischia la corruzione. Achmed diventa il tipo di rivoluzionario occidentale assai lontano dalla semplicità orientale. Perciò, viene espulso dalla tribù: "Abbiamo dovuto scacciare da noi persino un arabo, certo Achmed che aveva avuto la sfortuna di essere educato da voi"[218]. Hussein, il saggio e venerato capo della tribù nomade, rifiuta di seguire i consigli del falso profeta Achmed; egli si rivela la vera guida spirituale, oltre che politica, del popolo nomade:

> […] il contrasto tra i due profeti, quello falso e quello vero, è agevolmente riconducibile al contrasto che si era venuto accentuando nell'epoca moderna tra l'ebraismo orientale, irrimediabilmente legato al suo destino 'irregolare' ed errante, e l'ebraismo occidentale che, integrandosi nei valori storici dell'Occidente, rischiava di smarrire la propria identità sia come popolo sia come individuo[219].

Svevo esprime l'orrore per la violenza in contrasto al pacifismo e all'uguaglianza che dovrebbero dominare il mondo, e contrappone ai nuovi e falsi profeti della storia, che si nutrono dell'ottimistico razionalismo occidentale, un'antica, millenaria saggezza che per vari simboli è facile ricondurre alla più autentica tradizione ebraica. Il racconto richiama il genere dell'apologo che appartiene alla più pura tradizione ebraica orientale, quella chassidica. La parabola, formula letteraria e abito mentale nella tradizione religiosa ebraica, è intrisa di simboli e di similitudini riconducibili a una verità universale mediante la descrizione di episodi particolari. Così, il finale del racconto sveviano esprime l'esaltazione di un autentico messaggio spirituale e morale anziché sociale e politico. Svevo ha una propensione all'uso della parabola, come per esempio nel racconto *La madre*, nelle favole presenti ne *La Coscienza di Zeno* o ne *La Burla riuscita*. Il gusto per la parabola era molto vivo negli scrittori di estrazione ebraico-orientale.

[218] *Ivi*, p. 12.
[219] G. A. Camerino, *Italo Svevo*, cit., p. 227.

Con questo racconto, lo scrittore triestino rifiuta il mondo occidentale e aderisce al mito ebraico-orientale del ritorno al villaggio originario. Si tratta di un messaggio che sottolinea il terrore dei mutamenti storici e della guerra che può oltrepassare qualsiasi limite, come avverrà con l'evento tragico della Shoah. Svevo era consapevole della presenza latente nella società triestina, e non solo, dell'antisemitismo che può manifestarsi in qualsiasi momento e soprattutto, il più delle volte, nelle fasi di crisi economica e politica. Egli ha intuito le premesse della catastrofe, che minacciava non solo gli ebrei ma l'intera umanità, come testimonia la scena finale de *La Coscienza di Zeno*:

> Forse traverso una catastrofe inaudita prodotta dagli ordigni ritorneremo alla salute. Quando i gas velenosi non basteranno più, un uomo fatto come tutti gli altri, nel segreto di una stanza di questo mondo, inventerà un esplosivo incomparabile, in confronto al quale gli esplosivi attualmente esistenti saranno considerati quali innocui giocattoli. Ed un altro uomo fatto anche lui come tutti gli altri, ma degli altri un po' più ammalato, ruberà tale esplosivo e s'arrampicherà al centro della terra per porlo nel punto ove il suo effetto potrà essere il massimo. Ci sarà un'esplosione enorme che nessuno udrà e la terra ritornata alla forma di nebulosa errerà nei cieli priva di parassiti e di malattie[220].

Con "parassiti" e "malattie" si denominavano proprio gli ebrei. In questo senso, è rivelatrice un'affermazione di Zygmunt Bauman:

> Il linguaggio e la retorica di Hitler erano carichi di immagini di malattia, infezione, infestazione, putrefazione, pestilenza. […] parlava degli ebrei come di bacilli, germi della decomposizione o parassiti[221].

Il finale del romanzo può essere letto come una straordinaria premonizione dello sterminio nazista.

Qui si è cercato di rivelare che Italo Svevo, pur dimostrandosi uno scrittore che nasconde la propria identità ebraica e che esprime reticenza sulla propria condizione ebraica, ha espresso nell'opera narrativa la propria ebraicità attraverso i suoi personaggi e i vari temi individuati che attestano la sua personale formazione ebraica. L'ebraismo di Svevo si è quindi manifestato in modo particolare, "intenso, ironico, segretamente dissolto e interiorizzato in forme universalizzanti, radicato in un milieu ebraico post-emancipazione fortemente incline all'assimilazione come quello di Trieste a cavallo tra 800 e 900, ma in cui non mancavano i veleni dell'antisemitismo di matrice cristiano-

[220] I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, cit., p. 365.
[221] Z. Bauman, *Modernità e olocausto*, trad. di M. Baldini, il Mulino, Bologna 1992, p. 107.

sociale"[222], argomento di studio del terzo capitolo della prima parte, *L'antiebraismo letterario nella Trieste di Italo Svevo*.

[222] L. De Angelis, *"Qualcosa di più intimo". Alcune considerazioni sulla differenza ebraica in letteratura*, cit., p. 11.

I.2 L'identità multipla di Primo Levi

> […] è un po' una mia costante quella di sentirmi ibrido e impastato di materiali diversi[223].

Primo Levi (1919-1987) appartiene a una famiglia ebraica di origine sefardita[224], poco religiosa, colta ed emancipata, ma orgogliosa della sua identità, anche se tendeva a dissolversi con la conservazione di pochi riti. Così Levi ha fatto il *bar-mitzwà*[225], ha portato i filatteri[226] per due anni, ha mangiato pane azzimo[227] a *Pesach*[228], ha festeggiato il *Purim*[229]:

> Nella mia famiglia la religione contava poco: ritengo che questo si possa spiegare col fatto che la parità dei diritti civili, ottenuta dagli italiani non-cattolici solo verso la metà del secolo scorso, era stata frutto del carattere prevalentemente laico del 'Risorgimento' italiano; la partecipazione alle lotte risorgimentali comportava, se non l'obbligo, almeno un forte invito alla laicità. Cionondimeno, sia nella mia famiglia, sia nella generalità degli ebrei italiani, la coscienza del proprio ebraismo non era spenta. Si manifestava nella conservazione di alcuni rituali familiari (soprattutto le feste di Rosh-Hashanà[230], di Pesach e di Purim), nell'importanza che veniva riconosciuta allo

[223] G. Pacchioni, *Segrete avventure di eroi involontari*, in «Il Globo», 13-14 giugno 1982; ora in G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, Mursia, Milano 1992, pp. 214-5.

[224] I sefarditi sono gli ebrei di origine spagnola. Il termine *Sefarad* designava in ebraico la Spagna, dove la presenza degli ebrei era molto numerosa, fino al loro esilio avvenuto nel 1492. Cfr. A. Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, cit., p. 92.

[225] *Bar-mitzwà* che significa letteralmente "figlio del comandamento", "è la cerimonia in occasione del tredicesimo compleanno del ragazzo, che da quel momento viene considerato adulto e responsabile della propria condotta religiosa". Cfr. G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., p. 291.

[226] I filatteri "sono custodie contenenti i precetti della Torah, la Legge; si legano con strisce di cuoio alla testa e sul braccio sinistro durante le preghiere del mattino". Cfr. *Ibidem*.

[227] Il pane azzimo, cioè non lievitato - in ricordo del pane che non ebbe tempo di lievitare la notte della fuga degli ebrei dall'Egitto - si consuma negli otto giorni di festa di *Pesach*, in particolare durante il banchetto pasquale (*seder*). Cfr. *Ibidem*.

[228] *Pesach*, commemorativo della liberazione degli ebrei dalla schiavitù in Egitto, è una ricorrenza che per l'ebreo rappresenta un momento di meditazione sulla schiavitù dell'esilio. Cfr. L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*, cit., p. 157.

[229] *Purim* è la festa ebraica durante la quale si legge il libro di Ester: commemora le circostanze in cui gli ebrei sfuggirono al massacro ordinato da Aman, crudele ministro persiano; c'è l'uso di scambiarsi i doni e di farne soprattutto ai bambini e ai poveri. Cfr. G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., p. 291.

[230] *Rosh-Hashanà* è il Capodanno ebraico.

> studio e all'educazione, e in una modesta ma interessante differenziazione linguistica. […] nelle famiglie ebree delle varie province italiane si erano sviluppate curiose varianti dei dialetti, con inserti ebraici più o meno distorti in conformità della fonetica locale[231].

I suoi antenati sono ebrei piemontesi provenienti dalla Spagna e dalla Provenza: "Sono nato a Torino, nel 1919, da una famiglia moderatamente agiata di ebrei piemontesi"[232]. Infatti, nel racconto autobiografico *Argon* che apre il volume *Il sistema periodico*, lo scrittore ricostruisce, attraverso le abitudini, lo stile di vita e i linguaggi, la storia della sua famiglia e dell'ambiente ebraico-piemontese: un ambiente culturale e sociale ormai perduto per il suo particolare lessico familiare, che è "la lingua della famiglia e della casa"[233], una "parlata scettica e bonaria"[234], ormai quasi scomparsa. Si tratta di una sorta di ebraico-piemontese, la cui comicità deriva dal "contrasto fra il tessuto del discorso, che è il dialetto piemontese scabro, sobrio e laconico, mai scritto se non per scommessa, e l'incastro ebraico, carpito alla remota lingua dei padri, sacra e solenne, geologica, levigata dai millenni come l'alveo dei ghiacciai"[235]. Questo linguaggio suggerisce il fondamentale tema ebraico della famiglia come simbolo di intimità, di protezione e di affetto, che affonda le sue radici nella tradizione domestica, tema che d'altronde si è potuto individuare anche nel caso di Italo Svevo. La figura della madre, Ester Luzzati (1895-1991), è emblema di tenerezza, di calore umano della famiglia, che si dedica con amore ai figli, senza trascurare tuttavia la passione per la musica e per la letteratura. Ester era laica e ciò nonostante, come ricorda Primo Levi, comprava il pane azzimo per *Pesach* e portava lui e sua sorella Anna Maria dal nonno "per il seder e per il carnevale di Purim"[236]. Anche il padre Cesare Levi (1878-1942) era laico, "pur se attaccato a talune usanze":

> Per una forma - io credo - di paura superstiziosa non mangiava carne di maiale. Però il prosciutto gli piaceva da pazzi e così, ogni tanto, ci cascava. Allora lo assaggiava, ma facendo la faccia di chi si sente in colpa, guardando noi figli con l'aria di dire: io pecco perché la carne è debole, voi non cedete,

---

[231] P. Levi, *Itinerario d'uno scrittore ebreo*, in «La Rassegna Mensile di Israel», vol. I, maggio-agosto 1984, pp. 376-90; ora in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino 2002, pp. 218-9.
[232] P. Levi, Prefazione all'edizione scolastica di *La tregua*, Einaudi, Torino 1965, p. 5; ora in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, cit., p. 20.
[233] P. Levi, Prefazione a *Ebrei di Torino*, in AA.VV. *Ebrei a Torino. Ricerche per il Centenario della Sinagoga* (*1884-1984*), Allemandi, Torino 1984; ora in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, cit., p. 216.
[234] P. Levi, *Il sistema periodico* (1975), in *Tutti i racconti*, a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino 2005, p. 369.
[235] *Ivi*, p. 368.
[236] S. Jesurum, *Primo Levi*, in *Essere ebrei in Italia*, Longanesi & C., Milano 1987, p. 96.

> comportatevi bene. Andava al tempio per Kippur perché era - come dire? - *bon ton* per la Torino di allora, come per quella di oggi[237].

Cesare si è laureato in ingegneria elettrotecnica, lavorando per un lungo periodo all'estero, in Belgio, in Francia e in Ungheria. Figura austera ed estroversa, amante della letteratura e della scienza, trasmette al figlio un'educazione intellettuale complessa, scientifica e letteraria, determinando in lui la ricerca della conoscenza, che costituisce la componente essenziale della sua personalità:

> Ho letto molto perché appartenevo a una famiglia in cui leggere era un vizio innocente e tradizionale, un'abitudine gratificante, una ginnastica mentale [...] Mio padre aveva sempre in lettura tre libri contemporaneamente[238].

Durante gli anni liceali, lo scrittore diventa un lettore appassionato di testi scientifici e nel 1937 s'iscrive al corso di chimica della facoltà di Scienze presso l'Università di Torino. Nonostante la promulgazione delle leggi razziali, nel 1941 si laurea con il massimo dei voti, ma il suo diploma contiene la menzione "di razza ebraica":

> A 18 anni mi sono iscritto all'Università, nel corso per la laurea in chimica. […] sono cresciuto e ho compiuto i miei studi in tempo fascista: non comprendevo appieno il senso oppressivo del fascismo, ma nutrivo una imprecisa irritazione e avversione contro gli aspetti più volgari e illogici della cosiddetta cultura fascista. Nel 1938 furono proclamate in Italia le leggi razziali. […] leggi assurde, inique e vessatorie; i giornali, ogni giorno, erano pieni di menzogne e di offese[239].

Il racconto *Zinco* del volume *Il sistema periodico* si riferisce a situazioni e a fatti che precedono la deportazione di Levi, e rispecchia la sua condizione di ebreo assimilato e integrato nell'Italia di Mussolini che ancora non era fascista. Si è nel 1938, le leggi razziali non sono state ancora promulgate, ma se ne avverte la presenza nell'atmosfera: giornali e riviste parlano degli ebrei come diversi, come potenziali e attuali nemici del fascismo, come impuri rispetto agli italiani. E l'impatto delle leggi antisemitiche è devastante sulla popolazione ebraica italiana, che viene improvvisamente espulsa dal contesto sociale poiché considerata "inferiore":

> […] non passava giorno senza che i giornali e le riviste ci definissero estranei alla tradizione del Paese, diversi, nocivi, abietti, nemici. […] Gli ebrei erano stati cacciati da tutti gli impieghi statali, dall'insegnamento, dall'amministrazione, dalle forze armate; i medici e gli avvocati ebrei non

[237] *Ibidem*.
[238] P. Levi, *La ricerca delle radici. Antologia personale* (1981), Einaudi, Torino 1997, p. XX.
[239] P. Levi, Prefazione all'edizione scolastica di *La tregua*, cit., pp. 20-1.

> potevano avere clienti 'ariani'; nessun ebreo poteva possedere un apparecchio radio, stipendiare una persona di servizio cristiana, gestire un'impresa industriale, possedere terreni, pubblicare libri[240].

In questa situazione che ha portato all'esclusione degli ebrei dalla società italiana, si può comprendere il motivo per cui in Italia, la diversità e la separazione non essendo vissute in modo così sofferto come altrove, per l'alto grado di integrazione che gli ebrei avevano raggiunto, gli effetti della persecuzione razziale sono stati doppiamente traumatici. Infatti, gli ebrei piemontesi hanno contribuito allo sviluppo della città di Torino, che senza di loro, secondo Primo Levi, "sarebbe stata diversa":

> Quando i nostri avi (per lo più non torinesi, ma residenti in gran parte nelle comunità minori del Piemonte) si sono inurbati, verso la fine del secolo scorso, hanno portato con sé il grande, forse l'unico, dono specifico che la Storia ha legato agli ebrei: l'alfabetismo, la cultura, religiosa e laica, sentita come un dovere, un diritto, una necessità e una gioia della vita[241].

Per canto suo, la borghesia cristiana ha dimostrato tolleranza nei confronti degli ebrei, che erano "una classe di buoni cittadini, rispettosi della legge, leali allo Stato, alieni dalla corruzione e dalla violenza":

> Sotto questo aspetto, l'integrazione dell'ebraismo italiano è peculiare nel mondo; ma forse ancora più peculiare è l'equilibrio dell'ebraismo torinese-piemontese, che si è facilmente integrato pur senza rinunciare alla propria identità[242].

In questo clima, il chimico Primo Levi, integrato a tutti gli effetti nella società d'accoglienza, trascurava la sua identità ebraica, considerava la sua appartenenza al popolo ebraico un'origine familiare, un fatto marginale, come avere il naso storto e i capelli rossi:

> […] non mi era importato molto di essere ebreo: dentro di me, e nei contatti coi miei amici cristiani, avevo sempre considerato la mia origine come un fatto pressoché trascurabile ma curioso, una piccola anomalia allegra, come chi abbia il naso storto o le lentiggini; un ebreo è uno che a Natale non fa l'albero, che non dovrebbe mangiare il salame ma lo mangia lo stesso, che ha imparato un po' di ebraico a tredici anni e poi lo ha dimenticato[243].

---

[240] P. Levi, *Il faraone con la svastica*, in «La Stampa», 9 settembre 1983; ora in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, cit., p. 108.
[241] P. Levi, Prefazione a *Ebrei di Torino*, cit., p. 213.
[242] *Ivi*, p. 214.
[243] P. Levi, *Il sistema periodico*, cit., p. 393.

Per Levi, essere ebreo era "qualcosa di vago, non propriamente un problema", significava "una tranquilla consapevolezza della antichissima storia del [suo] popolo", "una tendenza spiccata verso il mondo dei libri e delle discussioni astratte"[244]. Come altri della sua generazione, lo scrittore arriva a dare importanza al fatto di essere ebreo solo quando le leggi antisemitiche lo raggiungono. Infatti, le circostanze - le leggi razziali, la deportazione, il lager - hanno portato Primo Levi a un recupero dell'ebraismo rimosso, hanno determinato nello scrittore la presa di coscienza, come d'altronde nel caso di Giorgio Bassani, della sua condizione di ebreo:

> Se non ci fossero state le leggi razziali e il lager, io probabilmente non sarei più ebreo, salvo che per il cognome: invece, questa doppia esperienza, le leggi razziali e il lager, mi hanno stampato come si stampa una lamiera: ormai ebreo sono, la stella di Davide me l'hanno cucita e non solo sul vestito[245].

A questo proposito, Luca De Angelis definisce gli ebrei non solo in funzione di una religione o di una tradizione, ma anche in base alle condizioni sociali che, in questo caso, sono di persecuzione e di discriminazione:

> […] gli ebrei sarebbero state sì la religione, una tradizione, ma anche la persecuzione, avendo fatto riscoprire l'ebreo che viveva in loro e il conseguente senso d'insicurezza di sé e dell'avvenire che dalla condizione ebraica derivava[246].

Così lo scrittore conosce la sua ebraicità e il mondo ebraico nella tragica esperienza vissuta ad Auschwitz, diventando in seguito anche uno "scrittore ebreo", definizione che inizialmente non l'accetta poiché, come Giorgio Bassani o Italo Svevo, Levi vede la sua opera in chiave universalistica:

> Dai miei lettori e dalla critica, in Italia e all'estero, io vengo ormai considerato uno 'scrittore ebreo'. Ho accettato questa definizione di buon animo, ma non subito e non senza resistenze: in effetti, l'ho accettata nella sua interezza solo abbastanza avanti nella vita e nel mio itinerario di scrittore. Mi sono adattato alla condizione di ebreo solo come effetto delle leggi razziali, emanate in Italia nel 1938 quando io avevo 19 anni, e della mia deportazione ad Auschwitz, avvenuta nel 1944. Mi sono adattato alla condizione di scrittore ancora più tardi, dopo i 45 anni, quando avevo già pubblicato due libri, e quando il mestiere di scrivere […] ha cominciato a prevalere sul mio mestiere 'ufficiale'

[244] P. Levi, Prefazione all'edizione scolastica di *La tregua*, cit., p. 20.
[245] F. Camon, *Conversazione con Primo Levi*, Garzanti, Milano 1991, pp. 71-2.
[246] L. De Angelis, *"Qualcosa di più intimo". Alcune considerazioni sulla differenza ebraica in letteratura*, cit., p. 25.

> di chimico. Per entrambi gli scalini, si è trattato piuttosto di un intervento del destino che di una scelta deliberata e consapevole[247].

L'incontro di Levi nel Lager con gli ebrei dell'Europa orientale è stato inizialmente traumatico e negativo perché gli ebrei italiani non parlavano yiddish, erano quindi stranieri "in quanto non dei loro, in quanto […] non [avevano] neppure nozione che esistesse un ebraismo […]"[248]. D'altra parte, le comunità ebraico-orientali, non conosciute dagli ebrei occidentali, sono una sorpresa per le loro abitudini, mentalità e linguaggi, sono anche una fonte d'interesse per la conoscenza più approfondita della tradizione ebraica. La curiosità dello scrittore torinese per questo mondo, per quello degli ebrei askenaziti, viene soddisfatta dal lungo viaggio di rimpatrio attraverso la Russia bianca e, in seguito, dalla lettura di libri di cultura ebraico-orientale. La poesia *Ostjuden*, scritta il 7 febbraio 1946, nasce dalla scoperta della cultura yiddish degli ebrei dell'Europa dell'Est ormai annientati dai nazisti:

> Padri nostri di questa terra,/Mercanti di molteplice ingegno,/Savi arguti dalla molta prole/Che Dio seminò per il mondo/Come nei solchi Ulisse folle il sale:/Vi ho ritrovati per ogni dove,/Molti come la rena del mare,/Voi popolo di altera cervice,/Tenace povero seme umano[249].

Nel romanzo *Se non ora, quando?* lo scrittore esprime la propria ammirazione per l'ebraismo orientale con l'introduzione dei partigiani ebrei polacchi che approdano nelle ultime pagine del romanzo in Italia e scoprono l'esistenza dei loro correligionari che, nonostante la persecuzione, continuano a essere integrati nella società:

> […] gli ebrei italiani sono strani […] Non parlano jiddish, anzi, che cosa sia il jiddish non lo sanno neppure. Parlano solo italiano; anzi, gli ebrei di Roma parlano romano, gli ebrei di Venezia veneziano, e così via. Si vestono come gli altri, hanno le stesse facce degli altri…[250].

Se non ora, quando? è un romanzo storico che reca omaggio agli ebrei dell'Europa Orientale, che hanno trovato la forza di opporsi ai nazisti, affermando la propria dignità e la propria libertà. Non si tratta di una storia vera, bensì dell'itinerario, immaginario ma plausibile, di una banda partigiana:

> Ho letto tanti libri sull'argomento. Poi ho tessuto insieme i fatti che ho trovato. Quasi tutte le cose che racconto sono successe davvero. […] Invece i

[247] P. Levi, *Itinerario d'uno scrittore ebreo*, cit., p. 218.
[248] A. Bravo, F. Cereja (a cura di), *Intervista a Primo Levi, ex deportato*, Einaudi, Torino 2011, p. 27.
[249] P. Levi, *Ad ora incerta* (1984), Garzanti, Milano, 1984, p. 20.
[250] P. Levi, *Se non ora quando?* (1982), Einaudi, Torino 1992, p. 242.

> personaggi sono inventati, salvo la pilota dell'aereo partigiani P2: lei era vera[251].

Per scrivere questo romanzo, Levi ha letto documenti e libri sulla cultura e sulla civiltà yiddish, raccolte di detti e di proverbi yiddish. Non a caso, infatti, il titolo del volume è preso da un noto versetto delle Massime dei Padri (*Pirké Avoth*). Con l'occasione, ha studiato anche un po' di grammatica e di lessico di questa lingua:

> Prima di scrivere il romanzo ho fatto otto mesi di preparazione e immersione totale. Ho smesso tutte le altre letture e ho letto storia yiddish, grammatica yiddish, libri di altri romanzieri per calarmi in questa atmosfera dell'Europa orientale […][252].

Dopo il Lager, Levi non smetterà di nutrire un vivo interesse per la cultura e per la vita ebraica, che prima non manifestava:

> Sono diventato ebreo ad Auschwitz, prima non mi sentivo tale. La coscienza di sentirmi *diverso* mi è stata imposta. […] In questo senso, Auschwitz mi ha dato però qualcosa, che è rimasto. Facendomi sentire ebreo mi ha sollecitato a recuperare, dopo, un patrimonio culturale che prima non possedevo[253].

Solo dopo questa esperienza-limite, lo scrittore inizia a formarsi una cultura ebraica, lo afferma egli stesso: "Sono un esempio tipico di ebro di ritorno"[254].

Il rapporto di Primo Levi con l'ebraismo è di natura laica, intellettualistica, culturale inteso come "gioco disinteressato dell'ingegno"[255] e fascino della "*subtilitas*": lo scrittore apprezza la tradizione ebraica per "la flessibilità intellettuale che non teme le contraddizioni, anzi le accetta come un ingrediente immancabile della vita; e la vita è regola, è ordine che prevale sul Caos, ma la regola ha pieghe, sacche inesplorate di eccezione, licenza, indulgenza e disordine"[256]. Primo Levi non era religioso, si considerava ebreo non praticante e neppure credente, è rimasto per tutta la vita piuttosto agnostico. Ciò nonostante, sposa una donna ebrea e iscrive i figli alla Comunità israelitica di Torino:

---

[251] M. Miccinesi, *Un romanzo storico costruito secondo i modelli classici*, in «Uomini e Libri», novembre-dicembre 1982, p. 40; ora in G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., p. 257.
[252] *Ivi* p. 267.
[253] *Ivi*, p. 281.
[254] *Ivi*, p. 291.
[255] P. Levi, *L'altrui mestiere* (1985), Einaudi, Torino 1998, p. 184.
[256] *Ibidem*.

> Io sono ebreo come anagrafe, vale a dire che sono iscritto alla Comunità israelitica di Torino, ma non sono praticante, e neppure sono credente. Sono però consapevole di essere inserito in una tradizione e in una cultura. Io uso dire di sentirmi italiano per tre quarti o per quattro quinti, a seconda dei momenti, ma quella frazione che avanza per me è piuttosto importante[257].

Levi ribadisce ancora e dichiara che "io religioso non sono"[258], pur sapendo che la fede nel Lager rappresentava una grande forza di resistenza poiché permetteva di comprendere l'incomprensibile: "C'è Auschwitz, quindi non può esserci Dio. Non trovo una soluzione al dilemma. La cerco, ma non la trovo"[259]. Anzi, l'agnosticismo di Levi viene rafforzato dalla sua esperienza infernale:

> Sono entrato nel Lager come non credente, e come non credente sono stato liberato ed ho vissuto fino ad oggi; anzi, l'esperienza del Lager, la sua iniquità spaventosa, mi ha confermato nella mia laicità. Mi ha impedito, e tuttora mi impedisce, di concepire una qualsiasi forma di provvidenza o di giustizia trascendente: perché i moribondi in vagone bestiame? Perché i bambini in gas?[260]

Anche se non era credente, i suoi scritti attestano la conoscenza della Bibbia. A una lettura attenta, nell'opera di Primo Levi, si possono rintracciare suggestioni tipicamente ebraiche. Il titolo del romanzo *Se non ora, quando?*, ritornello di una canzone che nel romanzo diventa l'inno dei partigiani ebrei, rimanda alla tradizione ebraico-orientale, con il suo senso di assenza, di esilio e con l'incertezza del futuro:

> Il lontano detto del rabbino Hillel […] era stato inserito in alcune canzoni sioniste del secolo scorso. Mi è sembrato adatto come titolo di questo libro in cui si parla di un aspetto particolare dell'Europa orientale, cioè come riscatto nazionale e come recupero d'identità. E perciò ho costruito io una canzone che è attribuita a un chansonnier ebreo mai esistito e il cui ritornello è appunto: 'Se non così, come? Se non ora, quando?'[261]

Allo stesso modo, la poesia *Schemà* che fa da epigrafe al primo volume dello scrittore, *Se questo è un uomo*, riprende in parte la preghiera ebraica alla quale l'intera poesia è ispirata. Inoltre, il proverbio yiddish "È bello raccontare i guai passati", messo come epigrafe a *Il sistema periodico* e ripreso nell'ultimo libro dello scrittore, *I sommersi e i salvati*, rinvia alla tematica tipicamente ebraica dell'analisi della memoria. E molti

[257] G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi,* cit., pp. 281-2.
[258] P. Levi, *L'altrui mestiere*, cit., p. 181.
[259] F. Camon, *Conversazione con Primo Levi*, cit., p. 72.
[260] P. Levi, *I sommersi e i salvati* (1986), Einaudi, Torino 2007, p. 71.
[261] G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., p. 261.

personaggi del romanzo *Se non ora, quando?* narrano storielle: il racconto nel racconto rappresenta la tipica forma di narrazione dell'ebraismo, che sottolinea il legame intimo e affettuoso con il passato.

Da queste riflessioni, sembra chiaro che l'esperienza del Lager ha avvicinato lo scrittore al mondo ebraico, alla sua tradizione, cultura e storia.

Dopo il Lager, Primo Levi scopre non solo il suo legame con l'ebraismo, ma dedica tutta la sua vita al ruolo di testimone, alla necessità di raccontare, di capire e di far capire per quanto possibile la tragedia della Shoah: "Sono approdato alla qualifica di scrittore perché, catturato come partigiano, sono finito in Lager come ebreo"[262]. Ricordare diventa un impegno necessario perché la memoria è salvezza dall'oblio e affermazione della verità dei fatti accaduti. Diventa anche un impegno etico e morale: raccontare la vita del Lager significa comunicare agli altri gli insegnamenti tratti da un'esperienza estrema per evitare in futuro una ripetizione dell'orrore. Nel suo ruolo di testimone, lo scrittore usa un linguaggio chiaro e trasparente, preciso e obiettivo, che appartiene alla sua formazione scientifica. Questo stile sobrio è fondamentale nel raccontare e nel decifrare il mondo anormale, sottoumano e caotico del Lager, nell'analizzare e nel far comprendere la natura umana. La sua opera supera qualsiasi scrittura sull'universo concentrazionario nazista, poiché le sue pagine portano un'unica impronta, quella di voler capire aldilà dell'indignazione, della rivolta o dell'impulso vendicatore: il bisogno di capire diventa la sua forza letteraria. Nata come atto di testimonianza di un'esperienza infernale, l'opera letteraria di Primo Levi è diventata un'interrogazione aperta sulla condizione umana. Primo Levi è sicuramente il testimone più eccezionale della Shoah, di un orrore che non cessa di chiamarci a un continuo esercizio di vigilanza. Tutta la sua opera è segnata da una forte vocazione etica. Il testimone e lo scrittore si legano a un intenso contenuto morale: l'insegnamento leviano è la speranza di un mondo migliore, propenso alla tolleranza e al rispetto della diversità, di un mondo che dipende da noi, i lettori, da come lo esploriamo negli abissi di ieri e lo proiettiamo nel presente e nel futuro che vogliamo darci[263].

Levi è testimone per eccellenza, l'esperienza vissuta nel Lager lo sollecita a raccontare e a scrivere le sue memorie, ciò non gli impedisce però di diventare in seguito uno scrittore che non si limita all'esperienza concentrazionaria, ma un autore che

[262] P. Levi, *Lo scrittore non scrittore*, in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, cit., p. 145.
[263] Sul ruolo di testimone di Primo Levi si veda il capitolo della presente tesi *Primo Levi, vittima e testimone della Shoah*, pp. 299-339.

sperimenta diversi generi letterari - realistico, autobiografico, memorialistico, fantastico, fantascientifico - esplorando molteplici tecniche di comunicazione con il lettore. Levi diventa così un "narratore ibrido, impuro, spurio, un vero e proprio centauro del racconto"[264]:

> […] si potrebbe parlare di una sorta di laboratorio di sperimentazione di un ricercatore curioso che tenta l'azzardo alchemico, tramite la parola, per esplorare il mondo umano secondo parametri diversi di quelli autobiografici[265].

L'ibridismo di Primo Levi viene espresso dallo scrittore nel racconto *Questio di centauris* del volume *Il sistema periodico*. Egli usa così la metafora del centauro, dell'anfibio per definire la sua multipla identità e, innanzitutto, quella di italiano e di ebreo, di torinese e di piemontese:

> Io sono molto legato alla mia piccola patria. Ho visto la luce a Torino, i miei avi erano tutti piemontesi; a Torino ho scoperto la mia vocazione, ho studiato, ho sempre abitato, ho messo famiglia, ho scritto e ho pubblicato i miei libri presso un editore di saldo impianto locale anche se di fama internazionale. Amo la città, il suo dialetto, le strade, i selciati, i viali, la collina, le montagne che la circondano e che ho salito da ragazzo; mi piacciono le origini campagnole e montanare della sua gente, la coscienziosità dei suoi operai, l'estro dei suoi artigiani, il rigore dei suoi tecnici[266].

D'altra parte, Levi si sente ebreo perché possiede una cultura ebraica che lo differenzia dall'italiano cristiano: "Questo per me è sufficiente. […] Mi parrebbe un tradimento non dirmi, non essere ebreo. […] Mi sentirei in colpa […] verso i superstiti, verso i tanti che non sono sopravvissuti"[267]. Lo scrittore non è però mai stato sionista, anche se riconosce che: "Il mio rapporto con quella terra non è un rapporto qualunque. Per cause emotive e personali. Quello è uno stato fondato da chi era con me in Lager"[268]. E non ha mai pensato di trasferirsi in Israele:

> […] a differenza di molti miei compagni che erano polacchi o ungheresi e sapevano che non avrebbero più trovato niente al loro ritorno, i miei parenti, i miei amici erano e sono in Italia. Io avevo uno scopo preciso per tornare a casa[269].

---

[264] M. Belpoliti, *Il centauro e la parodia*, in P. Levi, *Tutti i racconti*, cit., p. IX.
[265] E. Ferrero, *La "musa stupefatta". Note sui racconti fantastici*, in E. Ferrero (a cura di), *Primo Levi: un'antologia della critica*, Einaudi, Torino 1997, p. 142.
[266] G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi,* cit., p. 236.
[267] *Ivi*, p. 292.
[268] *Ibidem*.
[269] *Ivi*, p. 293.

Inoltre, Primo Levi è anche chimico diurno e scrittore notturno, occasionale o di domenica - fino al pensionamento nel 1975, tecnico e letterato, e come si è già detto, testimone e narratore:

> […] io ibrido sono nel profondo […] Io sono ebreo e anche italiano, o italiano e anche ebreo; sono chimico e anche scrittore, sono tendenzialmente razionale […] però uno straccio di Es ce l'ho anch'io: quindi è un po' una mia costante quella di sentirmi ibrido e impastato di materiali diversi[270].

Lo scrittore si definisce "centauro" anche in altre interviste e afferma che le varie identità che formano il suo essere, hanno influenzato il suo modo di scrivere, ma anche la sua ispirazione artistica:

> […] sono un po' centauro. Sono un liceale con un'educazione umanistica, ma insieme anche un chimico e infine un ex deportato. Quindi ho almeno tre fonti diverse di scrittura. […] Non voglio rinunziare a nessuna delle tre esperienze. Adesso se ne è aggiunta una quarta, se vogliamo, quella d'avere scritto[271].

Tra l'essere chimico e l'essere scrittore non c'è contraddizione, queste due attività che fanno parte della vita di Levi, si completano reciprocamente:

> Io sono un anfibio […] Io sono diviso in due metà. Una è quella della fabbrica: sono un tecnico, un chimico. Un'altra invece […] è quella nella quale scrivo, rispondo alle interviste, lavoro sulle mie esperienze passate e presenti. Sono proprio due mezzi cervelli[272].

L'interesse dello scrittore per la chimica si è manifestato sin dall'infanzia, scienza in cui spera di trovare la chiave per la comprensione dell'universo:

> […] io ho scelto di interessarmi di chimica che ero un bambino, avevo 14-15 anni: perché mi appassionava il parallelismo tra la formula scritta sulla carta e quello che avviene nella provetta […] Mi interessa il contatto con la materia, capire il mondo che è attorno a me, mi interessa la chimica del corpo umano, la biochimica. La scienza, insomma: ma la scienza delle particelle mi dice molto poco, mentre la scoperta dei meccanismi della genetica mi appassiona, il modo in cui viene codificato l'individuo, lo spezzone minuscolo il cui alfabeto è fatto di molecole[273].

La chimica fa parte non solo della sua vita, ma anche della sua opera letteraria: occupa il posto centrale nel romanzo *La chiave a stella* attraverso il lavoro del personaggio

[270] G. Pacchioni, *Segrete avventure di eroi involontari*, cit., pp. 214-5.
[271] P. Levi, *Intervista rilasciata il 17 settembre 1959*, in G. Grassano, *Primo Levi*, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 14.
[272] E. Fadini, *Primo Levi si sente scrittore "dimezzato"*, in «Unità», 4 gennaio 1966; ora in G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., p. 35.
[273] F. Camon, *Conversazione con Primo Levi*, cit., pp. 70, 69.

principale Libertino Faussone. E la chimica diventa protagonista nei racconti de *Il sistema periodico*, volume che è diviso in ventuno momenti o capitoletti, ognuno dei quali trae argomento e titolo da uno degli elementi chimici della tavola di Mendeleev:

> *Il sistema periodico* […] è, a prima vista, un racconto per sommi capi della mia vita di chimico. Infatti, al termine della mia carriera professionale, avevo sentito il bisogno di esprimere quanto dovevo a questo mio mestiere, […] mi sembrava doveroso che, per così dire, il letterato rendesse grazie al chimico che gli aveva aperto la strada. Ma, ad un esame più approfondito, i critici hanno ravvisato nel libro un respiro più ampio della pura autobiografia: esso contiene la storia di una generazione, e da molte sue pagine trapela l'esperienza traumatica della segregazione degli ebrei nell'Europa fascista e nazionalsocialista, del precipitare cieco verso la guerra e la strage[274].

Inoltre, da quanto si è già accennato, la chimica ha agito anche sul piano linguistico e lessicale dello scrittore. La sua formazione scientifica gli ha conferito l'abitudine all'obiettività, alla concretezza, alla precisione, elementi che si ritrovano alla base del suo modo di scrivere:

> […] io sento il mestiere di scrivere come un servizio pubblico che deve funzionare. Il lettore deve capire quello che scrivo. […] Dev'essere un telefono che funziona, il libro scritto, e penso che la chimica mi abbia insegnato queste due doti: della chiarezza e della concisione[275].

Primo Levi ribadisce ancora l'idea che "concisione" e "chiarezza" sono dati essenziali della sua scrittura:

> Ma il mio mestiere mi ha servito anche per il modo di scrivere ricercando concisione e chiarezza. Io credo che la chimica sia in proposito una buona scuola[276].

La sua formazione scientifica gli ha offerto inoltre l'approccio razionale, laico e sperimentale dello scienziato:

> A me non va di scrivere in codice. Fin da *La tregua* mi sono proposto un linguaggio più chiaro possibile, nella speranza che l'informazione arrivi non degradata al lettore [...] Mi sembrerebbe una frode […] 'scrivergli' qualcosa che non capisce. Per questo m'impongo la massima chiarezza, oltre che il

[274] P. Levi, *Itinerario d'uno scrittore ebreo*, cit., p. 219.
[275] G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta*. *Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., p. 240.
[276] Dall'incontro con Primo Levi promosso dall'Unione Culturale, Palazzo Carignano, Torino, 4 giugno 1975, registrazione a cura di Cesare Vai; ora in G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta*. *Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., p. 62.

> minimo ingombro. Per questo ho accettato anche di parlargli a voce. Incontrarlo, spiegarmi con lui, mi fa piacere[277].

Per Levi, la chimica è sistema di pensiero, scelta intellettuale ed etica; il suo lavoro di chimico è terreno di confronto e di misura con le cose:

> […] mestiere di notevole utilità anche sul piano dello stile, perché insegna a badare all'essenziale e come una scuola poliziesca indica il modo di seguire le tracce, di distinguere quelle vere da quelle false per non perdersi in vicoli ciechi[278].

La materia chimica è, per lo scrittore, infine uno stimolo per l'attività letteraria, un'importante fonte d'inspirazione, un immenso serbatoio di metafore:

> […] scrivo 'perché' sono un chimico [….] Senza che sia una condizione necessaria per scrivere, è però una condizione sufficiente. […] il mio mestiere […] mi ha servito a scrivere […] perché mi ha fornito la materia prima, il nocciolo intorno a cui si raccontano le cose[279].

Oltre a essere chimico, scrittore realistico, testimone della Shoah, Primo Levi è anche autore fantastico[280]. Nei suoi scritti fantascientifici la condizione umana viene interpretata da una diversa angolatura, dove la visione artistica letteraria scaturisce sempre dalla realtà sperimentata, dolorosa e sofferta del Lager. A ragione, Stefano Levi della Torre afferma:

> Che tratti di eventi reali, come quelli della memoria o della scienza, oppure immaginari, come quelli dei racconti fantastici, Primo Levi parla sempre di fatti concreti e circostanziati, che implicano un dilemma, un groviglio da dipanare. Il bene e il male non vi compaiono come elementi facilmente separati, ma come esiti composti di processi 'chimici' non del tutto controllabili, spesso sorprendenti[281].

Quando pubblica *Storie naturali* nel 1966, l'autore si firma con lo pseudonimo di Damiano Malabaila perché sentiva una sorta di rispetto e di onestà per il lettore. Fino allora la sua identità e il suo nome di scrittore erano fissati dal suo ruolo di testimone, che raccontava l'esperienza di Auschwitz, di scrittore chiaro per capire e farsi capire:

---

[277] G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta*. *Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., p. 105.
[278] *Ivi*, p. 224.
[279] Dall'incontro con Primo Levi promosso dall'Unione Culturale, cit., pp. 61-2.
[280] Sugli scritti fantastici si veda G. Grassano, *Primo Levi*, cit., pp. 61-74; G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta*. *Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., pp. 50-5.
[281] S. Levi Della Torre, *Primo Levi etnologo*, in D. Meghnagi (a cura di), *Primo Levi. Scrittura e testimonianza*, Libri Liberi, Firenze 2006, p. 86.

> In sostanza ho provato un leggero senso d'imbarazzo, forse anche di pudore nei riguardi di una certa parte dei lettori dei miei due libri precedenti: c'era chi, magari toccato di persona e nella famiglia dalla tragedia dei Lager, leggeva i miei racconti sul «Il Giorno» e poi mi diceva: 'Come puoi scrivere di queste cose tu, che vieni da Auschwitz? È un'opinione che non condivido (altrimenti non avrei scritto le *Storie naturali*, o almeno non le avrei pubblicate), ma che rispetto. Perciò, per segnare un distacco, una differenziazione dall'autore di *Se questo è un uomo* ho accettato la proposta del mio editore, di firmare il libro con uno pseudonimo. Per parte mia non sento alcuna contraddizione tra i due temi e onestamente non credo di aver tradito nulla e nessuno; credo anzi che non sia difficile ritrovare, in alcuni dei racconti, i segni del Lager […][282].

E ancora in un'altra occasione, Levi ritorna sull'argomento e cerca di spiegarsi con il lettore:

> Avevo disagio e provavo quasi senso di timore al pensiero di comparire davanti ai miei amici ex deportati con un'altra pelle. Mi sentivo un po', come dire?, disertore. […] Rifiuto di essere catalogato come scrittore dei campi di concentramento. Ne sono uscito, ne ho scritto e forse, anzi certo, non ho finito di scriverne, ma penso di poter dire qualcosa di valido anche al di fuori di quel tema[283].

Lo scrittore spiega anche il motivo che l'ha indotto a scegliere lo pseudonimo Damiano Malabaila:

> Credevo di averlo scelto casualmente; è il nome di un esercente, davanti alla cui bottega passo due volte al giorno per andare al lavoro. Poi mi sono accorto che tra il nome e i racconti un rapporto sussiste […] Malabaila significa 'cattiva balia'; ora mi pare che da molti dei miei racconti spiri un vago odore di latte girato a male, di nutrimento che non è più tale, insomma, di sofisticazione, di contaminazione e di malefizio. Veleno in luogo dell'alimento: e a questo proposito vorrei ricordare che per tutti noi superstiti, il Lager, nel suo aspetto più offensivo e imprevisto, era apparso proprio questo, un mondo alla rovescia […][284].

I racconti di *Storie naturali* e di *Vizio di forma* sono un primo tentativo di combinazione tra tecnica e scienza con il mestiere di scrittore: "I racconti sono nati da un'idea, talvolta da un'impressione di laboratorio o di fabbrica e ci ho costruito attorno un racconto. Sono fatti per creare sorpresa, interrogativi, stupore"[285]. Essi sono infatti, continua lo scrittore, "racconti di tipo fantascientifico e la fantascienza è un po' vacanza. Del resto, da tempo

[282] P. Levi, *L'ha ispirato un'insegna*, in «Il Giorno», 12 ottobre 1966, ora in G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., pp. 36-7.
[283] G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., pp. 39-40.
[284] P. Levi, *L'ha ispirato un'insegna*, cit., p. 37.
[285] G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., p. 103.

mi ero prefisso di non essere soltanto scrittore di Lager, perché la cosa mi sembrava limitativa; avendo avuto la fortuna di tornare alla vita, mi sento autorizzato a vederne tutti gli aspetti"[286]. Quindi il testimone e lo scrittore fantastico non sono in contraddizione. Sostenere il contrario, secondo David Meghnagi, significherebbe "occultare e rimuovere la questione della responsabilità degli scrittori di fronte ai problemi più inquietanti del nostro più recente passato"[287]. Perciò non si può pensare a Levi scienziato separato dallo scrittore, che sia realistico o fantastico, le due attività si mescolano senza poter tracciare un confine tra di loro.

A Levi chimico e scrittore si aggiunge anche la sua attività di poeta. Tra le opere in prosa e le poesie esistono rimandi reciproci, versi o frasi che si rincorrono da un'opera all'altra. E la sua poesia nasce da un'esigenza narrativa, ma anche viceversa: la prosa contiene una continua tensione verso la poesia, sia come forma sia come espressione. Le poesie contengono la quintessenza della narrativa; la differenza è la presenza nei versi dell'elemento esortativo, ammonitivo che nell'opera narrativa non si ritrova. Le poesie di Levi sono nate come *Se questo è un uomo*, dal bisogno urgente di testimoniare: "ho espresso in poesia quello che mi è capitato poi di scrivere in prosa"[288]. Come la prosa, anche la poesia presenta quindi vari temi, da quelli dell'esperienza del Lager fino a quelli suggeriti da letture scientifiche, da personaggi storici…[289]

L'enciclopedismo dello scrittore è quindi suggerito dai suoi vasti interessi - chimica, biologia, etnologia, filosofia, letteratura, storia, ecc. - e dalla pratica di vari mestieri, due soprattutto - chimico e scrittore. Levi è così saggista, moralista o scrittore etico, scrittore fantastico, ma anche scrittore antropologo: l'oggetto principale della sua narrazione sono gli uomini con i loro comportamenti e riti. Lo scrittore stesso scrive nella prefazione del volume *La ricerca delle radici*: "dispongo di input ibridi"[290], affermazione che viene confermata anche dai testi raccolti in questa antologia personale, che definiscono la sua formazione enciclopedica. La lingua stessa di Levi è un ibrido: l'ibridismo linguistico è un elemento caratteristico dello scrittore, sia quello parentale,

[286] *Ivi*, p. 113.
[287] D. Meghnagi (a cura di), *Primo Levi. Scrittura e testimonianza*, cit., p. 6.
[288] Dagli appunti stenografici del dibattito al Teatro Carignano, 19 novembre 1976, a cura de «La Stampa»; G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi,* cit., p. 90.
[289] La sua poesia è raccolta nel volumetto *L'osteria di Brema* del 1975 (All'Insegna del Pesce d'Oro), che contiene 27 poesie. Nel 1984 viene stampato il libro *Ad ora incerta* presso Garzanti che contiene oltre sessanta poesie scritte in circa quaranta anni. Cfr. G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., pp. 87-91, 314-8.
[290] P. Levi, *La ricerca delle radici. Antologia personale*, cit., p. XIX.

l'ebraico-piemontese narrato nel racconto *Argon* de *Il sistema periodico*, sia il piemontese-italiano che si ritrova nel romanzo *La chiave a stella*. E proprio per la sua natura ibrida, Levi narratore non rientra in una categoria prestabilita, come appunto nel caso di Italo Svevo:

> A lungo la critica lo ha neppure considerato un vero narratore. Le ragioni di questo abbaglio sono varie. Era considerato il testimone per eccellenza […] La fortuna di Primo Levi - all'inizio, in verità, piuttosto una sfortuna - è stata quella di essere un narratore estraneo alla letteratura, a cui è arrivato per istinto e per imitazione svolgendo il suo apprendistato, prima e dopo il Lager[291].

Egli è però, come si è già accennato, uno scrittore maturo e vario, attento alla materia indagata con la precisione del chimico e con la fantasia dello scrittore:

> Le opere successive sono un momento importante dell'evoluzione interna come uomo, saggista e scrittore, parte di un itinerario doloroso di un lutto personale e collettivo. Ma non è *dopo* che assurge al ruolo di scrittore. Per incontrare il grande scrittore non bisogna attendere *La Tregua*, né le opere di invenzione fantastica […] Scrittore al più alto livello, lo è già con la sua prima opera[292].

Da queste riflessioni si può affermare che Levi è scrittore-ebreo per la sua condizione scoperta con la deportazione e il Lager, per la ricchezza degli elementi di matrice ebraica rintracciabili nella sua opera letteraria; è scrittore-testimone per aver raccontato la sua esperienza vissuta nel Lager, scrittore-etico e antropologo per la profondità e la moralità con cui analizza il comportamento umano, scrittore-storico per la veridicità e l'obiettività dei fatti raccontati. Primo Levi è così uno scrittore-ibrido per natura e formazione, è riuscito a esprimere attraverso mezzi diversi l'inesprimibile, a dire l'indicibile su quanto l'uomo può fare all'uomo:

> L'opera di Levi rappresenta uno straordinario intreccio di mondi diversi: è un luogo di incontro e interazione tra pensiero scientifico e narrativa, tra memoria e storia, tra cultura europea e vicenda ebraica, tra singolarità individuale e dramma collettivo, tra ebrei della 'diaspora' e Israele, tra i vivi e i morti, tra ebrei sopravvissuti e tedeschi di oggi[293].

---

[291] M. Belpoliti, *Il centauro e la parodia*, cit., pp. VIII-IX.
[292] D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, Marsilio, Venezia 2005, p. 52.
[293] S. Levi Della Torre, *L'eredità di Primo Levi*, in E. Ferrero (a cura di) *Primo Levi: un'antologia della critica*, cit., p. 245.

I.3 Il problema identitario in *De două mii de ani* di Mihail Sebastian

I.3.1 L'antisemitismo in seguito all'emancipazione

> Perché è così facile lanciare su una strada romena il grido di 'morte'! senza che nessuno giri la testa? Mi sembra che la morte sia una cosa abbastanza seria. […] Se penso bene, grave non è che tre ragazzi possano stare in un angolo della strada a gridare 'morte ai giudei', ma che il loro grido possa passare inosservato, senza resistenza, come il campanello del tram[294].

Mihail Sebastian (1907-1945), pseudonimo letterario di Iosef Hechter, è il primo scrittore a parlare liberamente, in prima persona e dall'interno, della complessità del "problema ebraico" in Romania. Il romanzo *De două mii de ani* introduce una nota inedita nel contesto romeno della letteratura ebraica. Fino a quel momento, alcuni scrittori ebrei conosciuti e apprezzati - come Isaac Peltz, Ury Benador e Ion Călugăru - si concentravano soprattutto sulla comunità, sulla tradizione, sulla conservazione identitaria ed evitavano il problema dell'antisemitismo.

Isaac Peltz (1899-1980), il massimo testimone del ghetto, mette in evidenza nei suoi romanzi la vita della comunità nella prospettiva collettiva e si concentra sull'aspetto pittoresco e sulla condizione sociale ed economica, senza toccare "il problema ebraico". Nel suo capolavoro *Calea Văcăreşti* (1934) descrive in modo naturalistico il destino tragico degli ebrei, un destino segnato dalla povertà, dalla malattia e dalla sofferenza. Offre così un'immagine realistica della loro vita misera e triste nei sobborghi di Bucarest, l'ambiente in cui lo scrittore ha vissuto e a cui è rimasto sempre legato. Tutti i personaggi

[294] M. Sebastian, *De două mii de ani* (*Da duemila anni*) (1934), Fundația Regală pentru Literatură şi Artă, Bucarest 1946, pp. 253-4. Le traduzioni dal romeno sono dell'autore della tesi.

vivono nel segno del fallimento, fisico e morale, fino all'annientamento totale. Il ghetto, spazio chiuso per eccellenza da cui non s'intravede una via di scampo, può essere visto come simbolo della condizione umana dominata irrimediabilmente dalla sofferenza[295]. Secondo lo storico e critico letterario Eugen Lovinescu, "I. Peltz è il maggior produttore di tristezza della nostra letteratura, una tristezza puramente spirituale, nata non dalla malattia o dalla miseria, ma dalla coscienza della caducità individuale e universale"[296].

Invece, lo scrittore Ury Benador (1895-1971), pseudonimo di Simon Moise Grinberg, descrive nel romanzo *Ghetto veac XX* (1934) gli ebrei di un ghetto della Moldavia. Diversamente da Isaac Peltz, l'autore pone l'accento sulla tradizione religiosa e culturale ebraica e dà così al romanzo una dimensione etnografica[297].

E nel romanzo autobiografico *Copilăria unui netrebnic* (1935), Ion Călugăru (1902-1956), pseudonimo di Buium Croitoru, mette in scena l'esistenza misera, al limite della sopravvivenza, della comunità ebraica di un sobborgo moldavo, vista attraverso gli occhi di un bambino prima della Grande Guerra, tra 1907-1917[298].

La prospettiva cambia radicalmente con il romanzo *De două mii de ani* di Mihail Sebastian: qui il lettore, abituato a sostare alle evocazioni pittoresche e naturalistiche dello *shtetl*, viene messo di fronte a problemi sociali ed etnici di grande attualità. Attraverso una confessione drammatica il romanzo, infatti, affronta il problema delicato della condizione degli ebrei nella società romena interbellica. Lo scrittore si concentra sul tema dello statuto dell'intellettuale ebreo in una società caratterizzata da un ordine democratico sempre più fragile e da un movimento antisemita in piena ascesa. L'eroe anonimo, un intellettuale lucido e individualista, fiero e tormentato dalla sua solitudine, terrorizzato da domande essenziali sul senso dell'esistenza, è alla ricerca della sua identità in un tempo buio, turbato drammaticamente dall'intolleranza e dalla xenofobia. *De două mii de ani* diventa così un "libro vivo in cui l'autore cerca se stesso con una commovente sincerità, attraverso i tormenti del tempo e le mutilazioni operate dalla discriminazione razziale sulla coscienza ebraica"[299].

---

[295] Cfr. O. Morar, *Scriitori evrei din România (Scrittori ebrei di Romania)*, Ideea Europeană, Bucarest 2006, pp. 94-109; Ov. S. Chromălniceanu, *Literatura română între cele două războaie mondiale (La letteratura romena tra le due guerre mondiali)*, vol. I, Minerva, Bucarest 1972, pp. 344-5.
[296] E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane* (1900-1937) (*La storia della letteratura romena contemporanea*), Minerva, Bucarest 1989, p. 197.
[297] Cfr. O. Morar, *Scriitori evrei din România*, cit., pp. 109-122; Ov. S. Chromălniceanu, *Literatura română între cele două războaie mondiale*, cit., pp. 345-6.
[298] Cfr. *Ivi*, pp. 122-36; *Ivi*, pp. 346-50.
[299] Ov. S. Crohmălniceanu, *Literatura română între cele două războaie mondiale*, cit., pp. 495-6.

Il romanzo è il saggio storico e anche autobiografico di un ebreo-romeno dell'Europa dell'Est intorno agli anni Trenta. È quindi la confessione intima di un giovane intellettuale nato in una città danubiana, Brăila, e come lo scrittore, arrivato nella capitale, per frequentare la Facoltà di Giurisprudenza, per poi vedersi negare il diritto a una vita nella comunità della maggioranza. L'eroe incontra il professor Ghiță Blindaru - in cui è riconoscibile Nae Ionescu, il professore e mentore dello scrittore stesso - e, affascinato dalla sua personalità, segue il consiglio di trasferirsi alla Facoltà di Architettura. Lavora così per la ditta petrolifera Rice sul cantiere di Uioara, parte in seguito per la Francia e ritorna finalmente in Romania.

Nel diario che l'eroe tiene - il romanzo è scritto in prima persona - si pone fin dalle prime pagine il problema centrale del romanzo: "la domanda è, però, se io possa capire tranquillamente, in modo critico, ciò che succede adesso a me e agli altri"[300]. Lo schema del romanzo, con alcune modifiche dello scenario determinate dalla ricerca di una dimensione epica, mette in evidenza i momenti registrati nello stesso "elenco cronologico" della vita di Mihail Sebastian. Nel romanzo *De două mii de ani*, l'autore si era deciso di "dire tutto": dalle umiliazioni subite sin dall'infanzia, dall'infamante "giudeo pauroso"[301] fino ai movimenti antisemitici degli studenti degli anni 1923-1933.

Sullo sfondo del romanzo si avverte l'antisemitismo, che segna il destino di un'etnia che sopravvive nella diaspora a tante vicissitudini, resiste nella sua struttura, si adatta, partecipa alle evoluzioni sociali dello Stato di accoglienza. L'eroe del romanzo è spettatore e attore del "problema ebraico", che si attualizza nell'antisemitismo romeno, che si fa sentire nei momenti di crisi della società con il grido "antico, quasi familiare" di "Morte ai giudei!" e con l'indifferenza della gente che non reagisce a queste parole:

> Perché è così facile lanciare su una strada romena il grido di 'morte'! senza che nessuno giri la testa? Mi sembra che la morte sia una cosa abbastanza seria. […] Se penso bene, grave non è che tre ragazzi possano stare in un angolo della strada a gridare 'morte ai giudei', ma che il loro grido possa passare inosservato, senza resistenza, come il campanello del tram[302].

L'azione del romanzo si svolge tra il 1923 e il 1933, anni di tormenti e di irrequietezze sociali della Romania interbellica, proprio a causa dell'antisemitismo e delle manifestazioni antiebraiche. Lo stesso Mihail Sebastian individua nel romanzo tre parti distinte:

[300] M. Sebastian, *De două mii de ani*, cit., p. 14.
[301] *Ivi*, p. 10.
[302] *Ivi*, pp. 253-4.

> Questo romanzo ha tre momenti essenziali: 1923, 1929, 1933. Il primo momento è dei grandi scandali universitari, quando l'eroe del libro ('un ebreo inconsapevole, come dice Nae Ionescu nella prefazione), arrivando a Bucarest, è improvvisamente riportato alla sua coscienza di ebreo, proprio dalle persecuzioni cui è sottoposto. Questa prima parte, esattamente fino alla pagina 141 del volume, è un lungo *esame giudaico di coscienza* e forma, in qualche modo, il momento interiore del libro[303].

Nel periodo scelto dallo scrittore, la Romania è stata coinvolta in movimenti antisemitici ricorrenti creati dagli studenti della Facoltà di Medicina e di Giurisprudenza, incoraggiati dalla propaganda delle organizzazioni estremiste di destra - la Lega Nazionale di Difesa Cristiana, la Legione dell'Arcangelo Michele, la Guardia di Ferro - che chiedevano il *numerus clausus* e *nullus* poiché si sentivano minacciati dalla forte concorrenza dell'alto numero di studenti ebrei presenti nelle università romene[304]. L'eroe-narratore, assieme ai correligionari ebrei, risente fortemente l'atmosfera incendiaria antiebraica di cui è testimone: "[…] in strada […] ci sono state di nuovo lotte, soprattutto a medicina e da noi [Facoltà di Giurisprudenza]"[305]. Il 10 dicembre del 1922, con la proclamazione dello sciopero generale per la richiesta degli studenti del *numerus clausus* e *nullus*, diventa data storica commemorata ogni anno con manifestazioni antisemite: "L'Università è stata chiusa l'altro ieri 9 Dicembre, nell'attesa del 10"[306]. Difatti, gli studenti si opponevano alla promulgazione dell'articolo 133 della Costituzione del 23 aprile 1923, che prevedeva l'emancipazione e la naturalizzazione degli ebrei. Essi chiedevano "una costituzione romena e non una costituzione giudaica"[307]. Per questi motivi, essi vietano agli ebrei l'accesso ai corsi, come avviene per il narratore anonimo:

> Sono andato la mattina al corso di diritto romano. Nessuno mi ha detto nulla. [...] A metà corso, una carta spiegazzata cade sul banco, accanto a me. Non la vedo, non la apro. Qualcuno grida il mio nome. [...] Esci! Me l'ha detto corto, tagliente. [...] Qualcuno vicino alla porta mi dà di traverso un pugno, che mi colpisce solo a metà. Un pugno ritardato compagno; […] tre mi hanno circondato e aspettano [...] la prego di lasciare l'aula. [...] Mi indicano la strada[308].

---

[303] C. Baltazar, *A trădat Mihail Sebastian? Explicații într-un dialog cu Camil Baltazar* (*Ha tradito Mihail Sebastian? Spiegazioni in un dialogo con Camil Baltazar*), in «Reporter», anno II, n. 28, 27 giugno 1934, p. 3; ora in «Realitatea evreiască» (Realtà ebraica), n. 277, 1-23 giugno 2007, p. III.
[304] Le manifestazioni antiebraiche nascono tra gli studenti guidati da professori antisemiti come A. C. Cuza, uno dei più attivi del periodo interbellico. Cfr. C. Iancu, *Evreii din România. De la emancipare la marginalizare 1919-1938*, pp. 177-208.
[305] M. Sebastian, *De două mii de ani*, cit., p. 11.
[306] *Ivi*, p. 45.
[307] C. Iancu, *Evreii din România. De la emancipare la marginalizare 1919-1938,* cit., p. 183.
[308] M. Sebastian, *De două mii de ani*, cit., pp. 12, 20.

In un altro episodio in cui uno studente antisemita gli vieta di entrare in facoltà, il protagonista esprime disgusto per tutto ciò che si svolge davanti ai suoi occhi: "[…] provo una terribile vergogna per te e per gli altri, mi sento più alto di voi di una testa, è che mai conoscerai la fiera tristezza di essere sconfitto da diecimila"[309]. L'ostilità della maggioranza investe l'intera comunità: "Li vedo come rientrano la sera dalla facoltà, da soli, uno ad uno, stanchi. E ognuno conta le proprie ferite"[310]. In seguito a queste vicende, il Senato Accademico decide la sospensione totale dei corsi, la chiusura delle mense e delle case dello studente: "Si dice che oggi pomeriggio si decida la chiusura illimitata delle facoltà. […] Le lotte si addensano. La facoltà è occupata militarmente da una settimana"[311]. Mentre i governi al potere affermano all'estero la loro fedeltà ai principi democratici e il loro desiderio di far cessare le manifestazioni antiebraiche, la polizia non interviene nelle agitazioni e, rare volte, i responsabili vengono puniti:

> È così difficile seguire ogni giorno la tensione progressiva delle ostilità. Ci si sveglia improvvisamente incalzato da tutte le parti, senza sapere né quando, né come. Piccoli fatti isolati, piccoli gesti insignificanti, piccole minacce lanciate per aria. Oggi un litigio sul tram, domani un articolo di gazzetta, dopodomani una finestra rotta. Tutti sembrano fatti casuali, senza legame, per metà scherzosi. Un buon mattino, ci si sente di non poter più respirare. Ciò che è più difficile capire è che nessuno, assolutamente nessuno, sia colpevole in questa storia. […] Nessuno ha veramente alcuna colpa. Tutto finisce qui, un giorno od un altro. So così bene, dai ricordi, dal sentimento profondo dell'inutilità di ogni sforzo, so così bene che le cose non possono accadere altrimenti…[312].

Il secondo momento del romanzo "s'allontana volutamente dall'atmosfera del primo", è una tappa priva di convulsioni e di estremismi, incisa da una relativa tregua, in cui intervengono, nel corso della biografia dell'eroe, altri personaggi, altri stati conflittuali, altre preoccupazioni personali:

> Siamo nel 1929. L'antisemitismo è in calo, gli scandali non ci sono più, la quiete pare reale. Il mio eroe attraversa un'epoca di indifferenza circa il giudaismo. Egli ha la fede di trovarsi ancorato nella vita e nella cultura romena. Perciò, in questa seconda parte, fino verso la pagina 280, il libro non ha più niente di giudaico, ciò metterà probabilmente in forse il lettore, che sospetterà che l'autore si sia perso, sia rimasto senza bussola[313].

Mihail Sebastian giustifica però il suo atteggiamento e la sua tattica:

---

[309] *Ivi*, p. 30.
[310] *Ivi*, p. 18.
[311] *Ivi*, pp. 14, 29.
[312] *Ivi*, pp. 256, 259.
[313] C. Baltazar, *A trădat Mihail Sebastian?*, cit., p. III.

> Il vero è che questa assenza di preoccupazioni ebraiche al centro del libro (contrastando con il titolo) è stata voluta e ha seguito una logica interiore, per me chiara. Amori, discussioni, fatti, uomini, ritratti, tutto ciò che si ritrova in questa parte è stato appositamente accumulato per indicare la distanza tra due momenti opposti[314].

Si tratta di una breve pausa, di una tregua determinata dalle circostanze politiche, ma anche, dal punto di vista narratologico, di un'implicita strategia letteraria individuabile nella terza parte del romanzo:

> La terza parte del romanzo è però un ritorno al punto di partenza. La quiete del 1929 è stata superficiale. Adesso, nel 1933, in piena crisi economica, l'antisemitismo ritrova i suoi antichi diritti sotto la variante di un movimento rivoluzionario, confuso, ma soprattutto ingannevole negli stessi obiettivi, che sono sempre gli stessi: morte ai giudei! Il mio eroe capisce ancora una volta, ma adesso per sempre, che il suo destino non può essere imbrogliato, ma che deve essere vissuto fino alla fine, con rassegnazione. Forse anche con un po' di ironia. Tutto ciò che gli rimane da fare è impegnarsi a comprendere, non illudersi d'altronde su nessuno e su niente[315].

Nella parte finale del libro, la dimensione epica della narrazione si riduce alla reiterazione dei movimenti antisemitici:

> Esiste per caso un grido che ritorna nel tempo, per calmare le grandi indignazioni e per tranquillizzare le grandi rivoluzioni. Esiste una morte a buon mercato più facilmente da cercare della vostra morte. Esiste una stirpe pronta a pagare in tempo per voi, per i sazi, per gli affamati, per i bianchi, per i rossi, per i magri, per i grassi. Non si diceva che è una stirpe di banchieri? Che paghi allora[316].

Nel 1933 l'eroe ritorna nel paese da un soggiorno a Parigi per motivi di lavoro e trova un'atmosfera diversa da quella lasciata nel 1929. L'antisemitismo era di nuovo in aumento, sulle strade erano riapparsi i gridi "morte ai giudei!" e il protagonista scopre un antisemitismo latente anche negli amici intimi. Progressivamente, con l'ascesa di Hitler al potere, le manifestazioni antiebraiche s'intensificano e l'antisemitismo ritorna a essere una scelta politica del governo, così come lo era stata prima del 1919.

L'antisemitismo viene sottolineato nel romanzo non solo attraverso la descrizione degli eventi dell'epoca con i movimenti antiebraici degli studenti di cui l'eroe è testimone, ma anche e, soprattutto, dal punto di vista dei personaggi con cui il protagonista entra in contatto. La gente che popola il libro sembra essere destinata a

[314] *Ibidem*.
[315] *Ibidem*.
[316] M. Sebastian, *De două mii de ani*, cit., p. 273.

servire come sfondo per facilitare la spiegazione dei problemi presenti, attraverso una tecnica del contrasto e del confronto diretto. La struttura del libro si fonda quindi su un dibattito chiaro, con diversi punti di vista, su questa situazione sempre più esplicita, di pericolo, di discriminazione e di persecuzione in cui si trovano gli ebrei di Romania e di tutta l'Europa negli anni Trenta. Nella presentazione delle argomentazioni pronunciate dai suoi personaggi, Mihail Sebastian si impegna, d'altra parte, a essere sempre molto obiettivo: cerca di non banalizzare le loro opinioni che presenta dalla prospettiva delle loro giustificazioni, mantenendo equilibrio e moderazione anche quando si trova di fronte a forti manifestazioni antisemitiche.

Al primo contatto del protagonista con gli atteggiamenti antiebraici dei suoi amici, il dialogo si spezza. L'eroe non riesce a credere alle parole pronunciate da Marin Dronțu, collega di lavoro e amico intimo:

> 'Io vengo dall'Oltenia. Con me non parlare in ebraico!' Sono rimasto di stucco. Non c'era più niente da fare, tutto tra noi due, ricordi, amicizia, compagnia di lavoro, tutto cadeva all'improvviso. Sentivo con violenza che l'uomo davanti a me era diventato in un batter d'occhio […] un estraneo. […] Era diventato così estraneo, così lontano e inaccessibile, che rispondergli mi sarebbe sembrato una cosa altrettanto folle come parlare ai […] muri. Dovrei essere triste. Mi meraviglio di non esserlo, è come se una pallottola avesse colpito il mio braccio - e adesso aspetto il dolore. E non sento il dolore. Ho la strana sensazione che Marin Dronțu sia un nome estraneo, il nome di un libro. Mai mi sarei immaginato che si possa dimenticare un uomo, così profondamente, così bruscamente, così assolutamente[317].

Anche la conversazione tra Mircea Vieru e l'io narrante sul tema dell'antisemitismo è eloquente per il suo carattere dialettico, per gli argomenti a secondo delle varianti interpretative, per la natura degli accenti oggettivi o soggettivi che mettono in evidenza la dimensione sociale, etnica o metafisica. Il dialogo è per il suo valore ideologico il momento di vetta dei confronti disseminati nella trama epica. Esso rappresenta un momento di sintesi, realizzato da due architetti, un romeno e un ebreo, obbligati dagli eventi, dal loro significato socio-politico, di osservarli e di spiegarli, da una prospettiva che abbina insieme sociologico ed etico, tempo e spazio, casualità e conseguenze, sostrati e circostanze fenomenali. La discussione tra i due personaggi mostra l'esistenza di un "problema ebraico" all'interno della società romena. È un problema che rappresenta un grave pericolo per la nazione, sia a causa della presenza numerosa di questa minoranza sul territorio, sia a causa della rovina economica del paese di cui gli ebrei sono considerati

[317] *Ivi*, pp. 256-7.

responsabili. Se Vieru pretende che in Romania ci siano troppi ebrei, quasi due milioni, l'eroe mette in evidenza che "secondo la versione delle autorità, del fisco, dei sindaci, delle liste elettorali, ci sono poco più di un milione: qualche decina di migliaia in più"[318]. L'esagerazione di Vieru nell'uso delle statistiche sulla presenza ebraica romena sottolinea l'antisemitismo del personaggio, "preesistente a qualsiasi numero e a qualsiasi pericolo"[319]:

> Perché tu, che in architettura […], ogni volta, sei così rigoroso, con ogni affermazione [...] nel momento in cui si tratta di ebrei, diventi all'improvviso negligente e frettoloso, accettando con facilità un'approssimazione di 90 per cento, quando in ogni ordine di idee, un'approssimazione di 0,01 per cento ti spaventerebbe?[320]

All'affermazione che i banchieri ebrei sono pericolosi perché "hanno a disposizione i nostri uomini politici, le nostre forze pubbliche, il nostro apparecchio di stato", il protagonista ricorda "venti, duemila, duecentomila operai ebrei infelici, miserabili, che si affannano a sopravvivere ogni giorno"[321]. Vieru sceglie a proposito gli esempi che possono alimentare il suo antisemitismo e ignora quelli che lo possono contraddire:

> C'è sempre stata nella sensibilità romena qualcosa che l'ha determinata a contare i nostri disertori e a non prendere in calcolo i morti e i feriti. […] Per sfiducia, per sospetto, per l'abitudine di un antico sentimento di repulsione[322].

Partendo da situazioni contemporanee, lo scrittore collega la recrudescenza antisemita al "destino tragico" di un popolo che soffre *Da duemila anni*, vivendo collettivamente, sotto diversi aspetti, le sofferenze della stessa "esperienza":

> Ti sembra veramente così diverso come significato l'antisemitismo di oggi [1933] da quello di 600 anni addietro? Religioso allora, politico oggi [...] sono, per dire il vero, due facce dello stesso oggetto. [...] l'ordine essenziale di quel secolo era la religione mentre l'ordine di questo secolo è l'economia. [...] Ciò che cambia nell'antisemitismo, come fenomeno eterno, è il piano su cui si manifesta, non però le sue prime cause. I punti di vista, sì, sono diversi, sempre diversi: l'essenza del fenomeno è però la stessa, sempre la stessa. E si chiama, per quanto tu possa replicare, l'obbligo giudaico di soffrire[323].

[318] *Ivi*, p. 267.
[319] *Ibidem*.
[320] *Ivi*, p. 268.
[321] *Ivi*, p. 269.
[322] *Ivi*, p. 270.
[323] *Ivi*, pp. 266.

Dalla prospettiva del protagonista, l'antisemitismo non si collega a una certa circostanza storica, sociale, politica o economica, ma all'ordine metafisico dell'esistenza:

> […] l'essenza dell'antisemitismo non è né d'ordine religioso, né d'ordine politico, né d'ordine economico. Credo che sia semplicemente di essenza metafisica […] Esiste un obbligo metafisico dell'ebreo di essere detestato. Questa è la sua funzione nel mondo. Perché? Non lo so. […] Dico ciò con tristezza, con stanchezza, con amarezza. Credo, però, nell'implacabilità di questo fatto e ho la coscienza che né tu, né io, né alcuno può cambiare niente. Individualmente, ogni ebreo si può chiedere con panico che cosa deve fare. Fuggire, morire, suicidarsi o battezzarsi. Questione di accomodamento personale, in cui entrano sicuramente infiniti dolori […] Collettivamente, però, non esiste che un'unica via: l'attesa, la sottomissione al destino. E non credo che ciò sia una fuga dalla vita, ma anzi una reintegrazione nella biologia, con la coscienza che la vita continua nonostante tutte queste morti individuali, che sono anch'esse un fatto di vita, come lo sono anche la caduta delle foglie per la vita dell'albero, il seccarsi dell'albero per la vita della foresta, la morte della foresta per l'equilibrio della flora della terra[324].

Riflettendo sulle cause permanenti della sofferenza ebraica, l'eroe-narratore arriva alla convinzione che l'antisemitismo, come la sofferenza giudaica, siano di natura metafisica e che, quindi, non potranno mai essere superati:

> […] da 2000 anni il dramma giudaico è stato ed è rimasto lo stesso. Io non credo nelle cause locali e specifiche dell'antisemitismo. Prima di tutto c'è l'antisemitismo - passione irriducibile - e, in seguito, sono inventate le cause - il fuoco è eterno[325].

Se Mihail Sebastian credeva ancora, in *De două mii de ani*, che l'antisemitismo fosse di essenza metafisica, con il *Jurnal 1935-1944* che è la testimonianza della sorte tragica degli ebrei durante la Seconda Guerra Mondiale e la Shoah, si convince ben presto che, invece, il sostrato socio-economico e politico gioca piuttosto il ruolo principale.

[324] *Ivi*, pp. 264-5.
[325] C. Baltazar, *A trădat Mihail Sebastian?*, cit., p. III.

I.3.2 La problematica della doppia identità dello scrittore

> Sono rimasto sempre ebreo, senza dissimulazione, senza equivoco. Ho però creduto e credo che sia possibile, essendo ebreo, amare la cultura romena e creare dentro di essa. Questa convinzione non era vissuta con serenità, perché ho sempre saputo che avrei pagato la mia esistenza con la sofferenza. […] Nel frattempo però, senza rivolta e senza illusioni, mi sono detto che la mia strana situazione […] può essere guardata con lucidità e, per quanto possibile, capita. È ciò che ho provato a fare in *De două mii de ani*[326].

Su questo sfondo sociale, segnato dalle manifestazioni antiebraiche degli studenti degli anni Venti e dall'antisemitismo degli amici, si delinea la posizione dell'intellettuale ebreo, che cerca di chiarire il problema della sua identità in crisi. In un angolo nascosto dell'animo vuole credere con ostentazione che un segno cucito sul vestito possa risolvere questo traumatizzante dilemma esistenziale:

> Gli scandagli della facoltà, le lotte in strada, la tensione di quell'anno [1923] in ostilità, intrattenevano, come una ferita sempre aperta, la coscienza del peccato di essere ebreo. Portavo con me questo sentimento fino all'ossessione, fino alla mania […] mi sembrava allora che ogni sguardo rivolto a me, fosse una domanda. […] Sentivo il bisogno stupido, comico, urgente, di denunciarmi: sono ebreo. Altrimenti, sapevo di sprofondare nel compromesso, di cadere da una menzogna all'altra, di mutilare tutto ciò che in me è nostalgia di verità. Non solo una volta, ho invidiato la vita semplice degli ebrei del ghetto, che indossavano un marchio giallo, umiliante forse come idea, ma comodo […] poiché loro smettevano una volta per sempre con l'orribile commedia di pronunciare il loro nome, come una denuncia. Mai ho parlato con qualcuno senza domandarmi con paura se sappia o no che io sia ebreo e se, sapendo ciò, me lo perdonasse oppure no. Il fatto mi sembrava un vero problema, di cui soffrivo e che m'imbarazzava fino all'assurdo. Perciò mi ero deciso […] di chiarificare sin dall'inizio la questione, confessando tutto con bruschezza […] ciò sembra spesse volte un segno di orgoglio aggressivo, ma non è in realtà che un orgoglio trafitto[327]. Riducevo tutto al dramma di essere ebreo[328].

[326] *Ibidem*.
[327] M. Sebastian, *De două mii de ani*, cit., pp. 154-5.
[328] *Ivi*, p. 136.

Allo stesso modo, anche per Mihail Sebastian, giovane giornalista di Brăila e collaboratore al giornale «Cuvântul» di Bucarest, che voleva diventare scrittore, il problema della sua origine etnica e delle sue implicazioni rappresentava un fatto irrevocabile, una preoccupazione ossessiva. In una lettera del 10 ottobre 1927 indirizzata allo scrittore e amico Camil Baltazar, l'autore di *De două mii de ani* esprime infatti la volontà di trasferirsi nella capitale, svelando i suoi sentimenti e i suoi dubbi:

> […] da due mesi scrivo articoli per «Cuvântul». […] Non potrei trovare lì un lavoro, non mi si pagherebbe sufficientemente per vivere malamente - e se sì, la mia qualità di ebreo (sconosciuta a coloro di «Cuvântul) non sarebbe un ostacolo?[329]

Nel contesto romeno degli anni Venti e Trenta, con l'antisemitismo in espansione e con il forte nazionalismo, la coscienza ebraica dello scrittore non nasceva certo da un senso di frustrazione, ma era piuttosto una realtà che avvertiva quotidianamente, quasi un *handicap* che si delineava su uno sfondo funesto, di minacce e di permanente ansia:

> Oggi analizzo con abbastanza asprezza le mie eventuali disposizioni di sentirmi perseguitato e non perdono i miei attacchi di patetismo, ma mi sarebbe difficile dimenticare la prima notte di guardia, al reggimento, anni addietro, quando mi si è comunicato che il posto numero 3 […] non può essermi affidato. ('C'è un ordine speciale per gli ebrei', spiegava un po' imbarazzato il sottotenente). Così, nella loro coscienza, io, se non ero un traditore provato, ero comunque un possibile traditore. Un ordine 'speciale' sopprimeva improvvisamente la mia vita su questa terra, la vita dei miei genitori, la vita dei miei nonni e dei miei bisnonni, un ordine 'speciale' cancellava con un numero di registrazione quasi due secoli di ricordi in un paese, che senza dubbio non era 'la mia patria', poiché potevo venderla in una notte di guardia[330].

Molti scrittori e intellettuali ebrei, tra cui anche Primo Levi e Giorgio Bassani, si sono posti il problema identitario solo di fronte alla manifestazione dell'antisemitismo e delle discriminazioni. È evidente leggendo *De două mii de ani* e ripercorrendo la storia personale del suo autore, che il problema dell'identità venga imposto anche a Mihail Sebastian dalle circostanze della storia. In questo senso, l'ebraicità dello scrittore è tipica a quella dell'ebreo occidentale, come a ragione, in modo eloquente, dice lo scrittore Camil Baltazar in un articolo dal titolo *Viața continuă*:

---

[329] M. Sebastian, *Scrisori către Camil Baltazar* (*Lettere a Camil Baltazar*), 10 ottobre 1927, Editura pentru Literatură, Bucarest 1965, p. 108.
[330] M. Sebastian, *De două mii de ani*, cit., p. 277.

> […] il libro di Sebastian è una confessione di fede ebraica; un grido di coraggio gratuito, poiché senza effetto, di questa coscienza ebraica che si desta al momento in cui allo scrittore romeno, nato per caso ebreo, viene ricordato di essere ebreo[331].

L'autore è un ebreo che si dimentica di esserlo, ma a cui viene ricordata la sua origine, soprattutto nei momenti di crisi, come quello scelto nel romanzo, fino a essere marginalizzato ed espulso dalla società romena:

> Da qualche parte, su un'isola con sole e ombra, in piena pace, in piena sicurezza, in piena felicità - mi sarebbe in fin dei conti indifferente se sono o non sono ebreo. Qui, adesso, non posso però essere altro. E credo di non volerlo nemmeno[332].

Nel romanzo vengono suggerite, dalle scelte dei diversi personaggi, tre alternative per la risoluzione di questo dramma identitario provocato dai tormenti profondi dell'individuo in una società ostile. La prima variante individuata da Sami Winkler è quella del sionismo e dell'emigrazione in Palestina. Egli sceglie l'unità etnica degli ebrei di tutto il mondo con il bisogno della creazione, per via diplomatica, di uno stato israeliano indipendente sul territorio dell'antica Palestina. La seconda possibilità è rappresentata da S. T. Haim, che propone, da posizioni radical-marxiste, la stessa idea scegliendo l'uscita dalla passività, l'attivismo politico e la rivoluzione. Infine, la terza soluzione è tradizionalista, con l'isolamento culturale ebraico e con la rinascita della lingua yiddish. Quest'ultima soluzione viene illustrata da Abraham Sulitzer, il commerciante di libri ebraici, l'ultimo difensore del ghetto. Tutte queste soluzioni vengono registrate dall'eroe che, incapace di lasciarsi conquistare da alcuna di esse, con mente lucida e riflessiva, ne definisce il nucleo ideologico e il significato politico.

Il protagonista anonimo del romanzo, assieme a Mihail Sebastian, si propone invece un sondaggio interiore per chiarirsi il destino, l'appartenenza, nelle condizioni della discriminazione "razziale", alla comunità ebraica e, allo stesso tempo, alla terra romena:

> Ho pubblicato a giugno del 1934 un libro […] un romanzo di un giovane ebreo di Romania che, in qualche modo all'improvviso, se non addirittura in modo

[331] C. Baltazar, *Viața continuă* (*La Vita Continua*), in «Reporter», anno II, n. 50, 27 luglio 1934; ora in «Realitatea evreiască», n. 277, giugno 2007, p. VIII.
[332] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944* (*Diario 1935-1944*) (1996), 17 dicembre 1941, a cura di G. Omăt, prefazione e note di L. Volovici, Humanitas, Bucarest 1996, p. 424.

> brutale, è obbligato a chiarire la sua appartenenza sociale e spirituale. Chi è quest'uomo? È un ebreo? È un romeno? Forse tutte e due allo stesso tempo?[333]

Il bisogno dello scrittore di scrivere "un libro ebraico" nel contesto sociale antisemitico viene confessato al suo professore e mentore Nae Ionescu, sin dal 1931, al momento del suo rientro in Romania dal periodo di studi parigini. Secondo le sue parole, non avrebbe mai accettato alcun equivoco sulla sua identità di ebreo, ma voleva un'analisi esistenziale in questo senso:

> Quando sono ritornato, nel 1931, da Parigi, dove egli [Nae] mi aveva mandato a studiare, la prima cosa che ho detto al professore è stata questa: 'scrivo un libro ebraico'. La notizia non l'ha sorpreso. Non avevo mai accettato la minima ombra di equivoco sulla mia qualità di ebreo[334].

Nel giugno del 1934, con la pubblicazione del romanzo, lo scrittore dichiarava in un'intervista allo scrittore Camil Baltazar:

> Sapevo di scrivere un giorno questo libro. In un modo o nell'altro, è forse stata la mia unica ragione di 'diventare scrittore'. […] Avevo da dire certe cose che mi avevano soffocato nei miei più antichi ricordi di infanzia e di adolescenza. Credevo che a dirle, mi sarei sentito più libero[335].

Mihail Sebastian assume la propria identità ebraica senza esitazione. Ne fa prova anche un'annotazione sul nonno materno individuabile in un passo del romanzo:

> Era sempre di fretta. Perché di fretta? Verso che cosa? […] verso la sinagoga di fronte. […] Tra me e lui ci sono almeno 60 anni di vita e 20 anni di morte. Addirittura di più - molti di più. Egli viveva nel Medioevo, io vivo oggi: qualche secolo ci separa. Leggo altri libri da quelli letti da lui, credo in altre cose da quelle credute da lui, cammino tra altra gente, soffro di altre domande e, tuttavia, oggi mi sento tanto suo nipote, il diretto discendente dalla sua malinconia senza rimedio[336].

Quest'affermazione è significativa per la comprensione dell'importanza che Sebastian accordava alla sua discendenza ebraica, per la comprensione del modo in cui percepiva la sua ebraicità: anche se si è allontanato dalla tradizione, si considera tuttavia discendente da essa. Infatti, lo scrittore non conosce molti aspetti dell'ebraismo e della storia degli

---

[333] M. Sebastian, *Cuvinte despre specificul național* (*Parole sullo specifico nazionale*) in Ș. Iureș (a cura di), *Mihail Sebastian. Ce vârstă dați acestor texte?* (*Mihail Sebastian. Di che età sono questi testi?*), Hasefer, Bucarest 2007, p. 288.
[334] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan (Come sono diventato un huligano)* (1935), Humanitas, Bucarest 2007, p. 56.
[335] C. Baltazar, *A trădat Mihail Sebastian?,* cit., p. III.
[336] M. Sebastian, *De două mii de ani*, cit., pp. 52-3.

ebrei. Ciò viene confermato dalla sua reazione di fronte alla monumentale *Storia degli ebrei* di Simon Dubnow, che leggeva sin dal 1939, confessando che ha molto da imparare al riguardo: "Leggo dalla *Storia degli ebrei* di Dubnow i capitoli sui grandi pogrom della fine del Medioevo. È, da qualche giorno, la mia unica lettura"[337]. L'autore era lontano dal filone del pensiero ebraico, ma non voleva allontanarsi da questa comunità. Così, nel 1942, in seguito alla cerimonia religiosa di *Pesach*, annotta: "Mi sembra talvolta che i nostri legami con il giudaismo possano essere ripresi"[338]. In effetti, l'autore entra in intimità con la fede ebraica, avvicinandosi alla festa di *Chanukkah*[339] e rielaborando l'antico racconto, che ricorda il miracolo della vittoria dei Maccabei sugli ellenici avvenuta più di duemila anni addietro:

> Questi giorni, si racconterà ai bambini la stessa storia di eroismo ebraico dei Maccabei e le candele si riaccenderanno, illuminando la stessa fiaba ascoltata altre volte […] con le mani strette e gli occhi stupiti. Per un momento il nostro pensiero ritornerà al miracolo scritto sui libri e la gioia di altri giorni adesso persisterà[340].

Chanukkah simboleggia la vitalità della fede e della speranza, essendo un invito al ritrovamento permanente della comunità e della fraternità. Infatti, le candele accese rappresentano la luce della diaspora. Lo scrittore insiste così sul significato attivo di questa festa, quello di meditazione solidale:

> Chanukkah è una festa di allegria e di speranza. Si capisce bene il perché, in tutti i nostri grandi giorni, si ritrova un'uguale traccia di tristezza e si condivide una uguale antica melanconia. Un popolo così difficile e tanto messo alla prova non può dimenticare i suoi dolori e non può festeggiarli che in una condivisione con tutte le ferite e le tristezze del passato. Disgrazie per sempre indimenticabili si collegano fra loro in un'infinita catena di storie e di anniversari. […] Qualsiasi festa ebraica si divide tra lo spirito del Sion e la disgrazia dei ghetti. Tra Sion e Diaspora s'identificano i nostri ricordi, tra Sion e Diaspora si susseguono i nostri grandi giorni. […] Abbiamo sempre ispirato le nostre ragioni di vita ai sensi della Torah, abbiamo vissuto con le ragioni delle preghiere e della parola, ma nei momenti in cui la vita ci ha chiesto lo

[337] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 4 febbraio 1941, cit., p. 298.
[338] *Ivi*, p. 450.
[339] *Chanukkah* è una festa ebraica piena di allegria e di luce che dura otto giorni; è conosciuta anche come la Festa delle Luci (*Hag Haurim*) che viene celebrata nel venticinquesimo giorno del mese di Kislev, che corrisponde al dicembre del calendario gregoriano. Questa festa è accompagnata da un miracolo: la quantità di olio ritrovato nel Tempio doveva durare non otto giorni ma solo un giorno. *Chanukkah* che in ebraico significa "inaugurazione", è una festa in cui si commemora la vittoria dei Maccabei sugli ellenici, la liberazione del Tempio di Gerusalemme dalla dominazione pagana. Viene festeggiata così la libertà di vivere secondo la religione ebraica, che era stata proibita dagli ellenici. Il valore di questa festa si ritrova non solo nell'importante vittoria del popolo ebraico, ma soprattutto in quella del monoteismo. Cfr. «Realitatea evreiască», n. 396-397, 1-31 dicembre 2012, pp. 3-5, 17.
[340] M. Sebastian, *Hanuca* (*Chanukkah*), in «Ştiri din lumea evreiască» (Notizie dal mondo ebraico), 27 novembre 1927; ora in «Realitatea evreiască», n. 277, 1-20 giugno 2007, p. II.

> sforzo di una lotta, glielo abbiamo dato. […] Abbiamo trionfato poiché non lottavamo per umiliare, ma per difendere un pensiero. Perché siamo stati il popolo dello Spirito, siamo riusciti a essere anche i suoi difensori[341].

Un personaggio interessante del romanzo, edificante per i sentimenti ebraici dello scrittore, è Abraham Sulitzer, il commerciante di libri scritti in yiddish. Non è chiaro se sia un personaggio reale o solo un pretesto inventato per presentare il tipo dell'ebreo del ghetto. Anche se l'universo ebraico dello yiddish è sconosciuto e totalmente diverso da quello di Mihail Sebastian, lo scrittore si sente attratto da questo mondo e descrive il suo eroe con simpatia e ammirazione. Così la testimonianza di Sulitzer sulle traduzioni in lingua yiddish della letteratura universale è importante per capire l'orizzonte culturale dei parlanti di questa lingua. La sua scelta a favore dello yiddish conquista il lettore:

> […] lo yiddish […] è una lingua viva, signore, con nervi, con sangue, con le sue disgrazie, con le sue bellezze. Con la sua patria, che è il ghetto - cioè il mondo intero. Mi viene da ridere quando sento questi sionisti che parlano l'ebraico dai libri. […] lasciano una lingua sana per strada e vanno a cercare nelle tombe una lingua che è esistita e adesso non c'è più. […] [lo yiddish] è una lingua calda […] Esistono milioni di ebrei che lo parlano, milioni che vivono in esso. Per questi milioni vengono stampati questi libri che vedi, […] vengono scritti, […] tradotti […] È un'intera vita, è un'intera folla, che ha la sua élite e questa, senza diplomi, senza università, vuole essere informata, vuole conoscere, vuole riflettere. Ci sono romanzieri yiddish, poeti, critici, saggisti […] straordinarie bellezze sono rinchiuse in questa cultura gergale[342].

Per l'autore, l'ebreo errante appare nell'ipostasi di un bibliotecario ambulante che viaggia in treno e porta con sé molti pacchi di libri: "l'ebreo è un uomo con pacchi. Quante disgrazie, tanti pacchi. L'ho improvvisamente amato per queste parole […]"[343]. Alla domanda dell'eroe del romanzo su che lavoro fa, risponde: "Che cosa fa un ebreo? Cammina". Essendo "Ahasvero in persona", "Abraham Sulitzer cammina: questo è il suo mestiere. È commerciante di libri ebraici […] Egli porta nel ricordo un catalogo generale di tutti i manoscritti e di tutte le pubblicazioni ebraiche, che si trovano nel paese. […] Li porta con sé su tutte le strade, al servizio della loro eternità"[344]. Egli è un ebreo viaggiatore ed eterno, come lo sono anche i libri che vende. Ahasvero, il famoso "giudeo errante" dalla prosa fin dal Cinquecento, diventa il simbolo del ghetto, di una verità che attraversa i secoli. Egli è l'eterno ebreo errante, un uomo della sventura e del dolore, "incarna il suo popolo, la diaspora, le peregrinazioni senza pace e il maledetto diritto di

[341] *Ibidem*.
[342] M. Sebastian, *De două mii de ani*, cit., pp. 104-5.
[343] *Ivi*, p. 60.
[344] *Ivi*, pp. 62-3.

essere ospitato dai popoli stranieri"[345]. Questo personaggio mette in evidenza la sensibilità autenticamente ebraica di Mihail Sebastian.

Inoltre, lo scrittore sentiva una certa attrazione anche per il sionismo. Lasciandosi trascinare da Sami Winkler a un convegno sionista, l'eroe-narratore rivive con disagio il fatto di non potersi identificare con la folla:

> Parlavano [….] in ebraico, ciò mi ha inizialmente sorpreso (non sapevo che questa lingua si potesse parlare così, in modo familiare, […]) e, in seguito, mi ha messo in imbarazzo. Non capivo niente e mi sentivo un estraneo […][346].

La partenza di Winkler per la Palestina lo emoziona, ma ha dubbi che il progetto sionista sia realizzabile: "Vorrei che vincesse, ma mi è difficile credere nella sua vittoria. Vorrei che trovasse tra le sue arance palestinesi la pace che ognuno cerca dove gli è data trovarla"[347]. In un altro passo del romanzo, lo scrittore annotta con lo stesso tono diffidente:

> Non credo che l'ebreo sia capace a vivere direttamente, attraverso un fenomeno naturale, un tale atto di vita collettiva. Lo dico con rimpianto […] Ho il sentimento che il movimento sionista sia un fatto d'illusione […] contro il destino. Un tragico sforzo verso la semplicità, verso la terra, verso la pace[348].

Non si sa quello che lo scrittore avesse detto sulla nascita dello stato d'Israele. Sicuramente, di fronte alla storia tante volte atroce e crudele verso gli ebrei, Mihail Sebastian avrebbe vissuto momenti d'intensa felicità e di soddisfazione per la dignità ritrovata.

Sebastian ha anche partecipato al dibattito culturale e politico interno al mondo ebraico. Ha scritto infatti articoli sul giornale sionista «Ştiri din lumea evreiască», come la recensione del 27 novembre 1927 sulla mostra del pittore M. W. Arnold. Ha recensito inoltre l'opera degli scrittori ebrei Ion Călugăru[349], Camil Baltazar[350], Perpessicius[351], Max Blecher[352]. Ha difeso lo scrittore dimenticato Ion Trivale e i grandi filologi ebrei

---

[345] H. Mayer, *I diversi*, cit., p. 297.
[346] M. Sebastian, *De două mii de ani*, cit., p. 96.
[347] *Ivi*, p. 260.
[348] *Ivi*, pp. 93-4.
[349] Cfr. M. Sebastian, *Ion Călugăru via Chagall*, in «Rampa», anno XIX, 9 maggio 1936; ora in «Realitatea evreiască», n. 277, 1-20 giugno 2007, p. VII.
[350] Cfr. M. Sebastian, *Camil Baltazar*, in «Revista Fundaţiilor Regale», anno VI, ottobre 1939; ora in «Realitatea evreiască», n. 282-3, 13 settembre-10 ottobre 2007, p. VII.
[351] Cfr. M. Sebastian, *Perpessicius*, in «Rampa», anno XVIII, n. 5142, 3 marzo 1935; ora in «Realitatea evreiască», n. 282-3, 13 settembre-10 ottobre 2007, p. VII.
[352] Cfr. M. Sebastian, *M. Blecher* in «Viaţa românească», luglio 1938; ora in Ş. Iureş (a cura di), *Mihail Sebastian. Ce varstă daţi acestor texte?*, cit., p. 316.

espatriati Moses Gaster, Heimann Tiktin, Lazăr Şăineanu, personalità di cui si parlerà nel terzo capitolo della prima parte[353]. E il 23 marzo 1940, in una riunione del circolo *Libertatea*, ha sostenuto gli intellettuali ebrei disoccupati. Senza essere la sua preoccupazione costante, la dialettica del dialogo su temi ebraici ha sempre attratto lo scrittore.

Mihail Sebastian ha sempre rifiutato di farsi battezzare, anche nei momenti difficili della Seconda Guerra Mondiale quando molti ebrei, per salvarsi, hanno preso la via della conversione. Egli però, anche se consigliato dagli amici di rinunciare alla sua identità ebraica, non può e non vuole cessare di essere ebreo:

> Convertitevi al cattolicesimo! Convertitevi al più presto al cattolicesimo! Il Papa vi difende! Egli solo vi può ancora salvare. Da qualche giorno sento sempre la stessa parola d'ordine. Stamattina Comşa, ieri sera Aristide e Alice mi hanno chiesto con grande serietà che cosa sto ancora aspettando. Non mi servono argomenti per rispondere loro e neanche li cerco. Anche se la cosa non fosse così grottesca, anche se non fosse così stupida e inutile, non mi servirebbero ancora argomenti[354].

Senza diventare nazionalista o religioso, è tuttavia evidente che la ghettizzazione degli anni di guerra abbia avvicinato Mihail Sebastian alla comunità ebraica. Così, lo scrittore cerca la quiete ritornando nella sinagoga, nel più solenne giorno del calendario ebraico:

> Sabato è stato Iom Kippur. Non cerco di mettere ordine nel mio 'giudaismo'. Ho digiunato. La sera sono stato al tempio […] Perché? Credo? Voglio credere? No. Nemmeno questo. Ma come se ci fosse, in tanti gesti inconsistenti, un bisogno di calore, di quiete[355].

Durante gli eventi tragici della Seconda Guerra Mondiale la consapevolezza dell'etnia è diventata per lo scrittore l'unico rifugio sicuro.

Nonostante la dichiarazione di appartenenza al popolo ebraico, nel 1934, in seguito alla pubblicazione del romanzo *De două mii de ani*, lo scrittore è stato accusato di rinnegamento delle proprie radici ebraiche dalla stampa ebraica[356] e da quella

[353] Si veda in proposito il capitolo *L'antisemitismo letterario in Romania,* pp. 209-12.
[354] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 17 dicembre 1941, p. 424.
[355] *Ivi*, 11 ottobre 1943, p. 527.
[356] Cfr. I. Ludo, *Iuda trebuie să sufere pentru că e suferind* (*Giuda deve soffrire perché è sofferente*), Adam, Bucarest 1934; cit. in M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., pp. 72-3.

nazionalistica[357]. A queste accuse Sebastian risponde con l'affermazione e la dichiarazione della sua doppia identità:

> Sono rimasto sempre ebreo, senza dissimulazione, senza equivoco. Ho però creduto e credo che sia possibile, essendo ebreo, amare la cultura romena e creare dentro di essa[358].

Infatti l'ebreo emancipato Iosef Hechter, per la scelta di uno pseudonimo omologato, per l'ignoranza della lingua ebraica e dello yiddish, per le scuole frequentate, per la formazione di avvocato e di scrittore, per le convinzioni laiche e per lo stile di vita, si sente e si comporta da romeno. Una testimonianza edificante in questo senso è la lettera del 12 agosto 1936 inviata al critico letterario Petre Comărnescu:

> La mia infanzia - come quella di tutti coloro della mia generazione - è trascorsa sotto il segno della cura e dell'amore per il paese. […] Ho vissuto quell'atmosfera tremando, quando ogni notizia di un nostro successo, dei romeni, era una festa e quando ogni sconfitta, un'umiliazione e un dolore[359].

La famiglia Hechter non ha vissuto nel ghetto e i genitori nati in Romania, "hanno parlato solo il romeno e ci hanno cresciuto alla maniera romena"[360]. Ciò sembra però non bastare, visto che a Iosef vengono interdette parole come "patria", "paese", "eroi":

> Era quasi inevitabile al liceo, alla lezione di storia, raccontando una guerra, usare questo plurale della prima persona: *noi romeni* … ('quali romeni?' mi ha improvvisamente gridato uno dalla classe, vietandomi per molto tempo che io mi solidarizzi con la storia di Stefano il Grande). […] Paese, patria, stirpe, eroi, un intero vocabolario vietato […] Un'ombra di terrore crolla su tutti i miei ricordi di scuola e di infanzia[361].

Questo pudore di usare la prima persona plurale e, implicitamente, l'imbarazzo di assumersi completamente la storia e la cultura romene l'hanno continuamente perseguitato poiché "sensibile al proprio ridicolo, non mi sono sforzato di fare affermazioni che alcuno era disposto a ricevere"[362]. Inoltre, in età matura, ha sempre incontrato qualcuno che gli contestasse il diritto di amare la propria patria:

---

[357] Cfr. P. Chiricuță, *Soluția unei probleme grele* (*La soluzione di un grosso problema*), in «Adevărul», n. 15529, 25 agosto 1934; cit. in M. Sebastian*, Cum am devenit huligan*, cit., p. 97. Si veda in proposito il capitolo *De două mii de ani di Mihail Sebastian*, pp. 228-9.
[358] C. Baltazar, *A trădat Mihail Sebastian?*, cit., p. III.
[359] M. Sebastian *Scrisoare către Petru Comărnescu* (*Lettera a Petru Comărnescu*), in «Manuscriptum», n. 4, 1978, p. 168; ora in «Realitatea evreiască», n. 277, 1-20 giugno 2007, p. I.
[360] *Ibidem*.
[361] M. Sebastian, *De două mii de ani*, cit., p. 276.
[362] *Ibidem*.

> Perché essere considerato meno romeno di Mişu Polihroniade [di origine greca], per esempio, e, ciò che è più sorprendente, perché mi viene rifiutato il permesso di avere un sentimento patriottico? Perché non sono cristiano? Eh, sarebbe l'antico argomento! […] In nome di chi mi viene contestato il diritto di considerarmi romeno? In nome dell'interesse della patria? Che cosa perde però la patria con la mia devozione? […] Ho sempre compiuto tutti i miei doveri con diligenza. Non prendo però in esame solo il mio caso. Che cosa perde il paese con il talento di un Ion Călugăru? […] Di che cosa ha sofferto la Romania con la dedizione di un M. Gaster o di Tiktin? E ce ne sono ancora molti altri … Sono cose che superano le mie possibilità di comprensione. E di fronte a queste forze cieche, irrazionali, che devastano le anime, che fanno scomparire qualsiasi generosità e apertura più larga verso il mondo e la vita, mi sento profondamente triste. Perché tanta incomprensione? Perché tanta passione cieca? […] Ecco tante domande senza risposta che mantengono la mia amarezza e tristezza[363].

Non si deve dimenticare che il padre di Sebastian, Mendel Hechter, è stato un combattente nella Prima Guerra Mondiale, perciò è stato riconosciuto nel 1918 cittadino romeno dalla Commissione di Naturalizzazione degli Stranieri della provincia di Brăila, conforme all'Arhiva Muzeului de literatură română di Bucarest, 101 (IV) 3, 5574. Inoltre, lo scrittore ricorda che "il […] bisnonno materno, verso il 1802, era banchiere a Bucarest. Ha aiutato con denaro i capi della rivoluzione del 1848"[364].

Rifiutatosi il diritto di parlare della "nostra patria" e di assumersi pienamente la storia di questo popolo, Mihail Sebastian fa una scelta personale di adesione alla cultura e alla società romene perché è ebreo, ma è anche uomo del Danubio:

> Certo, mai cesserò di essere ebreo. Questa non è una funzione da cui ci si può congedare. Lo sei o non lo sei. Non si tratta né d'orgoglio, né d'imbarazzo. Se provassi a dimenticarlo, sarebbe inutile. Se provasse qualcuno a contestarmelo, sarebbe sempre inutile. Certo, mai cesserò però di essere un uomo del Danubio. Anche ciò è un fatto[365].

Proponendo questa soluzione, Mihail Sebastian si trova ad essere insieme a tanti intellettuali e scrittori ebrei che hanno cercato, durante il Novecento, di ridefinire l'identità su tali coordinate "ortogonali": oltre a un nucleo ebraico che, in modernità, si è dimostrato difficile da definire in modo coerente, esisterebbe nella struttura dell'anima, nella condizione mentale dell'ebreo, una dimensione supplementare che può essere di natura culturale o linguistica[366]. Mihail Sebastian ritrova in questa dimensione il territorio,

[363] M. Sebastian, *Scrisoare către Petru Comărnescu*, cit., p. I.
[364] *Ibidem*.
[365] M. Sebastian, *De două mii de ani*, cit., p. 279.
[366] In questo contesto possono essere ricordati gli scrittori Benjamin Fondane (1898-1944), romeno di origine ebraica emigrato in Francia, e David Vogel (1891-1944), polacco-ebreo che ha vissuto tra la Palestina, Vienna e Parigi. Il primo voleva aggiungere una seconda dimensione culturale a quella in cui egli

il Danubio: ciò che caratterizza il romanzo è il senso dell'interferenza tra uomo e luogo. *De două mii de ani* s'iscrive infatti in un processo di ricerca di un nuovo tipo d'identità in Romania: da una parte ci sono le sue radici familiari e la religione ebraica e, dall'altra parte, la cultura e lo spazio romeni, elementi identitari coinvolti nella costruzione di una personalità che è in permanente conflitto con se stesso e con il mondo a causa delle tensioni sociali cui è sottoposto un individuo che sceglie una doppia appartenenza. L'eroe del romanzo esprime la sua identità multidimensionale generata dalla combinazione tra un'identità ebraica attenuata e le nuove opportunità offerte agli ebrei nel seno dell'*élite* urbana romena. Questo tipo d'identità gli permette di mantenere l'identità ebraica in modo sia attivo che passivo, diventando allo stesso tempo anche un "altro", delineato dalla nuova dimensione che si sviluppa nell'ambiente culturale d'accoglienza. Essere "danubiano" rappresenta la condizione per avere anche un'altra identità, senza implicare una presa di distanza dall'ebraismo:

> Si sente romeno attraverso varie cose: tramite la lingua che parla, il paesaggio natale, il Danubio della sua infanzia, i libri che ama, le amicizie che frequenta. Egli si riconosce però, allo stesso tempo, ebreo tramite alcuni tratti di sensibilità e d'intelligenza, tramite una sorta di tensione intellettuale, un certo senso del tragico[367].

Con la sua scelta l'autore afferma la sua appartenenza personale - "non in modo giuridico o astratto, attraverso costituzioni, trattati e leggi, ma spiritualmente, attraverso ricordi, gioie e tristezze"[368] - alla "patria" che si chiama Danubio. Se viene concesso a un romeno, senza spersonalizzarsi, di sentirsi integrato nella sensibilità armonica francese o in quella tormentata tedesca, l'autore non vede perché sarebbe proibito a un ebreo di essere solidale con il modo di sentire valacco:

> Se la Valacchia significa non tanto una divisione geografica, ma una psicologica, e se un popolo valacco non esiste, allora, sì, io sono nell'ordine dei valori romeni un valacco, uno della Valacchia[369].

L'anonimo narratore di *De două mii de ani* e Mihail Sebastian si considerano figli di Brăila, del Danubio e della mentalità della Valacchia:

---

era definito, a priori e dall'esterno, come ebreo. Il secondo trovava in questa dimensione "ortogonale" la lingua ebraica in cui scriveva, a Parigi, i suoi versi e i suoi romanzi.

[367] M. Sebastian, *Scrisoare către Petru Comărnescu*, cit., p. I.

[368] M. Sebastian, *De două mii de ani,* cit., p. 277.

[369] *Ibidem*.

> Ho inutilmente girato lontano dal paese, ho inutilmente dimenticato cose antiche e ho amato altre nuove - il mio animo di uomo del Danubio non può passare senza emozioni accanto a una barca a vela e a una barca di pescatori[370].

Come l'eroe, lo scrittore, per linea paterna, proviene dai luoghi del Danubio, e per linea materna, dagli ebrei del ghetto:

> Sono molto bizzarre le differenze dei nostri rami ascendenti. Per linea paterna, si conta almeno un secolo di vita romena, in città […], si vive con vicini romeni, si lavora con loro, ci sono legami con loro. […] La famiglia di mia madre è però uscita molto più tardi dal ghetto. Ebrei dalle parti della Bucovina e della Moldavia settentrionale, hanno vissuto in casa, al lume della lampada, sopra i libri. Hanno sempre vissuto intorno alle sinagoghe[371].

In Mihail Sebastian si abbinano quindi due linee: la prima realista, solidale con il paesaggio danubiano della città di Braila, positiva, costruttiva e creatrice; la seconda, tradizionale, talmudica. La presenza di un'irrequietezza intellettuale ebraica, una sottigliezza talmudica nella sua struttura psichica è indiscutibile, ma può adattarsi alla sensibilità specifica della Valacchia, anche se lo Stato romeno lo considera solo un ebreo e nient'altro:

> Io so ciò che sono e se le difficoltà esistono, non possono esserci che solo in ciò che io sono, non in ciò che c'è scritto nei registri dello stato. Libero lo stato di definirmi nei modi più strani - nave, orso polare o macchina fotografica - io non cesserò perciò di essere ebreo, romeno e uomo del Danubio[372].

L'eroe-narratore del romanzo dichiara di non essere interessato alla "soluzione politica del problema ebraico", ma solo ai suoi aspetti psicologici e spirituali:

> Esiste, credo, nello spirito giudaico una lotta continua tra biologia e intelligenza, lotta tra estremi, che nessuno ha riconciliato. [...] Si dovrebbe trovare la linea di mezzo, ma è difficile trovarla, e, una volta trovata, è difficile mantenerla. [...] C'è in me un personaggio che ama la tensione, il tumulto, i grandi venti scatenati. E c'è un altro che ama le idee fredde, le distinzioni precise, la riservatezza, l'attesa. Tra questi due esseri l'accordo è difficile, ma tutti i miei sforzi personali sono alla ricerca di quest'accordo, che deve essere realizzato e mantenuto[373].

[370] M. Sebastian, *Brăila*, in «Cuvântul», anno IV, n. 180, 7 agosto 1930; ora in «Realitatea evreiască», n. 282-3, 13 settembre-10 ottobre 2007, p. VIII.
[371] M. Sebastian, *De două mii de ani*, cit., pp. 65-6.
[372] *Ivi*, p. 279.
[373] *Ivi*, pp. 217-8.

Il romanzo sottolinea in modo drammatico i tormenti di Sebastian circa l'assunzione della sua ebraicità, le ossessioni della propria avversità, la sua vocazione per la sofferenza, che considerava più difficili da sopportare delle ostilità antisemitiche:

> La loro avversità, degli antisemiti, sarebbe in fin dei conti sopportabile. Che cosa facciamo però con la nostra avversità […] intima? Con loro forse ci riconcilieremo - chi lo sa? […] Con noi stessi quando però?[374]

La sua coscienza tormentata e il suo stato di permanente ansia, caratteristici del suo modo di essere, appartengono alla psicologia ebraica. L'antitesi che tormenta la coscienza ebraica, il suo paradosso senza soluzione, starebbe nel difficile confronto già suggerito tra "un'intelligenza nelle sue forme più fredde e una passione nelle sue forme più disparate", tra "la lucidità e la sua febbre"[375]. L'ebraismo, spiega lo scrittore, adotta di fronte all'esistenza un atteggiamento tragico[376]:

> Mi domando se sulle spalle di un altro popolo la stessa storia di massacri e di incendi non abbia pesato di meno. C'è nel giudaismo una tensione capace di dare all'ultimo atto un senso drammatico[377].

La drammaticità specifica degli ebrei, la loro permanente sofferenza ritorna nel saggio *Cum am devenit huligan*, ma da una prospettiva più ampia che è quella della psicologia degli altri popoli:

> Gli ebrei sono un popolo tragico per gli stessi motivi per cui gli svizzeri sono un popolo placido. È una questione di destino, di vocazione, di necessità intima. È soprattutto una realtà che supera le sue spiegazioni[378].

In essenza, "l'unico modo in cui si può chiarire qualcosa in questo molto antico dolore" è individualista: "cercare di risolvere io stesso, per la propria vita, il nodo di avversità e di conflitti che mi lega alla vita romena". Ciò non vuol dire né solitudine, né fuga, né mancanza di solidarietà "poiché l'esperienza di un unico uomo che accetta e vive con sincerità un dramma può essere per tutti gli altri una guida"[379]:

> Mi sembra più urgente e più efficace realizzare nella mia vita individuale l'accordo dei valori giudaici e dei valori romeni, di cui questa vita è fatta, che ottenere o perdere non so quali diritti civici. Vorrei conoscere per esempio la

[374] *Ivi*, p. 50.
[375] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 29.
[376] Si veda in proposito il capitolo *De două mii de ani di Mihail Sebastian*, pp. 217-21.
[377] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 29.
[378] *Ivi*, p. 28.
[379] M. Sebastian, *De două mii de ani*, cit., p. 280.

> legislazione antisemita che potesse annullare nel mio essere il fatto irrevocabile di essere nato sul Danubio e di amare questo territorio[380].

L'eroe ha verificato la forza di trasformazione che lo spirito del luogo, la Valacchia - nel suo caso - esercita su se stesso, fino a ridurre l'effetto delle avversità interiori tipicamente ebraiche:

> Tutto ciò che è astrazione in me, è stato corretto e, in gran parte, guarito da un semplice panorama danubiano. Tutto ciò che è febbre, è stato calmato, è stato ordinato. […] Al mio gusto giudaico per catastrofi interiori, il fiume gli ha alzato contro l'esempio della sua indifferenza profonda. Alle mie complicazioni interiori, si è opposta la semplicità del paesaggio. E di fronte all'insicurezza, all'irrequietezza, gli ha fatto vedere il gioco delle onde, effimero ed eterno[381].

L'insistenza dello scrittore sull'integrazione nella società romena, sulla sua appartenenza a un territorio specifico non contraddice il suo rifiuto del concetto di assimilazione. Si può rimanere completamente e irrimediabilmente romeno e, allo stesso tempo, ebreo non solo grazie all'incidente biografico, ma anche grazie all'impegno a riconoscere, nel proprio essere, l'esistenza della comunità di destino:

> Tra queste due forze - il giudaismo e il rumenismo - egli [l'eroe del romanzo] non si vede obbligato a scegliere. Egli crede di poterle riunire nella sua stessa vita, egli crede di poter arrivare a un accordo interiore tra i valori romeni e i valori ebraici, che formano il suo essere e il suo spirito[382].

Ciò è possibile poiché l'essere umano non è creato secondo un modello ben preciso, poiché la sua identità, nonostante le ideologie che vogliono schematizzarla, è lontana dall'essere unitaria e facile da intendere, ma è complessa e meticcia. Sebastian oppone all'assimilazione la problematica della duplice identità. Così, lo scrittore parla di una doppia strada che deve essere percorsa da ogni ebreo che vive in una cultura diversa da quella ebraica o yiddish:

> Non è meno vero che di fronte ai valori giudaici si ritrova una serie di valori locali, romeni in Romania, francesi in Francia, tedeschi in Germania. Confrontare questi due cicli paralleli di valori, pensarli, cercare di stabilire la relazione tra di essi è, mi sembra, un obbligo interiore tra i più normali. Esiste forse uno scrittore, ebreo di origine e francese, tedesco, italiano o ungherese per cultura e formazione, che non pensi a questo problema? […] Ogni ebreo che vive in una cultura diversa da quella ebraica o yiddish - Ludvig Lewisohn

[380] *Ibidem*.
[381] *Ivi*, pp. 280-1.
[382] M. Sebastian, *Cuvinte despre specificul național,* cit., p. 289.

> in America, Benjamin Crémieux in Francia, F. [Felix] Aderca in Romania - deve percorrere e pensare questa doppia strada[383].

Lo scrittore afferma, quindi, attraverso il personaggio-narratore del romanzo, la propria identità molteplice, rifiutando l'assimilazione, che è la più grande tentazione segreta dell'eroe. Essa diventa però impossibile da realizzare perché l'eroe non ha mai pensato o voluto abbandonare il giudaismo e la solidarietà storica con il suo popolo. Ed essa non è possibile anche perché la società in cui l'eroe-narratore vive non vuole assimilarlo completamente a causa dell'antisemitismo e dei pregiudizi esistenti. Con questa conclusione, Sebastian esprime la stessa idea affermata da Emmanuel Lévinas:

> […] l'assimilazione ha fallito: non ha messo fine alla lacerazione dell'anima ebraica. […] non ha tranquillizzato i non ebrei, non ha messo fine all'antisemitismo; [...] ogni ebreo rimane - nel senso ampio del termine - un marrano. […] L'assimilazione sembra doversi compiere come dissoluzione[384].

I.3.3 Mihail Sebastian, un assimilato?

> […] il mio eroe […] parte […] dalla contemplazione della propria vita che unisce senza urtarle e senza sentirle incompatibili, le due voci, di ebreo e di romeno, le due voci che non sono altro che una sola[385].

Nonostante la dichiarazione e la spiegazione da parte dello scrittore della sua doppia o multipla identità, Mihail Sebastian è stato dichiarato "un assimilato" dai critici letterari Șerban Cioculescu (1902-1988) e Pompiliu Constantinescu (1901-1946), per mostrare la tendenza naturale degli allogeni d'integrarsi negli orizzonti specifici allo spazio culturale in cui si sono formati. Il primo parla della "sete di assimilazione che

[383] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., pp. 22-3.
[384] E. Lévinas, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, p. 318.
[385] M. Sebastian, *Cuvinte despre specificul național*, cit., p. 310.

anima il romanzo"[386]. Il secondo formula in un altro modo lo stesso concetto: "Il Sig. Sebastian è ciò che si chiama un assimilato"[387] e prosegue:

> Il Sig. Sebastian parla esclusivamente in suo nome, con la sua eredità, con la sua formazione intellettuale, con l'ambiente geografico in cui è nato. Ciò che può infastidire i suoi connazionali è che, anche se ebreo dichiarato, vale a dire attraverso ciò che ha fatalmente ereditato in sé da due millenni, il Sig. Sebastian intende a non solidarizzarsi con la massa. Nato ebreo, come si nascerebbe albero, pietra, attraverso un decreto del destino, si distacca da ogni gregaria considerazione, […] si analizza e cerca una personale soluzione. […] Il Sig. Sebastian ha una volontà libera, una predilezione temperamentale: si vuole, si sente addirittura legato a un ambiente fisico, a un'atmosfera danubiana, e si vuole integrato in una categoria psichica, quella della Valacchia[388].

Mihail Sebastian sente il bisogno di delimitare la propria posizione in questo problema d'importanza fondamentale per l'ebraicità dell'epoca seguita all'emancipazione. Nel libro-saggio *Cum am devenit huligan*, lo scrittore protesta in modo veemente contro il concetto di "assimilazione", al quale è stato associato:

> L'affermazione mi sembra grave e - nella misura in cui posso avere un'opinione sul mio libro - inesatta. […] Sono convinto però che riflettere sui rapporti tra lo spirito giudaico e lo spirito locale non è, non può consistere in un atto di assimilazione. Credo, infatti, con tutta la forza che uno scrittore non possa essere 'assimilato'. Ciò lo annullerebbe nel profondo del suo essere. Lo scrivere è un atto di presenza - l'assimilazione è un atto di evasione. Più grave di un suicidio, è una mutilazione[389].

E questo suo giudizio può essere riferito non solo agli ebrei, ma a tutte le minoranze. Mihail Sebastian precisa invece che per gli ebrei, rispetto ai greci, ai bulgari, ai polacchi, questo processo di assimilazione è più pesante perché rinunciare alle proprie radici è un tradimento:

> […] è più difficile essere ebreo - e il sentimento di essere fuggito da dove 'è difficile' annulla non solo le radici dell'orgoglio personale, ma anche ogni possibilità di creare. […] L'assimilazione […] crea un grave complesso d'inferiorità, che è un passo verso la dissoluzione, verso la sterilità, verso la morte. Sono convinto che mentire sia un atto molto grave, con rigorose punizioni interiori. Esso toglie non il diritto, ma la possibilità organica di

[386] Ș. Cioculescu, *Realitatea interferenței dintre om și loc* (*La realtà dell'interferenza tra uomo e luogo*), in «Revista Fundațiilor Regale», anno I, n. 10, ottobre 1934; cit. in M. Sebastian*, Cum am devenit huligan*, cit., p. 21.
[387] P. Constantinescu, *Sobra și demna confesiune a unei sensibilități ultragiate* (*La sobria e la degna confessione di una sensibilità oltraggiata*), in «Vremea», anno VII, n. 347, 22 luglio 1934; cit. in M. Sebastian*, Cum am devenit huligan*, cit., p. 21.
[388] Ș. Cioculescu, *Realitatea interferenței dintre om și loc*, cit., p. 21.
[389] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 21.

> vivere ancora la vita con sincerità e di confessare la verità. Con che cosa si potrebbe riscattare l'assimilazione, la terribile bugia iniziale, cui obbliga e sotto cui si viene annullati? Non chiedo alla vita che il diritto di guardarla in faccia con una totale sincerità. Questo concetto, detto così, può sembrare eccessivo o pretenzioso. Non m'interessa. Ve lo ripeto e lo mantengo. Perciò scrivo. Perciò esisto[390].

L'autore polemizza su un concetto che non accetta e invoca come vittime della "commedia dell'assimilazione"[391] gli scrittori Ronetti-Roman[392] con l'opera drammatica *Manasse*, e Ion Trivale (1889-1916) morto sul fronte durante la Prima Guerra Mondiale:

> *De două mii de ani* non è nella cultura romena il primo libro che ha formulato questo dramma. È stato dimenticato Ronetti-Roman? [...] Ion Trivale? [...] entrambi risolvevano le difficoltà in modo semplice: attraverso l'assimilazione. *Manasse* è un limpido discorso di assimilazione. Lea sposa Matei Frunză, Lazăr sposa Natalia Frunză - e il problema è risolto. Oggi, dopo tanti decenni, *Manasse* rimane un'ammirevole opera di teatro, ma la soluzione di Ronetti-Roman sembra più puerile e più triste che mai[393].

Secondo Ronetti-Roman, l'unica soluzione per gli ebrei per sfuggire alle persecuzioni è la rinuncia totale alla loro identità etnica. Da questa tesi assimilazionista è nato il capolavoro *Manasse* (1900), che ha avuto un grande successo all'epoca. Gli ebrei hanno sostenuto con sincerità le soluzioni assimiliste. Invece, per Sebastian, il caso di Ion Trivale, come quello dell'espulsione dal paese dei grandi filologi Heimann Tiktin, Moses Gaster e Lazăr Șăineanu, era uno degli esempi più significativi per la comprensione del fatto che la società romena non è propensa ad accettare l'integrazione degli intellettuali ebrei[394]:

> Per ciò che riguarda Ion Trivale, dopo aver definito su «Noua Revistă Română», la nozione dello 'essere romeno', è andato a morire sul fronte, a capo del suo plotone. Pensava, morendo con la testa sul mitra, di morire come romeno. Si è sbagliato. Nel 1930 s'inaugurava a Predeal un monumento degli scrittori caduti in guerra, e il nome di Ion Trivale nemmeno veniva nominato. Neanche la morte ha 'assimilato' Iosef Netzler [il nome vero di Ion Trivale] alla terra per cui è morto[395].

Questo scrittore che si era creduto perfettamente integrato nella società romena, viene dimenticato senza ricevere i dovuti meriti:

---

[390] *Ibidem*.
[391] *Ibidem*.
[392] Ronetti-Roman (1852 o 1953-1907), pseudonimo letterario di Aron Blumenfeld, uno dei più dotati drammaturghi romeni dimenticati dalle storie letterarie, può essere considerato un vero modello di autore ebreo che assume il proprio destino tragico cercando di superarlo. Cfr. O. Morar, *Scriitori evrei din România*, cit., pp. 17-32.
[393] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 23.
[394] Si veda in proposito il capitolo *L'antisemitismo letterario in Romania*, pp. 209-12.
[395] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 23.

> L'ombra di Trivale chiude in modo irrevocabile la porta delle illusioni assimilatrici. Ma non anche la porta di qualsiasi comprensione. L'ebreo essendo e rimanendo ebreo, cerca tuttavia di definire il suo posto nella società e nella cultura romena, verso cui gli obblighi sono tanto più appassionanti quanto meno si conserva una qualche illusione[396].

Mihail Sebastian, accusato di essere "un assimilato" alla società romena e di aver voltato le spalle al mondo ebraico, è nella letteratura romena lo scrittore più preoccupato dell'identità ebraica e respinge sarcasticamente "la commedia di assimilazione"[397], come egli stesso la chiama, e propone una delle più profonde meditazioni sull'essenza dell'ebraismo e sulla condizione dell'essere ebreo nell'epoca moderna con particolare attenzione alla Romania.

Lo scrittore, "ebreo, romeno e uomo del Danubio"[398] come amava definirsi, era "cittadino del mondo"[399]: una tripla identità, una radicata nella millenaria eredità ebraica, un'altra nel paesaggio e nell'ambiente morale valacco, e una terza nella cultura francese ed europea attraverso la sua formazione. Iosef Hechter è diventato così Mihail Sebastian non perché avrebbe tradito la sua etnia, ma perché egli stesso si vedeva piuttosto che ebreo o romeno un europeo libero. Ha scelto quindi un'etnia aggiuntiva e un secondo nome non per cancellare i primi, ma per completarli.

La sua doppia identità ha disturbato e ha creato difficoltà nella sua ricezione, ha provocato dubbi o anche rifiuti. Nae Ionescu, professore e mentore dello scrittore, diventato esponente dell'estrema destra fascista, contesta nella prefazione antisemita scritta al romanzo *De două mii de ani* la qualità di "romeno" e di "uomo del Danubio" dell'autore:

> La qualità di romeno, ebreo, turco o tedesco è una questione di appartenenza […] Ciò può avvenire in due modi: soggettivo, attraverso un atto di testimonianza; obiettivo, come veicolo di una storia. La prima variante non è effettiva. Poiché non è sufficiente, per esempio, fare testimonianza di fede giudaica per essere ebreo. Di più, si può dichiarare, si può sentire, si può credere di non essere ebreo e, tuttavia, esserlo. […] l'appartenenza a una qualsiasi comunità non è un atto di volontà individuale […] l'unico modo reale di essere ebreo, francese […] è essere portatore della rispettiva storia […] il frutto di una storia. […] si è romeno o ebreo o greco non attraverso una testimonianza di fede, ma attraverso il veicolare di una storia; questa qualità non è […] un atto individuale di volontà, ma uno *stato naturale*. […] Sei tu,

[396] *Ivi*, p. 24.
[397] *Ivi*, p. 22.
[398] M. Sebastian, *De două mii de ani*, cit., p. 279.
[399] C. Trandafir, *Mihail Sebastian între viață și ficțiune* (*Mihail Sebastian tra vita e finzione*), Fundația Culturală Libra, Bucarest 2007, pp. 12-3.

> Iosef Hechter, uomo del Danubio di Brăila? No. Ma *ebreo* del Danubio di Brăila[400].

Come osserva lo scrittore ebreo-romeno Norman Manea[401], nel suo libro *Il ritorno dell'huligano*, "Hechter-Sebastian e i suoi correligionari, anche se atei o assimilati, non potevano essere romeni. I romeni sono romeni perché sono cristiano-ortodossi e cristiano-ortodossi perché sono romeni, aveva spiegato il legionario Ionescu. Semplice, come dare il buongiorno!"[402] Per verso suo, Mihail Sebastian non è d'accordo con quest'affermazione di Nae Ionescu poiché, per il giovane eroe del romanzo, essere romeno ed ebreo "non è un atto di volontà, è una realtà. Si sente così. Mai potrebbe rinunciarci"[403]:

> […] il mio eroe pensa che l'anima umana sia […] più capace di sfumature. Per affermare ciò, egli non parte da un'idea astratta, ma dalla contemplazione della propria vita che unisce senza urtarle e senza sentirle incompatibili, le due voci, di ebreo e di romeno, le due voci che non sono altro che una sola[404].

Nonostante le contestazioni manifestate, la condizione ambivalente di Sebastian, quella romena ed ebraica, ha determinato originalità del suo pensiero. Lo scrittore propone, per la prima volta nella cultura romena, al posto del modello identitario "o/o", l'identità di tipo "e/e", un modello naturale in una società moderna basata su principi liberali in cui essere ebreo ed essere romeno è possibile poiché le due identità non si escludono ma si completano reciprocamente. È il caso dell'Impero asburgico con Italo Svevo e dell'Europa Occidentale, dell'Italia con Primo Levi in cui l'identità nazionale esprime la dimensione civile e quella etnica può diventare un problema di scelta privata, personale e individuale.

Nel contesto della xenofobia, dell'antisemitismo fluttuante e delle correnti politiche estremiste del periodo scelto nel romanzo - 1923-1933 - la creazione naturale di una doppia identità, caratteristica di spazi multiculturali di coesistenza per un lungo periodo non viene accettata; il sociale e il politico annullano le possibilità di apparizione per questa identità. In Romania, nelle condizioni in cui il dibattito sull'identità nazionale

[400] M. Sebastian, *De două mii de ani*, con la prefazione di N. Ionescu, Humanitas, Bucarest 1990, pp. 10-2.
[401] Nel 1986 Norman Manea (1936-) è emigrato, a causa del regime oppressivo comunista, negli Stati Uniti. Alcuni dei suoi libri tradotti in italiano sono: *Ottobre, ore otto*, il Saggiatore, Milano 1998; *Clown. Il dittatore e l'artista*, EST, Milano 1999; *La busta nera*, il Saggiatore, Milano 2009; N. Manea, H. Stein, *Conversazioni in esilio*, trad. di A. Grieco, il Saggiatore, Milano 2012.
[402] N. Manea, *Il ritorno dell'huligano*, il Saggiatore, Milano 2004, p. 73.
[403] M. Sebastian, *Cuvinte despre specificul național*, cit., p. 308.
[404] *Ivi*, p. 310.

insisteva sull'essenza dello spirito romeno che veniva associato allo spazio rurale, autoctono e all'ortodossia cristiana, il concetto di nazione si concentrava invece sull'aspetto etnico. Perciò il modello esistente, costruito sul piano sociale è etnico: esso impone come incompatibili le due appartenenze e determina l'esclusione, attraverso la divisone tra "la nazione" e "gli altri", oppure l'assimilazione totale, non auspicabile e, comunque, impossibile da realizzare. In questa situazione, il modello identitario di tipo occidentale e moderno proposto da Mihail Sebastian entra in conflitto aperto con l'identità concentrata sull'etnico e sull'autoctono, elementi impliciti nella definizione della nazione romena:

> […] è una questione che si pone abbastanza spesso e non solo in Romania, ma quasi dappertutto. […] In modo più drammatico o più calmo, secondo le diverse circostanze […], questi casi di coscienza dell'ebreo che vive in un paese a cui si sente fisicamente e spiritualmente legato, questi casi di coscienza esistono da sempre e incontreranno sempre la resistenza di questa teoria che fa dello specifico nazionale una nozione psicologica, razziale e metafisica, un valore impenetrabile, intrasmissibile, inassimilabile. […] Si capisce molto bene che questo modo di pensare non sarà facilmente accettato, ma egli [l'eroe] ha tempo di attendere[405].

Mihail Sebastian non è stato il primo intellettuale, nella storia della cultura romena, ad aver proposto questo modello identitario. Già il grande filosofo del periodo interbellico, Iosif Brucar *alias* Iosef Bruker (1888-1960), ebreo militante che aveva sostenuto l'emancipazione degli ebrei, si riferiva, sin dal 1919, a questo stesso fenomeno sulla rivista «Lumea Evree»[406]. Anche lo scrittore Ury Benador teorizzava questo modello in un articolo[407], ma l'autore del romanzo *De două mii de ani* è l'unico che lo discute all'interno di un'opera letteraria: assicura così al tema dell'identità doppia un'apertura più vasta verso il pubblico e lo mette al centro dei dibattiti del periodo interbellico.

Il modello dell'identità multidimensionale di Mihail Sebastian ha origine da uno spazio simile a quello dell'integrazione ebraica dell'Europa Occidentale dalla seconda metà dell'Ottocento e dell'inizio del Novecento. Questo tipo identitario si ritrova su tutti i meridiani ed è presente soprattutto "in coloro che non attribuiscono alcun senso religioso a tale appartenenza e, qualche volta, alcun senso in assoluto: sono quelli che […] non hanno altro da dire oltre all'affermazione 'io sono ebreo'"[408]. È il caso, per fare qualche esempio, di Italo Svevo, di Primo Levi, ma anche di Iacob Wassermann che si è

[405] *Ivi*, pp. 309, 311.
[406] Cfr. C. Iancu, *Evreii din România. De la emancipare la marginalizare 1919-1938*, cit., p. 74.
[407] Cfr. U. Benador, *De două ori eu=1* (*Due volte io=1*), in «Adam», n. 117-118, marzo 1938.
[408] E. Lévinas, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, cit., p. 309.

considerato ebreo e tedesco, anche se gli è stata rifiutata l'appartenenza alla spiritualità tedesca. Toccato da questa realtà, per lo scrittore tedesco l'antisemitismo culturale della Germania diventa, come per Sebastian, un'ossessione esistenziale. Egli ha risentito della relazione difficile tra gli ebrei e i tedeschi in modo doloroso in un periodo in cui il nome di Hitler non era ancora noto. Mihail Sebastian conosceva il saggio di Wassermann *Il mio cammino di tedesco e di ebreo* e se ne riferisce in *Cum am devenit huligan*, dove annota: "Jakob Wassermann scriveva già, sin dal 1920, quando l'hitlerismo non esisteva, un libro pieno di lucida tristezza: *Mein Weg als Deutscher und Jude*"[409].

De două mii de ani diventa così un libro coraggioso per la denuncia dell'antisemitismo latente o manifesto nella società romena interbellica, per la difesa dei valori razionalisti e umanisti e per la scelta della doppia identità tanto controversa all'epoca. Il romanzo rimane una testimonianza attuale e un documento di valore storico per la comprensione delle ossessioni identitarie e del dramma vissuto dall'*intellighentia* ebraica ancor prima della Shoah.

[409] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 23.

Capitolo secondo

Un caso estremo di assimilazione: la conversione

L'emancipazione ha liberato gli ebrei non solo dalle costrizioni, dalle umiliazioni e dallo spirito del ghetto, ma anche, in un certo senso, dall'obbligo di sentirsi ebrei. Vivere nell'indifferenza dell'appartenenza al giudaismo oppure nell'assenza d'incontro con il giudaismo è stato, almeno dalla Rivoluzione francese, un modo di manifestarsi di un'intera generazione di ebrei. Una "conversione" simulata e rimandata al livello equivoco di tale assimilazione che non coinvolgeva tutti gli stimoli dello spirito, che non si legittimava nel battesimo, poteva incoraggiare il sentimento di sicurezza dell'ebreo, in una società che si era aperta ad accoglierlo. Se l'assimilazione è graduale, la conversione[1] comporta invece un atto decisivo: il passaggio irreversibile da una comunità all'altra, da un universo ideologico ad un altro.

Nel caso delle conversioni vere e proprie, l'ebreo è sempre stato sottoposto alla tentazione più di ogni altro individuo perché era più sensibile al tipo di autorità religiosa della società d'accoglienza. Ciò si spiega senza dubbio dalla sua situazione fragile e insicura di eterno minoritario per eccellenza. La forza d'attrazione di una tale autorità organicamente costituita è stata decisiva, tanto che ha determinato in ogni luogo e tempo conversioni al cristianesimo o ad altre religioni. In duemila anni di storia si sono segnalati invece pochi passaggi dalla confessione della maggioranza al giudaismo, perché la religione mosaica non aveva la possibilità di offrire l'equivalente della forza d'attrazione di una confessione dominante con un'autorità politica organicamente istituzionalizzata, non poteva offrire alcuna certezza e sicurezza. Chi vorrebbe mai passare dalla parte degli oppressi? La conversione si fa sempre dalla parte delle minoranze verso quelle della maggioranza. La preferenza per una religione o un'altra è determinata dall'autorità della

[1] Il termine latino "conversione", da "converto" indica la trasformazione di stato, il cambiamento di idee, di opinione pubblica e, soprattutto, di fede religiosa. Cfr. N. Zingarelli, *Lo Zingarelli. Vocabolario di lingua italiana*, cit., pp. 448-9.

confessione dominante in un certo momento o dal punto di vista geografico su cui si esercita: nell'Italia cattolica l'ebreo si convertiva al cattolicesimo, nella Romania egli passava al cristianesimo di rito ortodosso. E se l'ebreo viveva tra i mussulmani o i buddisti, egli abbracciava una o l'altra di queste religioni[2].

Questo fenomeno viene confermato da ciò che avviene oggi in Israele. Per la prima volta si registrano conversioni alla religione mosaica: spagnoli che scoprono la loro ascendenza marrana, arabi che passano discretamente al giudaismo, russi che i matrimoni misti hanno portato in Israele e che sottopongono i loro figli alla circoncisione, etiopi convertiti al cristianesimo che passano al giudaismo... Questo fenomeno dimostra l'autorità di una fede religiosa e il potere d'irradiazione di una spiritualità, quando è sostenuta dall'autorità politica di uno stato[3].

Da queste riflessioni si può affermare che le conversioni esistono da sempre e si sono prodotte in tutte le direzioni possibili. Non fa eccezione il periodo seguito all'emancipazione: molti ebrei hanno preso la via del battesimo per volontà di assimilarsi totalmente al mondo circostante, "en pays chrétien, la véritable assimilation s'appelait conversion"[4]. Invece altri si sono fatti battezzare per sfuggire alla persecuzione fascista e nazista credendo così di salvare la propria vita. Queste possono essere alcune delle ragioni nella scelta di un'altra religione. Va detto da subito che studiare un convertito è un'impresa molto difficile poiché le cause e le implicazioni di una tale metamorfosi identitaria possono essere numerosissime e complesse. Un primo motivo della conversione può essere di natura intellettuale: l'individuo scopre un'altra religione in seguito alla lettura di alcuni libri religiosi o ad alcune discussioni convincenti. L'emozione è un fattore importante in questa trasformazione spirituale; essa può intervenire in un'esperienza personale all'interno di un gruppo religioso, che determina il sentimento di uno stato di felicità, o nella partecipazione ai riti religiosi, dove il futuro convertito avverte una soddisfazione interiore, che lo porta a scegliere un'altra confessione. Un altro motivo può essere di natura mistica. In questo caso, la conversione si produce in seguito a una visione che supera il limite del normale. Il passaggio a un'altra religione può avvenire anche in seguito a conflitti con la propria famiglia o con il leader religioso, che si concludono con il rinnegamento della propria tradizione e della propria

[2] Cfr. A. Memmi, *La Conversion*, in *La libération du Juif*, cit., pp. 60-76.
[3] Cfr. C. Iancu, *Permanențe și rupturi în istoria evreilor din România* (*secolele XIX-XX*) (*Permanenze e rotture nella storia degli ebrei di Romania* (*XIX-XX secolo*)), Hasefer, Bucarest 2006, pp. 45-54; E. Trevisan Semi, T. Parfitt, *Ebrei per scelta. Movimenti di conversione all'ebraismo*, trad. di D. Mano, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.
[4] A. Memmi, *La libération du Juif*, cit., p. 60.

fede religiosa. Altre conversioni si producono per compiacere un'altra persona o per interesse, quando si ottengono certi vantaggi materiali o posizioni sociali privilegiate[5].

Individuati alcuni possibili motivi che possono determinare la scelta di un'altra religione, si vogliono qui analizzare due casi di conversione avvenuti in ambiti diversi - Italia e Romania - con scelte e implicazioni differenti: il passaggio di Italo Svevo dal giudaismo al cattolicesimo e quello di Nicu Steinhardt al cristianesimo di rito ortodosso. Per individuare i motivi della loro metamorfosi spirituale, è necessaria un'approfondita analisi della loro biografia interiore ed esteriore. Compiendo l'*excursus* nella vita degli scrittori e analizzando i due specifici "casi" con le polemiche implicite in questo processo di trasformazione identitaria, ci si propone di rivelare se, nonostante la conversione, essi siano rimasti ebrei oppure se, attraverso la loro scelta, si siano integrati e assimilati perfettamente nella società di accoglienza.

[5] Cfr. M. Copăceanu, *Ortodoxie la Oxford* (*Ortodossia a Oxford*), Deisis, Sibiu 2010, pp. 15-31.

II.1 La conversione di Italo Svevo al cattolicesimo

> Si potrebbe leggere la produzione di Italo Svevo quale opera d'un *marrano*, ossia di un ebreo convertito, di un giudeo nostalgico e pentito per le svolte ideologiche compiute[6].

Parlare della conversione di Italo Svevo alla religione cattolica richiede un'analisi approfondita della vita dello scrittore, dagli anni della formazione, al fidanzamento e al matrimonio. La difficoltà della biografia sveviana deriva, da come si è cercato di spiegare nel capitolo *Il gusto del segreto e l'ebraismo di Italo Svevo*, dalle notevoli reticenze e ambiguità che circondano da sempre la vita privata di Ettore Schmitz, industriale triestino di vernici sottomarine, che, come scrittore, si firma Italo Svevo. La ricostruzione della sua biografia diventa difficile e complicata:

> […] i pochi e scarni dati biografici relativi alle sue origini israelite si rivelano generalmente schegge sfuggite alla sua reticenza […] l'impostazione metodologica che si deve dare allo studio delle componenti ebraiche in Svevo deve rivelare le rare testimonianze dell'ebraismo biografico di Aron Schmitz […] deve tendere principalmente ad illuminare quelle componenti soprattutto nella sua opera narrativa[7].

L'ambiente ebraico del giovane Ettore è documentato nel *Diario* di suo fratello Elio: la scuola del vice rabbino Melli, la partecipazione del padre ad alcune pubbliche cerimonie rituali, le principali festività ebraiche, il collegio di Segnitz, un'istituzione frequentata maggiormente da ebrei. Senza il *Diario* di Elio Schmitz nessun biografo di Svevo avrebbe potuto fissare il reticolo di parentele che unisce fra loro i Moravia, gli Schmitz, gli Ancona e i Veneziani.

Italo Svevo è nato e cresciuto in una famiglia tradizionale ebraica. Elio testimonia nel suo *Diario* gli anni della loro prima formazione avvenuta in ambito ebraico: "mio

[6] P. Puppa, *Italo Svevo. La scrittura in scena*, in M. Carlà, L. De Angelis (a cura di), *L'ebraismo nella letteratura italiana del Novecento,* cit., p. 33.
[7] G. A. Camerino, *Italo Svevo, scrittore ebreo*, in *Ebrei e Mitteleuropea,* Shakespeare & Company, Brescia 1984, p. 246.

padre mi mise a scuola e precisamente nella scuola la quale da più anni [dal 1867] frequentavano Ettore ed Adolfo, da Melli. Questa era una scuola israelitica elementare tenuta dal rabbino maggiore di Trieste"[8], Raffaele Melli. Situata in via della Legna, questa istituzione era una delle prime scuole ebraiche create in seguito all'editto di tolleranza di Giuseppe II del 1781. La volontà del padre di mandare i figli a studiare in un ambiente costituito prevalentemente da ebrei è chiaro segno del desiderio di dar loro un'educazione ebraica, educazione cui contribuisce anche la famiglia: "Peppina, la zia, c'imparava a leggere e a pregare"[9] nella lingua sacra, oppure "al venerdì sera era festa per noi. Restavamo a casa tutti insieme e papà ci contava delle novelle che noi ascoltavamo"[10]. Il fattore pedagogico è essenziale nella vita dell'ebreo e ha un ruolo importante nella trasmissione del patrimonio tradizionale ebraico. Il padre rappresenta per i figli un modello di educazione sotto il segno prevalente della cultura e della tradizione ebraiche.

Francesco Schmitz (1829-1892) ebreo di origine orientale, ungherese di povera famiglia, commerciante di vetrami, è stato *Hadan Bereschid*[11], "Sposo della Genesi", della comunità israelitica di Trieste. Nonostante questa carica importante, lo scrittore parla di suo padre nel saggio *Profilo autobiografico* come di un assimilato alla società: "Il padre d'Italo era già un assimilato quando giovinetto intraprese a Trieste un attivo e lucroso commercio di vetrami"[12]. Quest'affermazione sottolinea la realtà storica degli ebrei che, dall'Editto di tolleranza emanato dall'imperatore Giuseppe II nel 1781[13], costituiscono una presenza importante in quanto ceto di banchieri e di commercianti. Con la loro integrazione, la specificità ebraica passa in secondo piano rispetto ai valori culturali e civili che li legano al resto della popolazione di Trieste. Ciò determina molti ebrei ad allontanarsi dalla loro comunità, senza per questo rinunciare alla propria componente ebraica, senza cancellarsi come ebreo:

> Il nucleo centrale, borghese, della comunità ebraica triestina mantiene un marcato grado di aggregazione interna, che sopravvive anche alle sconfessioni e alle conversioni, che si manifesta in una fitta rete di rapporti sociali e

[8] I. Svevo, *Lettere a Svevo. Diario di Elio Schmitz*, cit., p. 197.
[9] *Ivi*, p. 198.
[10] *Ivi*, p. 197.
[11] *Hadan Bereschid* era una carica onorifica che in ambito liturgico consisteva nella lettura nel tempio del *Sefer Torah* (l'inizio del Pentateuco); tale onore viene dato a coloro che sono noti per la loro religiosità e la loro sapienza. Cfr. L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del novecento italiano: da Svevo a Bassani*, cit., p. 72.
[12] I. Svevo, *Profilo autobiografico*, cit., p. 799.
[13] Con l'emanazione dell'Editto di tolleranza, gli ebrei austriaci, boemi, moravi e ungheresi hanno ottenuto la cittadinanza, anche se le discriminazioni e le disuguaglianze non erano scomparse del tutto. Cfr. A. Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, cit., p. 269.

> familiari, nelle scelte professionali e in quelle matrimoniali, nei modelli residenziali e nella frequenza delle stesse scuole. La componente israelita o di origine israelita rappresenta così un nucleo compatto ed omogeneo, caratterizzato da saldi legami interni ed endogamici […][14].

In questa realtà, Francesco Schmitz tende ad attenuare la rigidità dei suoi antichi costumi religiosi, pur conservando la celebrazione delle feste ebraiche principali. Ciò viene confermato dal *Diario* di Elio dove si narra dei contrasti con il ramo Ancona della famiglia che invece viveva "in assai religione: Per idee religiose e per ambizione lo zio Ancona non ci frequenta […]"[15]. Con l'assimilazione, i figli ricevono un'educazione prevalentemente laica. E in un momento di difficoltà economica del padre, con il declino degli affari, non viene celebrata la festa di *Purim* del 25 febbraio 1880: "Oggi intanto è *Purim* ma si passa sotto silenzio per volontà di papà, che non vuole feste in famiglia che non sono che ricordanze dolorose e dispiaceri"[16]. Quest'atteggiamento del padre che rappresenta una trasgressione della tradizione ebraica a causa di un disagio sociale che gli ricorda la difficoltà di essere ebrei, lo determina a riflettere sulla dolente e travagliata condizione ebraica nel tempo. Si tratta di una sorta di difesa contro i ricordi più opprimenti e le esperienze più sofferenti dell'ebreo dell'Impero austro-ungarico. "Passare sotto silenzio" diventa nella famiglia Schmitz una maniera del rapporto con il giudaismo, che, da come si è potuto notare nel capitolo *Il gusto del segreto e l'ebraismo di Italo Svevo*, in Ettore Schmitz scrittore prende la forma del segreto, segna il suo modo di scrivere e definisce la sua appartenenza all'ebraismo. Ignorare, quindi, la ricorrenza del *Purim* e accettare un'importante carica all'interno della comunità non è una contraddizione per un ebreo assimilato. È plausibile accettare la simbologia celebrativa della propria religione e allo stesso tempo mettere sotto silenzio i periodi drammatici di persecuzione o di emarginazione subiti nel corso della storia.

Il padre sceglie per i figli l'attività commerciale, professione che non è in sintonia con i desideri del giovane Ettore. In *Vita di mio marito* Livia Veneziani, la moglie di Svevo, ricorda Francesco Schmitz come un padre rigoroso e autoritario, che si opponeva alla volontà del figlio di seguire i suoi sogni letterari:

> Così era stabilito dal padre. La letteratura era una cosa lontanissima dalla mentalità del vecchio Schmitz ed Ettore, nonostante la sua vocazione di

[14] A. Ara, *Gli ebrei di Trieste tra emancipazione e problema nazionale*, in F. Sofia, M. Toscano (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, cit., p. 52.
[15] I. Svevo, *Lettere a Svevo. Diario di Elio Schmitz*, cit., p. 200.
[16] *Ivi*, p. 221.

> letterato, non aveva in sé la forza di opporsi alla volontà del padre, che reggeva con ferma autorità la famiglia, la cui prosperità andava declinando[17].

Il rapporto di opposizione tra padre-figlio in seguito all'emancipazione ebraica è di peculiare importanza. In questo caso le tesi freudiane hanno certamente intuito la problematica della continuità della discendenza:

> Con Freud, il problema *dell'ebraismo del padre*, che ossessionava larghi settori dell'ebraismo occidentale, si trasformava - senza per questo perdere il suo spessore storico - nel problema generale del rapporto di ogni figlio con il *padre* e la *legge*[18].

Questo rapporto conflittuale si verifica tra Ettore e Francesco Schmitz: "E rividi tutte le stanchezze della mia vita - si legge in un appunto sveviano del 1928 - da quelle derivate nella mia infanzia dalle mie lotte con l'incomprensione di mio padre. Come tutto fu difficile, insormontabile. Ora soggiaccio. Una grande dolcezza si accompagnò all'inerzia del vinto che mi pervase. Era finita l'ultima lotta"[19]. La morte del padre di Ettore, avvenuta il 1 aprile 1892, ha però sicuramente lasciato una traccia indelebile sulla sua vita: l'evento può essere accostato all'episodio della morte del padre di Zeno de *La Coscienza*, che è l'avvenimento di fronte a cui il tempo gli appare nella sua irreversibilità, di fronte a cui il suo eterno presente s'interrompe e il futuro diventa incerto e minaccioso perché privo di quelle rassicurazioni socio-psicologiche di cui il padre è garante: "Guardavo nell'avvenire indagando per trovare perché e per chi avrei potuto continuare i miei sforzi di migliorarmi. Piansi molto […]"[20]. La morte del padre significa la rottura di un equilibrio esistenziale.

La madre Allegra Moravia (1832-1895) proveniva da una modesta famiglia ebraica originaria di San Daniele del Friuli, era una figura amorevole che, con la sua dolcezza, attutiva l'impatto del rigoroso comportamento del padre.

Tutti i sette figli di Allegra e Francesco Schmitz, tranne Ottavio, frequentano scuole ebraiche; le ragazze si sposano tutte con ebrei. Solo il fratello di Allegra Moravia sposa una cattolica, Fanny, la cui figlia Olga sposa un ebreo battezzato Gioachino Veneziani e avrà una figlia Livia che diventerà la moglie di Ettore Schmitz. Da queste precisazioni, si capisce che il nonno materno di Livia, Giuseppe Moravia, era il fratello della madre di Ettore. Così, Svevo sceglie una moglie dentro il confine della cerchia

[17] L. Veneziani Svevo, *Vita di mio marito*, cit., p. 17.
[18] D. Meghnagi, *Il padre e la legge. Freud e l'ebraismo*, cit., p. 30.
[19] I. Svevo, *Pagine di diario e sparse*, cit., p. 841.
[20] I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, cit., p. 48.

familiare, anche se i Veneziani sono cattolici. In questo periodo, negli anni Novanta, le origini ebraiche di Svevo "erano sparite sottoterra. Aveva smesso di essere sia osservante che credente ed aveva sostituito la fede con un'ostilità duratagli tutta la vita, per qualsiasi forma di religione organizzata. Eppure, quando giunse il momento di affrontare la prova del fuoco del matrimonio, si rivolse ad una famiglia ebrea"[21]. In occasione del fidanzamento avvenuto il 20 dicembre 1895, Livia regala a Ettore un diario dove annottare i suoi pensieri d'amore. Così nasce il *Diario per la fidanzata* (1986), fonte dello stato d'animo dello scrittore in quegli anni. Questo evento segna l'inizio della "era novella"[22] in cui la vita di Svevo prende un cammino diverso: in questi fogli Ettore annotta anche i passaggi cruciali della sua vita e, in particolare, il suo ingresso nelle comodità della vita borghese. Con il suo matrimonio, egli entra in una famiglia più agiata della sua e cambia stato sociale. Abbandona così l'ambito medio borghese a cui apparteneva il padre Francesco Schmitz, che era diventato benestante grazie al commercio di vetrami per poi subire il fallimento negli affari, e può dimenticare le ristrettezze della giovinezza sposando Livia Veneziani, e quindi lavorando nella ditta commerciale del suocero Gioachino Veneziani, che aveva fatto fortuna con l'invenzione di una formula per la fabbricazione di vernici anticorrosive e antivegetative per le chiglie delle navi. Prima di questo lavoro, Ettore si dimostra inquieto per la ristrettezza dei suoi guadagni con il suo posto di impiegato presso la filiale triestina della Unionbank di Vienna come addetto alla corrispondenza francese e tedesca e con l'insegnamento all'istituto Revoltella: il disagio di questa sua situazione provocò in lui un sentimento d'inferiorità sociale ed economico. Si avverte questo malessere nel romanzo *Una vita* dove Svevo esprime il divario di classe fra il modesto impiegato di provincia Alfonso Nitti e il suo datore di lavoro Maller:

> La vita di Italo Svevo alla Banca è descritta accuratamente in una parte del suo primo romanzo […] Quella parte è veramente autobiografica. Ed anche le ore serali di ogni giorno passate alla biblioteca Civile vi sono descritte[23].

Dall'esperienza sofferta di Nitti, secondo Enrico Ghidetti, "Svevo trae la forza per analizzare senza pietà, negli atti e nei sogni dell'inetto alla conquista della vita, la propria condizione di intellettuale frustrato e incompreso e quindi per intraprendere una veridica ricognizione della società triestina del proprio tempo"[24]. E secondo Bruno Maier, Svevo

[21] H. S. Hughes, *Prigionieri della speranza*, cit., p. 49.
[22] I. Svevo, *Diario per la fidanzata*, in *Racconti. Saggi. Pagine sparse*, cit., p. 794.
[23] I. Svevo, *Profilo autobiografico*, cit., p. 800.
[24] E. Ghidetti, *Italo Svevo. La coscienza di un borghese triestino*, cit., p. 106.

trasferisce nel protagonista di *Una vita* "i sogni, le illusioni, le perplessità, i dolori, le frustrazioni e le mortificazioni della sua medesima età giovanile"[25]. Trovandosi quindi in condizioni economiche precarie, Ettore accetta il lavoro presso la ditta Veneziani e rinuncia apparentemente alla letteratura per far spazio alle sue qualità di abile industriale e commerciante. Nel maggio del 1899, dopo diciannove anni di lavoro in banca, con l'assunzione diretta di responsabilità nell'industria dei suoceri si attenuerà, quasi fino ad annullarsi, il suo sentimento d'inferiorità, ma non potrà mai cancellare il disagio e l'insofferenza per la mentalità borghese, per le ipocrisie e i formalismi che la caratterizzano. Diventa così un ricco commerciante: una posizione costruita faticosamente nel corso di un processo di progressiva integrazione. La scalata sociale, però, il segno più marcato dell'assimilazione ebraica, "non è un obbiettivo piattamente utilitaristico ed edonistico, ma una componente preliminare per una migliore realizzazione spirituale"[26].

Il matrimonio civile e religioso di Livia ed Ettore avviene in seguito a molti contrasti e discussioni. Egli incontra ostilità nella famiglia della sposa per la differenza religiosa (lui ebreo, lei cattolica), per l'età (Livia più giovane di tredici anni), per la disuguaglianza sociale (Ettore ha un modesto lavoro, il padre è andato in rovina con il suo commercio, invece Gioachino Veneziani, il padre di Livia, è l'inventore della formula chimica per le vernici sottomarine; la sua azienda era molto florida), per la sua riputazione di letterato senza fortuna. Incontrando simili ostacoli da parte della famiglia Veneziani, e soprattutto dalla madre di Livia, Olga, che voleva un altro matrimonio per sua figlia, Ettore decide di trasferirsi con il lavoro a Vienna, progetto che non è stato alla fine messo in pratica. A proposito dell'atteggiamento di Olga di fronte alla futura unione fra i due, Letizia, la figlia di Svevo, ricorda nelle sue testimonianze:

> […] l'idillio fra i due coniugi non solo non fu incoraggiato dai parenti, ma anzi enormemente ostacolato. Mi riferisco ai parenti di mia madre, e in particolare alla severa e autoritaria Olga […] La famiglia Veneziani era profondamente cattolica; e l'idea che Livia sposasse un ebreo doveva parere assolutamente inaccettabile. In verità in origine anche i Veneziani erano stati ebrei, ma poi erano divenuti 'misti': già Olga e Gioachino erano cattolici [...][27].

Le resistenze e le difficoltà incontrate da Ettore nella vicenda del suo fidanzamento sono documentate da una lettera del febbraio 1896 indirizzata alla cognata Nella Veneziani:

[25] B. Maier, *Introduzione*, in L. Svevo Fonda Savio, B. Maier (a cura di), *Iconografia sveviana*, cit., p. 16.
[26] G. A. Camerino, *Italo Svevo*, UTET, Torino 1981, p. 217.
[27] L. Svevo Fonda Savio, B. Maier (a cura di), *Iconografia sveviana*, cit., p. 80.

> Son due mesi che Livia m'accettò ad onta delle tante circostanze che avrebbero dovuto farle apparire il matrimonio con me come poco conveniente e poco desiderabile ed io ho la coscienza di non aver da aver paura di niente e di nessuno […][28].

Nonostante questa situazione sgradevole, i due si fidanzano, ma la differenza religiosa ha rappresentato un grave motivo di disagio e di incomprensione fra la cattolica Livia e l'ateo ed ebreo Ettore. Ciò ha portato anche al rinvio di un anno della loro unione religiosa. Della vicenda del loro matrimonio Livia dice:

> Un giorno improvvisamente tutto si risolse nel modo più inaspettato: quando Livia, non trovando più altra via d'uscita, s'era ormai rassegnata al volere di Ettore, cioè al matrimonio civile, egli disse: - Tu, dunque, accetti di legarti a un ebreo? - Sì, rispose Livia seria con fermezza. Ed Ettore allegramente esclamò: - Allora mi battezzo! - Il battesimo avvenne nella chiesa di S. Giacomo, nel rione operaio, e qui fu pure celebrato il matrimonio[29].

La stessa versione dei fatti viene narrata anche dalla figlia Letizia:

> Dato che mio padre non intendeva farsi cattolico (cosa che recò un vivo dolore a mia madre), Ettore e Livia si sposarono soltanto con rito civile. Ma l'anno successivo, in un giorno di agosto, mio padre disse a mia madre: 'Visto che tu mi hai accettato così, - ossia senza costringerlo ad abbracciare la fede cattolica, - io per te farò il sacrificio di farmi cattolico'. E in quel mese stesso si recarono nella chiesa di San Giacomo […] e lì, nel medesimo giorno, mio padre venne battezzato e si unì in matrimonio religioso con Livia […][30].

Dai documenti del Commissariato Civile per Trieste e Territorio (Registri dei Cambiamenti di confessione religiosa), risulta che il 29 maggio 1896 Schmitz Aron detto Ettore rinuncia alla fede ebraica e si dichiara un agnostico. Allo stesso modo, Livia abiura alla sua fede cattolica poiché la legge vigente nel territorio dell'Impero austro-ungarico prevedeva il rito civile solo tra i non credenti: i due hanno dovuto dichiarare all'autorità civile di non appartenere ad alcun credo religioso. Nel periodo di circa un anno che separa il rito civile (30 luglio 1896) da quello religioso, la discussione fra loro deve essere stata intensa. Nonostante le testimonianze di Livia e di Letizia sulla ragione della conversione di Ettore, i fatti si sono forse svolti in modo diverso. Si presuppone che soltanto all'ultimo momento, in circostanze singolari, a causa della difficile gravidanza di Livia, Ettore abbia preso la decisione di ricevere il battesimo, avvenuto il 25 agosto 1897, un mese prima della nascita della figlia Letizia, quando Livia teme di morire in peccato mortale per aver

[28] I. Svevo, *Epistolario*, cit., p. 49.
[29] L. Veneziani Svevo, *Vita di mio marito*, cit., p. 231.
[30] L. Svevo Fonda Savio, B. Maier (a cura di), *Iconografia sveviana*, cit., p. 84.

sposato solo con rito civile un ebreo. Ettore decide allora di farsi battezzare, anche su suggerimento del medico di famiglia. In questo senso, Marie Anne Comnène, la moglie dell'amico e italianista francese Benjamin Crémieux, riporta una testimonianza importante che riguarda una conversazione con Svevo sulla sua conversione:

> 'Io sono un ebreo convertito, ma io non credo che la mia conversione avrebbe fatto piacere al papà' […] qualche anno fa mia moglie è stata malata assai gravemente, sì, in prossimità della morte […] il dottore mi disse (era il dottore di famiglia, un vecchio amico dei miei e un uomo che non poteva mentire): 'Io credo, Ettore, che la nostra cara Livia si sia sempre augurata la sua Conversione al Cattolicesimo; lei me ne ha spesso parlato […] 'Potrebbe guarirla?' dissi. 'Davvero non si è mai visto uno choc del genere!...' 'Ebbene, andiamole a dire che io sono cattolico di cuore, tra questa sera e domani noi andremo in chiesa per le cerimonie. Lei sarà il mio testimone, d'accordo?' La mia povera moglie, ancora tutta febbricitante, accolse la notizia con così tanta emozione che io non ho cercato di sapere se era stato il Dio degli ebrei o dei cristiani ad essere l'autore del miracolo[31].

La stessa idea viene espressa anche da Henry Stuart Hughes nel suo bellissimo libro *Prigionieri della speranza* del 1983:

> Durante il suo primo anno di matrimonio Livia soffrì penosamente a causa di ciò che ella riteneva il suo 'peccato': avere sposato un ebreo. La nascita di una figlia le servì per mettere le cose a posto. Gravemente ammalatasi dopo il parto, ella istillò nel suo impetuoso, affettuoso e remissivo consorte il desiderio di fare ammenda ed egli si recò da un sacerdote per il battesimo[32].

La scelta di farsi battezzare può essere anche il risultato delle insistenze di Olga, la suocera, che impone al genero il matrimonio religioso dopo quello civile e, in seguito, il battesimo della figlia. I Veneziani erano una famiglia di ebrei assimilati e come tutti i neofiti, convertiti, ossessionati dalle forme protocollari del cattolicesimo.

I lunghi contrasti religiosi tra i due coniugi che durano per tutta la vita si possono riscontrare nel dialogo della coppia anziana del racconto *La morte*: "Parlava ora di religione, della loro religione che aveva ritardato, anzi minacciato d'impedire la loro unione"[33], come nel caso di Svevo e sua moglie. Teresa, come Livia, è molto religiosa, e Roberto, come Svevo, è agnostico:

> A vent'anni lo aveva accolto con una grande speranza, quella di convertirlo. E sorrise della propria ingenuità. Era dunque vero che tutto quello che avrebbe dovuto dividerli li aveva riuniti. Lui le corse dietro per distruggere la legge di

[31] M. A. Comnène, *Italo Svevo*, cit. in L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*, cit., pp. 38-9.
[32] H. S. Hughes, *Prigionieri della speranza*, cit., p. 50.
[33] I. Svevo, *La morte*, in *Racconti*, cit., p. 276.

> Vesta e lei lo accolse per fare l'atto del proselitismo cui era stata preparata. Ma avevano percorso facilmente insieme il lungo cammino: Ecco che ora il figliuolo era ateo e la figliuola religiosa. Si rispettavano e viaggiavano insieme[34].

La moglie confessa a Roberto che, anche se egli era ateo, "io pregai sempre anche per te, soprattutto per te. E adesso ho da pregare di più ancora, per te e per il nostro figliuolo che non vuole pregare"[35]. Egli a sua volta, come era d'altronde l'abitudine di Svevo quella di scherzare, dichiara ironicamente: "Perciò il lunedì quasi sempre ho male di testa. Ricordi la domenica a Dio la mia esistenza ed egli si ricorda di mandarmi la punizione che merito"[36]. I contrasti giovanili ritornano nella discussione, ma in un'atmosfera dominata da affetti non suscitano più i tormenti di una volta. La pacificazione su argomenti religiosi arriva molto tardi, a conclusione di una vita vissuta insieme.

Da queste riflessioni, si può notare che la vicenda della loro unione è stata molto contrastata soprattutto per motivi di differenza religiosa, situazione che in fin dei conti ha portato Svevo a prendere la via del battesimo.

Secondo Ferruccio Fölkel, Italo Svevo, il "grande, superbo marrano, Aaron Hector Schmitz", si è convertito "per convenienza sociale e per opportunità familiare"[37]:

> Il battesimo era quasi sempre uno strumento per mimetizzarsi, per immergersi nella maggioranza, per cavarsi fuori dalla diversità, più specificamente al fine di ottenere dei vantaggi sociali, economici, di carriera[38].

Il critico aggiunge che molti ebrei si sono convertiti perché erano "affascinati dalla figura di Gesù di Nazareth" o perché consideravano "il cristianesimo una religione-filosofica meno arcaica, meno colpevolizzante di quella della Torah e della Halachah, la normativa ebraica"[39]. Questo non è sicuramente il caso di Italo Svevo: dal suo *Epistolario* si può dedurre che il passaggio dello scrittore al cattolicesimo non è certo dovuto a una conversione religiosa, poiché egli era rimasto tutta la vita piuttosto un agnostico. Infatti, nella sua corrispondenza, Svevo confessa la sua irreligiosità o ateismo: "Grazie al cielo (parlo di quello stellato o annuvolato perché tu non abbia a rimproverarmi religiosità) le macchine camminano a meraviglia"[40]. E ancora: "La noia mi spinse ad aprire la nostra

[34] *Ivi*, pp. 276-7.
[35] *Ivi*, p. 277.
[36] *Ibidem*.
[37] F. Fölkel, *L'ebraicità triestina: il côté intellettuale ebraico a Trieste*, in M. Carlà, L. De Angelis (a cura di), *L'ebraismo nella letteratura italiana del Novecento*, cit., p. 30.
[38] *Ibidem*.
[39] *Ivi*, pp. 30-1.
[40] I. Svevo, *Epistolario*, cit., p. 383.

biblioteca. Il primo libro che mi capitò in mano fu l'*Imitation* con tanto di Livia Veneziani. L'hai dimenticato o lasciato qui appositamente?"[41] Altre volte, dall'Inghilterra scrive alla moglie delle sue frequentazioni delle chiese anglicane a Londra, dove si reca solo per ascoltare i cori. Inoltre, Svevo si è fatto battezzare non per trarre benefici dalla sua posizione sociale acquisita con il matrimonio, ma semplicemente per accontentare la moglie, cattolica credente e osservante, benché nata da genitori mezzi ebrei. Il legame con Livia ha portato a una serie di importanti compromessi con la propria coscienza, culminati nel rifiuto delle proprie origini. Luca De Angelis considera la conversione di Italo Svevo "formale e del tutto accidentale"[42], dichiarando in seguito:

> Svevo abbandonò la religione dei padri per entrare nel mondo dei 'sani', ottenendo il possesso della tranquilla istanza della maggioranza condizione cattolica, che tuttavia tranquilla e agevole non lo risulterà mai per un ebreo convertito[43].

Questa trasformazione spirituale, anche se formale, ha determinato nell'autore sentimenti di colpa:

> Si potrebbe leggere la produzione di Italo Svevo quale opera d'un *marrano*, ossia di un ebreo convertito, di un giudeo nostalgico e pentito per le svolte ideologiche compiute[44].

Per lo scrittore, secondo Enrico Ghidetti, "lo sradicamento dalla comunità ebraica triestina", doveva lasciare in lui, "l'uomo eternamente perseguitato dal dubbio e dalle *rane*, il rimorso di un tradimento nei confronti del *clan* familiare"[45]. Infatti, Svevo era convinto che essersi battezzato significasse aver commesso un tradimento:

> La conversione di Ettore sembra quindi, a prima vista, soltanto un atto puramente formale imposto da circostanze eccezionali, anche se non si può escludere che egli cercasse dentro di sé un motivo più profondo di quell'atto, un alibi per il tradimento perpetrato nei confronti dei propri lari e penati […][46].

Egli confessa più volte alla moglie il rimpianto di tale conversione e precisa che la più grande disgrazia che possa capitare a un uomo è quella di un ebreo costretto a battezzarsi: "Poi ne ero tanto pentito come un ebreo che si battezza"[47]; "Hai fatto una bestialità di cui

[41] *Ivi*, p. 490.
[42] L. De Angelis, *La reticenza di Aron. Letteratura e antisemitismo in Italo Svevo*, cit., p. 47.
[43] *Ivi*, p. 55.
[44] P. Puppa, *Italo Svevo. La scrittura in scena*, cit., p. 33.
[45] E. Ghidetti, *Italo Svevo. La coscienza di un borghese triestino*, cit., p. 141.
[46] *Ivi*, p. 139.
[47] I. Svevo, *Epistolario,* 30 aprile 1901, cit., p. 243.

sei pentita come un ebreo che si battezza"[48]. Da queste dichiarazioni si può affermare che la conversione, percepita come qualcosa di poco dignitoso, aveva determinato in lui, come in altri molti ebrei che si battezzarono in seguito all'assimilazione, il sentimento del tradimento. L'apostasia è una grave trasgressione per l'ebraismo, anche se questa conversione conta poco nella vita effettiva dello scrittore. Il sentimento di colpa per il "tradimento" della propria origine ebraica non lo abbandonò mai; ciò viene confermato dalla reticenza di Svevo nel parlare di argomenti ebraici con James Joyce, riserbo che si manifesta anche nella sua opera letteraria attraverso un gusto personale per il segreto sulla sua condizione ebraica. E il peccato per essersi allontanato dalla tradizione e dalla religione ebraica, per essersi convertito, può essere riconducibile all'episodio in cui il padre di Zeno punisce il figlio con uno schiaffo prima di morire. Questo evento si manifesta per l'eroe come un trauma, una "scena terribile che non dimenticherò mai"[49]:

> Nella solitudine tentai di riavermi. Ragionavo: era escluso che mio padre, che era sempre fuori di sensi, avesse potuto risolvere di punirmi e di dirigere la sua mano con tanta esattezza e di colpire la mia guancia[50].

Zeno, sentendo in seguito alla morte del padre il rimorso per il distacco dalla tradizione ebraica, sembra voler espiare il suo peccato con il ritorno alla religione dell'infanzia, all'ebraismo familiare:

> Ritornai e per molto tempo rimasi nella religione della mia infanzia. Immaginavo che mio padre mi sentisse e potessi dirgli che la colpa non era mia, ma del dottore. La bugia non aveva importanza perché egli oramai intendeva tutto ed io pure. E per parecchio tempo i colloqui con mio padre continuarono dolci e celati come un amore illecito, perché io dinanzi a tutti continuai a ridere di ogni pratica religiosa, mentre è vero - e qui voglio confessarlo - che io a qualcuno giornalmente e ferventemente raccomandai l'anima di mio padre. È proprio la religione vera quella che non occorre professare ad alta voce per averne il conforto di cui qualche volta - raramente - non si può fare a meno[51].

La riconciliazione con il padre che avviene dopo la sua morte, non consiste in un gesto di ribellione, ma in uno di sottomissione con il ritorno al giudaismo e alla religione dell'infanzia, una religione essenzialmente intima perché non ha bisogno di essere espressa ad alta voce e che trova espressione in una scrittura segreta tipicamente sveviana.

[48] *Ivi,* 7 agosto 1903, p. 348.
[49] I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, cit., p. 48.
[50] *Ivi*, p. 49.
[51] *Ivi*, p. 50.

Il ritorno alla religione dell'infanzia è il ritorno alla tradizione e ai modelli di vita ebraica che segnano l'immagine del suo essere ebreo. Secondo Alberto Cavaglion,

> Svevo attribuiva all'ebraismo questo originale ruolo di equilibrio fra fedeltà e trasgressione, una funzione importante e molto poco mascherata, se è vero che questa strana definizione è collocata in uno degli episodi maggiori del suo capolavoro[52].

Se l'evento della morte del padre viene segnalato da Zeno come il più importante della sua vita, altrettanto significativo deve essere questo ritorno in quanto recupero di un'infanzia segnata dalla tradizione ebraica. E da quanto si è potuto notare dalla biografia di Svevo, la sua infanzia e la sua prima formazione coincidono con l'ambiente ebraico della sua famiglia e con la frequentazione della scuola israelitica. Si potrebbe affermare che il rapporto di Svevo con l'ebraismo, identificabile con l'autorità tradizionale paterna, fosse vissuto in modo dolce e celato come un amore illecito, sotto forma di silenzio e segreto, ma "parola d'onore - dice lo scrittore - che ho in un cantuccio del cuore qualche cosa che somiglia a religione"[53]. In certa misura, il peso di questo "tradimento" può essere uno dei motivi che ha indotto lo scrittore a creare un rapporto oscuro e segreto con la sua origine ebraica:

> Nello stesso tempo in cui l'ebreo si assimila, cerca di assimilarsi agli altri […] egli prova il rimorso della differenza trascurata […] Il bisogno di annullarsi negli altri è esasperato dal sentimento stesso dell'infedeltà alla specificità ebraica, e reciprocamente[54].

È per questo motivo che l'ebreo, secondo Vladimir Jankélévitch, "non ci si cancella né con la naturalizzazione né con la conversione"[55], come avviene nel caso di Italo Svevo. D'altronde, secondo Eugenio Levi, "il popolo che ha dato al mondo Dio, la morale, la Bibbia e i Profeti, non può a nessun patto abdicare a se stesso"[56]. Quest'idea viene condivisa anche da Giacomo Debenedetti, per cui l'ebreo vive "in una specie di oscura e sempiterna regione delle Madri, donde perfino le più minute incidenze e i gesti in apparenza più liberi e gratuiti dell'ultimo discendente appaiono comandati da una ineluttabile volontà ancestrale" a tal punto che "tanto nel suo contegno di individuo isolato quanto in quello di molecola sociale, è ebreo, e serba inalienabile il suo ebraismo,

[52] A. Cavaglion, *Prefazione*, in L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*, cit., p. 11.
[53] I. Svevo, *Racconti. Saggi. Pagine sparse*, cit., p. 767.
[54] V. Jankélévitch, *La coscienza ebraica*, cit., p. 87.
[55] *Ivi*, pp. 8-9.
[56] E. Levi, *Italo Svevo e l'anima ebraica, cit.*, p. 177.

qualunque cosa faccia o voglia o dica o tenti"[57]. Ciò viene confermato dalle allusioni di Svevo alla sua origine ebraica, anche se si tratta di accenni velati e indiretti a tale identità, come quando si definisce "errante". Nella lettera del 21 novembre 1903 indirizzata a Livia, lo scrittore scrive: "Bacia la mia Titina [la figlia Letizia] e ricordale suo padre che può essere - come dice essa - che non sia più ebreo ma che è più che mai errante"[58], un modo personale per confessare la sua identità ebraica attraverso la leggenda di Ahasvero. Nonostante la conversione, egli si è sentito intimamente legato alle sue origini, come dimostra, nella lettera del 15 settembre 1910, il suo interesse per gli antenati Schmitz: la nonna che ambiva ottenere dall'imperatore il permesso di abitare la Leopoldstadt, il rione ebraico di Vienna; il nonno furbo ebreo che riusciva a mandare "pacchi di napoleoni a casa"[59]. Con queste dichiarazioni, lo scrittore dimostra di essere rimasto, nonostante tutto, ebreo - sicuramente un modo del tutto personale di manifestare la sua identità ebraica. D'altronde, la posizione di Svevo nei confronti della religione cattolica è negativa, come dimostra una lettera del 24 febbraio 1901 inviata a Livia:

> Oggi andai in piazza San Marco solo e, nella noia, finii in chiesa a sentire il quaresimale di un prete. Era incredibile l'effetto che faceva in quell'ambiente splendido per ricchezza e idea sentire quelle fenomenali bestialità declamate con un tono di un attor sgolato e imbestialito per giunta. Parlava del pontefice massimo e me lo rese gradevole solo perché pensai: 'Fra te e lui scelgo lui che non conosco'. Già è inutile. L'unica parte del cristianesimo che mi va sei tu e Titina[60].

Poco più di un mese più tardi, descrivendo il funerale del figlio di un suo dipendente, lo scrittore osserva: "Il prete dall'aspetto stupido come sempre diceva o non diceva - ciò che in fatto di sentimento fa lo stesso - le sue litanie. Già il vero prete per il figlio dovrebbe essere il padre"[61]. E in una lettera del 23 giugno 1901 dichiara: "Oggi invece passai la mattina a St. Paul alla messa […] A me profano parve di trovarmi in una chiesa finissima, cattolica, ciò che mi disilluse non poco"[62]. In un altro passo della sua corrispondenza, scrive dall'Inghilterra alla moglie: "Ho passato la mattina a Westminster [celebre abbazia londinese] alla solita messa e predica. […] La predica di questa mattina fu proprio lettera morta ed è perciò che non mi sono convertito"[63]. Da questi fugaci cenni epistolari, Svevo

[57] G. Debenedetti, *Svevo e Schmitz*, cit., pp. 248-9.
[58] I. Svevo, *Epistolario*, cit., p. 357.
[59] *Ivi*, p. 552.
[60] *Ivi*, p. 229.
[61] *Ivi*, p. 236.
[62] *Ivi*, p. 283.
[63] *Ivi*, 30 giugno 1901, pp. 295-5.

esprime la sua incompatibilità per il cerimoniale cattolico o per qualsiasi pratica religiosa. Egli si oppone, non a caso, a un'impostazione cattolica dell'educazione della figlia Letizia:

> Io credo che la nostra famiglia - date le nostre condizioni (o meglio le mie) - è abbastanza cattolica e che di più non occorra. Naturalmente che se tu credessi non lo sia mai abbastanza io finirei col piegarmi, visto che l'educazione di una bambina è più affare della madre che del padre. Ma intimamente resterei sempre persuaso che hai commesso un'ingiustizia. È lo stesso dissidio che a momenti c'impediva di unirci[64].

La volontà di Svevo viene confermata da Livia; egli preferiva per la figlia le scuole pubbliche anziché quelle religiose e, infatti, per un solo anno Letizia frequenta l'istituto di Notre Dame di Sion, gestito dalle monache dove Livia stessa aveva studiato da ragazza:

> Letizia entrava ormai nell'adolescenza. Ettore s'era opposto al mio desiderio di farla educare nel collegio di Notre Dame de Sion, secondo la tradizione della mia famiglia ch'era di sentimenti molto religiosi. Volle invece che frequentasse le scuole pubbliche […] davano allo spirito un indirizzo più realistico e più adatto alla vita[65].

Questo suo atteggiamento di fronte alla religione cattolica non muterà fino alla fine della sua vita, posizione rafforzata anche dalla sua richiesta esplicita di un funerale civile:

> Prima che Ettore morisse […] una suora […] mi chiese […] se era necessario chiamare il sacerdote. Benché io fossi molto religiosa, risposi che non lo credevo opportuno. Mi udì e vidi che congiungeva le mani in preghiera. Gli chiesi trepidante: 'Ettore vuoi pregare?' 'Quando non si è pregato tutta la vita non serve all'ultimo momento' mormorò con voce già velata. Poi non parlò più[66].

Da quanto si viene a sapere dalle testimonianze di Letizia, lo scrittore "venne sepolto secondo il rito ebraico, avvolto in un lenzuolo"[67].

Se non fosse stato per Livia, Svevo avrebbe volentieri evitato considerazioni e questioni strettamente religiose: "Domani è festa. Vera festa! [di 1 Maggio] La vogliono questa volta i religiosi e i socialisti e io che coi socialisti vado d'accordo e coi religiosi anche causa tua, faccio festa […]"[68]. L'unico rapporto di carattere religioso, solo indiretto ma autentico, Svevo lo mantiene con la cultura delle sue origini ebraiche. Alla domanda

[64] *Ivi*, 30 novembre 1910, pp. 562-3.
[65] L. Veneziani Svevo, *Vita di mio marito*, cit., p. 80.
[66] *Ivi*, pp. 159-60.
[67] L. Svevo Fonda Savio, B. Maier (a cura di), *Iconografia sveviana*, cit., p. 132.
[68] I. Svevo, *Epistolario*, 30 aprile 1913, cit., p. 634.

del cognato Marco: "Tu, discendente dagli Orientali, come sei capitato qui?", Svevo risponde: "Titina dice ch'io discendevo dagli Orientali ma che non ne discendo più"[69]. Questo richiamo agli "orientali" è di un'importanza eccezionale poiché conferma, con un'evidente ammissione diretta, l'origine ebraico-orientale dello scrittore e la tematica dell'assimilazione ebraica. Inoltre, Svevo si riferisce alla sua origine ebraica anche in alcune lettere alla moglie, dove l'intimità epistolare dello scrittore triestino segnala le conversazioni riservate e private "tra di noi", che appartengono alla classicità ebraica. In quei momenti intimi "tra di noi", l'identità ebraica nascosta dello scrittore risale dai luoghi profondi e segreti del suo essere. In Svevo, l'"io" si riflette nel "noi" con evidente allusione ai suoi correligionari, ciò rimanda a una tradizione condivisa e a un destino comune, come nelle seguenti dichiarazioni a Livia:

> Capisco che da quella parte come diciamo noi ebrei non viene il Messia[70]. Mi pare di aver capito che gl'Inglesi non si servono d'ombrelli. Già è uno strumento che non serve contro l'umidità perché l'acqua c'è nell'aria anzi da per tutto come da noi il signor Iddio[71].
> Io posso figurarmi come la vita sarebbe stata più lieta e facile se tu fossi stata altrimenti, ma anche così - come dicevano i n. [nostri] vecchi - sarebbe stato un disgraziare Dio lagnandosi[72].

In una lettera del 7 giugno 1913 alla moglie, Svevo dichiara esplicitamente di essere ebreo. Con toni ironici, Aron Schmitz riafferma la propria identità ebraica, messa in dubbio dal genero Fonda Savio:

> Antonio Fonda mi scrisse che non sono notato in nessun luogo. Non ammise probabilmente ch'io sia Aron. […] Da vero Arone gli propongo di scommettere che sono iscritto nella lista[73].

Il nome ebraico è molto importante in questa indagine: "esso si fonde magicamente con la persona e dice dell'essenza di chi ne è il portatore"[74]. Aron è il nome della sfera privata, dell'intimità familiare che Ettore Schmitz riafferma proprio quando "tutti sembrano cristiani"[75]. Con questa dichiarazione, lo scrittore mette in luce la sua identità ebraica per poi farla ritornare in ombra, negli abissi del proprio essere:

---

[69] *Ivi*, 4 dicembre 1903, p. 376.
[70] *Ivi*, 26 maggio 1898, p. 115.
[71] *Ivi*, 28 novembre 1903, p. 367.
[72] *Ivi,* 1 marzo 1901, p. 233.
[73] *Ivi*, p. 639.
[74] L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*, cit., p. 40.
[75] I. Svevo, *Epistolario*, cit., p. 639.

> […] molto spesso nella discrezione estrema o nella mimetizzazione messa in atto con i camuffamenti assimilazionistici è possibile ritrovare una sommessa, tuttavia insopprimibile, dichiarazione di appartenenza[76].

La testimonianza di Svevo è di un'importanza decisiva poiché la volontà di essere un "vero Arone" sottolinea che Ettore Schmitz era ebreo a tutti gli effetti, anche se in modo strettamente segreto: "[…] capita che la stessa conversione […] non cancelli 'la tara' originale"[77]. L'ebraismo non si riferisce solo alla fede, ma è anche un modo di concepire il mondo e la vita secondo l'esperienza e la formazione personali. E le parole di Reinhard Rürup definiscono il rapporto di Svevo con l'ebraismo:

> […] in una società in cui complessivamente i legami religiosi si attenuavano sempre più, il passaggio dall'ebraismo ad una delle confessioni cristiane non comportava più automaticamente una rottura radicale con il proprio passato, né necessariamente la perdita di tutti i rapporti con parenti e amici della comunità ebraica. Si poteva perciò continuare a definirsi ebrei se la provenienza e la famiglia, la matrice spirituale e le abitudini di vita (comprese le discriminazioni tacite o esplicite) erano ebraiche[78].

Tutti questi elementi riscontrabili nella biografia sveviana costituiscono l'essenza ebraica dell'autore, elementi indispensabili per capire lo scrittore Italo Svevo, il suo essere ebreo "nascosto" e la sua conversione.

[76] L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*, cit., p. 40.
[77] V. Jankélévitch, *La coscienza ebraica*, cit., p. 24.
[78] R. Rürup, *Verso la modernità: l'esperienza ebraica in Europa dagli inizi dell'emancipazione*, cit., p. 47.

II.2 La conversione di Nicu Steinhardt alla religione cristiana ortodossa

II.2.1 Il cammino verso la conversione

> Cercavo in modo sempre più audace il mio rifugio nelle chiese, nei libri cristiani, nella preghiera, in speranze che abbandonavano i luoghi dell'imprecisione e si trasformavano pian piano in fermezza[79].

Prima di individuare e di analizzare i motivi e le implicazioni del complesso e intricato processo del passaggio alla religione cristiana ortodossa dello scrittore romeno-ebreo Nicu Steinhardt (1912-1989), si vuole qui tracciare il cammino che ha portato lo scrittore, in età matura, a quasi quarant'otto anni, a scegliere la conversione al cristianesimo di rito ortodosso. Così, per compiere questo percorso, vale la pena di riflettere sulla biografia dello scrittore, individuando tre livelli distinti: quello familiare con la sua infanzia e con la sua adolescenza, quello sinagogale con la ricerca identitaria all'interno della religione ebraica, quello sociale e culturale con il suo arresto, con la sua detenzione durante il regime comunista e con la sua conversione avvenuta nel carcere.

Nicu Aureliu Steinhardt, nato il 29 luglio 1912 nel comune Pantelimon di Bucarest, proveniva da una famiglia ebraica emancipata. Dai documenti custoditi presso il prezioso archivio del monastero Sfânta Ana di Rohia, situato nel Nord della Transilvania, nella contea di Maramureș, si possono scoprire informazioni utili nella ricostruzione della figura del padre dello scrittore, Oscar-Saia Steinhardt. Nato a Buzău il 24 maggio 1877[80], segue i corsi del Politecnico di Zurigo, consegue il diploma di ingegnere e, nel 1911, diventa direttore della fabbrica di legname Sylva di Bucarest. Lo stesso anno, il 5 marzo

[79] N. Steinhardt, *Mărturisire* (*Confessione*) in N. Steinhardt, *Primejdia mărturisirii. Convorbiri cu Ioan Pintea* (*Il pericolo della confessione. Dialoghi con Ioan Pintea*), Dacia, Cluj Napoca 1993, p. 169.
[80] *Certificato di nascita*. Seria NU, N. 548416, Arhiva Mănăstirii Sfânta Ana, Rohia, Maramureș.

sposa Antoinette Neuman[81]. Nel 1913, Oscar ottiene la cittadinanza romena; combattente sul fonte durante la Prima Guerra Mondiale viene nominato tramite decreto-regale membro dell'ordine della Corona Regale, in grado di cavaliere[82]:

> Mio padre è un uomo piccolo di statura, piuttosto grassottello, con una spalla un po' storta e cammina con difficoltà. Era stato ingegnere ed aveva lavorato in fabbrica, non in ufficio, fino a 79 anni, nel 1956. [...] Aveva fatto la guerra come ufficiale ed era stato decorato. Aveva ottenuto la cittadinanza con una legge speciale votata dal parlamento prima del 1914. Ma in fin dei conti chi era? Un anziano ebreo di Bucarest, un modestissimo pensionato, con alcuni ricordi, alcuni amici, delle decorazioni nascoste in una scatoletta e un figlio solo[83].

Non esiste un corpus documentario nella ricostituzione della biografia della madre, Antoinette Steinhardt. Per linea materna, lo scrittore era un parente lontano di Sigmund Freud. Dal *Diario della felicità* (1991), si viene a sapere che sua madre era una "brava pianista […] Il piano le apre le porte di altre case, cosicché arriviamo a conoscere parecchia gente dell'ambiente signorile"[84]. Nelle sue confessioni[85], Steinhardt parla di un'infanzia felice, vissuta tra le famiglie romene: "Ho avuto, posso dire, un'infanzia felice, vissuta quasi solo tra romeni"[86].

Da queste riflessioni si può dedurre che la famiglia dello scrittore era una liberale, integrata nella società romena. Ciò viene confermato anche da altre testimonianze dell'autore del *Diario della felicità*, quando racconta che i suoi genitori frequentavano la sinagoga ma, invitati dagli amici romeni, andavano anche nella chiesa ortodossa del quartiere Pantelimon di Bucarest, o quando confessa che festeggiavano il Natale e le altre solennità cristiane: "Godo, come al solito, l'incanto profondo dei giorni di Natale - da sempre i più belli dell'anno, anche se sei fatto di pietra e di cenere non possono non piacerti - che trascorrono bene"[87]. Inoltre, al liceo *Spiru Haret* che ha prodotto la maggior parte dell'*élite* culturale interbellica - Mircea Eliade[88], Constantin Noica[89], Emil

[81] *Certificato di matrimonio*. Seria CD, N. 657531, Arhiva Mănăstirii Sfânta Ana, Rohia.
[82] *Certificato* N. 67873/6 luglio 1913, Arhiva Mănăstirii Sfânta Ana, Rohia.
[83] N. Steinhardt, *Diario della felicità* (1995), trad. di G. Bertini Carageani, Il Mulino, Bologna 1995, p. 70.
[84] *Ivi*, p. 216.
[85] L'articolo *Autobiografie* (*Autobiografia*) in «Ziua» (Il Giorno), n. 913, 21-22 giugno 1997; il saggio *Mărturisire,* cit.; *Diario della felicità*, cit.
[86] N. Steinhardt, *Mărturisire*, cit., p. 164.
[87] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 66.
[88] Mircea Eliade (1907-1986), storico delle religioni e scrittore romeno. Tra i suoi libri tradotti in italiano si ricordano alcuni: *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 1982; *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1984; *Signorina Christina*, Jaca Book, Milano 1984; *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, Milano 1985; *Maitreyi: incontro bengalese*, Jaca Book, Milano 1989; *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Sansoni, Firenze 1991; *Ifigenia*, All'Insegna del Veltro, Parma 2010.

Cioran[90]… - Nicu Steinhardt è l'unico studente di confessione mosaica iscritto ai corsi di religione cristiana, anche se poteva ottenere un'esenzione dal rabbino. Il giovane ebreo è accolto con benevolenza dal professor Gheorghe Georgescu, parroco della chiesa San Silvestru:

> Mi aveva preso in simpatia perché ero l'unico di quattro ebrei che non era venuto con una richiesta di esenzione firmata dal rabbino. Gli piaceva dichiarare al corso superiore […]: 'Piuttosto che avere come ministro del culto un papista di Maniu, preferirei un ebreo dei nostri, un bravo ragazzo', e faceva il mio nome. Prendevo sempre dieci, recitavo il *Padrenostro* e mi facevo il segno della croce. Anch'io ho voluto molto bene a padre Gheorghe Georgescu, persona simpatica e buona, sempre disposta a prenderti con assennatezza[91].

Nel 1929, dopo l'esame di maturità, lo scrittore inizia a frequentare il cenacolo *Sburătorul*, che si trovava sotto la direzione del critico letterario Eugen Lovinescu[92]. Nel 1932 si laurea in Giurisprudenza e nel 1936 discute la tesi di dottorato in diritto costituzionale, *Principiile clasice şi noile tendinţe ale dreptului constituţional. Critica operei lui Léon Duguit*. L'esordio letterario avviene nel 1934 quando pubblica sotto lo pseudonimo *Antisthius* il libro *In genul… tinerilor*[93], un volume parodico sulla letteratura interbellica. Inoltre, in questo periodo inizia a collaborare a varie riviste: «Revista burgheză», «Libertatea», «Revista Fundaţiilor Regale»... Inserito nella vita culturale romena, il giovane Steinhardt sente però il bisogno di avvicinarsi alla religione ebraica, di assumere la propria identità, stimolato anche dal suo amico Emanuel Neuman, conosciuto durante gli studi universitari.

Nell'ambiente sinagogale, il secondo livello della biografia steinhardtiana, si svolge il dialogo religioso di Nicu Steinhardt con l'amico e cugino Emanuel Neuman, un dialogo di ricerca identitaria all'interno della religione ebraica che si è concretizzato con la scrittura di due saggi sul giudaismo e sull'antisemitismo: *Essai sur une conception catholique du Judaïsme*[94], e *Illusions et réalités juives. Considérations réalistes sur*

---

[89] Constantin Noica (1909-1987), filosofo, saggista, scrittore e poeta romeno. Alcuni dei suoi libri tradotti in italiano sono: *Sei malattie dello spirito contemporaneo*, il Mulino, Bologna 1993; *L'amico lontano*, il Mulino, Bologna 1993; *Trattato di ontologia*, ETS, Pisa 2007; *Saggi sulla filosofia tradizionale*, ETS, Pisa 2007.

[90] Emil Cioran (1911-1995), filosofo, scrittore e saggista romeno. Con la Seconda Guerra Mondiale, emigra in Francia e scrive i suoi libri in francese. Tra i suoi volumi si ricordano: *L'inconveniente di essere nati*, Adelphi, Milano 1994; *La caduta nel tempo*, CDE, Milano 1996; *Al culmine della disperazione*, Adelphi, Milano 1998; *La tentazione di esistere*, Mondolibri, Milano 2005; *Sillogismi dell'amarezza*, Adelphi, Milano 2007; *Sommario di decomposizione*, Adelphi, Milano 2009.

[91] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., pp. 155-6.

[92] Si veda in proposito *L'antisemitismo letterario in Romania*, pp. 200-1.

[93] Cultura Poporului, Bucarest 1934.

[94] Cultura românească, Bucarest 1935.

quelques problèmes Juifs[95]. I testi che sono stati scritti in lingua francese per essere più facilmente diffusi in ambito europeo sono una risposta alla diffusione del fascismo e del nazismo in Europa. Nel 2006, dopo settant'anni dalla loro pubblicazione, i saggi vengono tradotti per la prima volta in lingua romena e stampati in un unico libro presso la cospicua casa editrice Humanitas di Bucarest. Nel 2011 viene pubblicata anche l'edizione bilingue presso la prestigiosa casa editrice Polirom di Iași.

I due volumi sono stati scritti "a due mani", non si sa qual è lo "spartito" di Steinhardt e quello di Emanuel Neuman, detto Manole. Secondo George Ardeleanu, biografo di Steinhardt, Neuman ha avuto l'iniziativa dell'intero atto e lo considera il principale autore. Originario di Oltenița[96], Manole si è sposato con Gertrude Steinhardt, cugina dello scrittore; è stato collega con Steinhardt alla Facoltà di Giurisprudenza, dove ha ottenuto il titolo di dottore con la tesi *Limitele puterii statului*. Secondo le testimonianze dello scrittore, la loro amicizia è molto importante: "l'avvenimento per me più importante fino al battesimo è stata l'amicizia piena d'ammirazione che ho avuto per Manole"[97]. Come Mihail Sebastian, "era un uomo nato sul Danubio, ma non a Brăila, bensì nella più piccola Olteniţa. Brăila era un porto internazionale. Oltenița un centro commerciale agiato"[98]. Emanuel Neuman era liberale in pensiero, scettico in religione e conservatore in politica, tratti che verranno in seguito acquisiti anche da Steinhardt:

> Maurassiano[99], chiaro e ponderato, tagliente e nemico di ogni stravaganza, osservava con disprezzo l'ottimismo generalizzato e la politica di sinistra di via Săindar[100]. Era liberale come modo di pensare, scettico nei riguardi della religione e politicamente conservatore. Non credeva totalmente in alcuna dottrina, ma il suo ideale erano i junimisti[101]. Come maurassiano non era interessato alla mistica; invece si interessava della funzione sociale e politica della religione e ci chiedevamo come realizzarla[102].

Così, Manole ha avuto un ruolo importante nella formazione etica e ideologica dello scrittore: "Ha fatto a pezzi quasi tutto quello in cui credevo e di cui parlavo allora per iniziare tutto da capo"[103]. Ciò viene confermato dalle frequenti inserzioni di alcuni punti

[95] Librarie Lipschutz, Parigi 1937.
[96] Si conoscono pochi dati biografici su E. Neuman.
[97] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 162.
[98] *Ibidem*.
[99] Simpatizzante delle idee di Charles Maurras (1868-1952), letterato e uomo politico francese, antidemocratico, conservatore e monarchico.
[100] A Bucarest, in via Săindar, si trovava tra le due guerre mondiali la sede di vari giornali di sinistra.
[101] Membri della società letteraria romena *Junimea*, fondata nel 1864, di particolare importanza per la storia della cultura romena.
[102] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., pp. 162-3.
[103] *Ivi*, p. 162.

di vista di Neuman nelle pagine del *Diario della felicità*, inserzioni con focalizzazione tematica: "Manole sulla necessità di praticare la religione in cui siamo nati"[104], "Manole sulle rivoluzioni"[105], "Manole sulla tradizione e sul progresso"[106], "Manole sulla libertà e sulla morale"[107], "Manole sull'obiettività"[108], "Manole sulla letteratura"[109]…

I due saggi di Neuman e di Steinhardt presentano molti punti di convergenza, ma le focalizzazioni sono diverse: in *Eseu despre o concepție catolică asupra iudaismului* lo spazio d'indagine è quello religioso, dove s'intravede una difesa del giudaismo tradizionale, mentre in *Iluzii și realități evreiești* si può individuare un'analisi rigorosa dei pregiudizi circa gli ebrei estesa sul politico e sul sociale.

Nel primo testo, i due autori cercano un nuovo tipo di riforma liberale all'interno della religione mosaica. Ioan Chirilă, il curatore del libro dell'edizione del 2011, professore e preside della Facoltà di Teologia di Cluj Napoca, considera che non si tratti effettivamente di una riforma, ma di "un esercizio *dia/crisis*, di ri/pensamento della propria fede/religione"[110]. Prima di individuare però alcuni progetti di riforma all'interno della vita religiosa ebraica, Steinhardt e Neuman parlano qui anche dell'autonomia della religione e del giudaismo rispetto alla morale, alla filosofia, alla scienza, al carattere nazionale. Per esempio, se la base della religione non può essere che morale, gli autori affermano che essa non si confonde con la morale. Ciò che separa la morale dalla religione è la fede, dimensione che conferisce alla religione la superiorità sulla morale. Nello stesso ordine d'idee, gli autori sostengono la tesi dell'incompatibilità tra religione e filosofia - un certo tipo di filosofia, individuata "dai fatti e dagli atteggiamenti dei rabbini modernisti, dalle donne con inclinazioni mistiche, dai politici del progresso e dai semidotti"[111]. E una religione non si costituisce solo sulle speculazioni ardite: "[…] se la religione non è morale, una certa morale, filosofia, una certa filosofia, una scienza o il pretesto di un'erudizione, allora essa è fede"[112]. Da queste riflessioni si può dedurre che gli autori sono gli addetti di un giudaismo conservatore, di una riforma istituita attraverso

[104] *Ivi*, p. 289.
[105] *Ivi*, p. 290.
[106] *Ivi*, p. 288.
[107] *Ivi*, p. 357.
[108] *Ivi*, p. 376.
[109] *Ivi*, p. 131.
[110] I. Chirilă, *Dia/crisis - regândirea credinței sau între formal, instituțional și viitatea credinței* (*Dia/crisis-il ripensamento della fede o fra formale, istituzionale e la forza della fede*), in N. Steinhardt, E. Neuman, *Eseu despre o concepție catolică asupra iudaismului. Iluzii și realități evreiești* (*Saggio su una concezione cattolica del giudaismo. Ilusioni e realtà ebraiche*), Polirom, Iași 2011, p. 18.
[111] N. Steinhardt, E. Neuman, *Eseuri despre iudaism* (*Saggi sul giudaismo*), Humanitas, Bucarest 2006, p. 33.
[112] *Ivi*, p. 34.

il ritorno alle basi antiche della religione ebraica. Così i principi essenziali della religione sono la fede, la pratica religiosa, l'intangibilità dei dogmi, questi ultimi essendo forme di difesa contro "i nuovi idoli - sette, magie e teosofie che abbondano nel Novecento"[113]. In seguito, Steinhardt e Neuman si riferiscono al rapporto tra religione e carattere nazionale, affermando i principi dell'universalità della religione:

> Ciò che definisce la religione non è il suo aspetto nazionale, ma il suo carattere universale. La fede è accessibile a ogni individuo, legato […] ad altre contingenze temporali come lo stato, la professione, il domicilio. Così può esistere una contingenza o una separazione completa tra la nazionalità e la confessione di qualcuno[114].

Per ciò che riguarda l'autonomia dell'ebraismo, gli autori individuano una serie di incompatibilità esistenti tra giudaismo e comunismo: "Le idee socialiste, comuniste, bolsceviche sono in opposizione totale, fondamentale con il giudaismo"[115]; tra giudaismo e socialdemocrazia: "Non si può dire e ripetere abbastanza che gli ebrei non hanno niente in comune con questo [...] vasto imbroglio che porta direttamente all'antisemitismo e che è la socialdemocrazia"[116]; tra giudaismo e qualsiasi sistema politico: "il giudaismo non ha legame con alcuna dottrina politica, soprattutto con partiti atei e rivoluzionari"[117]; tra giudaismo e proletariato, tra giudaismo e finanza:

> Si è anche preteso […] che il giudaismo fosse rappresentato sia dal proletariato come tale, categoria quasi ideale, in ogni caso idealizzata dai suoi profittatori, sia dalla grande finanza, in cui i suoi membri figurano in numero ristretto e mantengono appena il carattere ebraico. In realtà, gli ebrei si trovano in quasi tutte le categorie sociali con un numero illimitato di variazioni in materie di beni e con funzioni economiche le più differenti[118].

Nel capitolo *Iudaismul este o religie*, Steinhardt e Neuman parlano delle similitudini essenziali esistenti tra giudaismo e cattolicesimo: il carattere universale e la funzione sociale. Viene citato in questo senso un autore cattolico, padre Dieux, che diceva degli ebrei che "questo popolo [è] cattolico alla sua maniera, dal momento che si ritrova su tutta la terra e in tutte le parti"[119]:

---

[113] *Ivi*, p. 35.
[114] *Ivi*, p. 36.
[115] *Ibidem*.
[116] *Ivi*, p. 40.
[117] *Ivi*, p. 38.
[118] *Ivi*, p. 39.
[119] *Ivi*, p. 42.

> Come la qualità religiosa è quella che riunisce nel seno della Chiesa cattolica tutti i suoi fedeli, appartenenti alle nazioni più diverse, così l'unica cosa che determina la composizione del giudaismo è il legame religioso[120].

Inoltre, aggiungono i due autori, se nel cattolicesimo è presente un contatto permanente tra fedeli e sacerdote, nel giudaismo esiste un'influenza reciproca tra famiglia e sinagoga. Un altro punto comune tra le due religioni viene individuato nella lingua ebraica che è "il latino della religione giudaica, la lingua delle preghiere, quella dei testi sacri e della loro esegesi", mentre lo yiddish è "una serie di dialetti e una somma di espressioni con belle manifestazioni letterarie"[121]. Viene anche presentata una sfumatura molto importante nel problema dell'internazionalismo delle due confessioni:

> L'internazionalismo degli ebrei, come anche l'internazionalismo cattolico, è di natura puramente religiosa. In entrambi i casi l'universalità della religione non è in alcun modo incompatibile con la lealtà nazionale[122].

Partendo da simili analogie, gli autori propongono una riforma all'interno della vita religiosa ebraica. Un primo elemento nella fortificazione della fede e del suo esercizio sarebbe la creazione di un'organizzazione centralista con un unico capo supremo: "Le circostanze (e i dogmi) non si opporrebbero all'instaurazione di un'autorità affidata al Grande Rabbino di Gerusalemme, analoghe con il ruolo giocato dal Papa a Roma"[123]. Ciò può assicurare l'unità religiosa ebraica e il ritorno all'organizzazione antica del giudaismo. Una seconda tappa nella riforma della religione mosaica è il culto con l'importanza delle forme, che si riferiscono tanto all'aspetto esteriore del rabbino quanto a quello interiore della sinagoga. Il rabbino deve sempre indossare un abito speciale, come indicativo della sua funzione sacerdotale poiché non si può creare la confusione tra il titolo di rabbino e quello di professore, quest'ultimo essendo solo un derivato della funzione rabbinica. All'interno della sinagoga non si deve evitare il fasto, che deve essere accessibile all'intera comunità. La reticenza ingiustificata di fronte a queste forme "significa una semplicità vicina all'avidità che porta […] al battesimo"[124].
Proponendo l'organizzazione formale del giudaismo, gli autori stabiliscono alcuni punti di demarcazione tra la religione ebraica e tre movimenti, che sono solo in apparenza simili alle idee esposte. Così il cassidismo mette l'accento sulla fede e conferisce alla relazione

[120] *Ibidem*.
[121] *Ibidem*.
[122] *Ivi*, p. 43.
[123] *Ivi*, p. 46.
[124] *Ibidem*.

uomo-Dio il suo vero valore, ma si dirige verso il misticismo. Il giudaismo liberale è una religione moderna e culturale, ma senza calore e profondità. E infine i riformati hanno rinunciato alle prescrizioni e alle istituzioni più venerabili, dando sfogo alle sette compromettenti, ai magi e ai teosofi[125]. Da queste considerazioni, s'intravvede facilmente la reticenza degli autori di fronte agli ebrei che abbandonano la loro fede e di fronte a tutti quei movimenti suscettibili a portare al battesimo. Per esempio, parlando degli addetti del giudaismo liberale, dicono che essi sono gli eredi di Moses Mendelssohn, la cui opera ha portato al battesimo delle sue figlie.

Un terzo elemento basilare nella riforma del giudaismo riguarda la relazione tra laici e culto. Steinhardt e Neuman sostengono che il clero deve avere un'intensa attività missionaria, deve avvicinare, consigliare e aiutare i suoi fedeli, combattere i loro eventuali smarrimenti. Il rabbino non deve essere membro di alcuna professione liberale. Perciò ogni comunità gli deve assicurare uno stipendio fisso e considerevole, per compiere alla meglio il suo ruolo di missionario. Gli autori prendono dal cattolicesimo la soluzione dell'indulgenza per i laici e accettano che questi, trovati tra gli obblighi religiosi e gli impegni professionali, tra gli imperativi della vita sociale e la tradizione, possono commettere alcuni compromessi. Ordine, gerarchia ed equilibrio sono così punti comuni tra il cattolicesimo e il giudaismo.

Il secondo saggio, *Iluzii şi realităţi evreieşti*, è un testo di filosofia identitaria. Esso parte da un libro di Edmond Fleg, *Pourquoi je suis Juif*[126], pubblicato nel 1928, il cui titolo contiene, nell'opinione di Steinhardt e di Neuman, un'assurdità logica. Se domande del tipo "*perché sono socialista, perché sono radical-socialista?*" si giustificano, altre del tipo "*perché sono francese, perché sono nomade?*"[127] sono illegittime. Nel caso di Edmond Fleg, ultra-assimilato e ultra-positivista, la domanda ha un altro significato: "Il Sig. Fleg è stato ebreo, si è poi immaginato di non esserlo più e, in seguito, è ridiventato ebreo. Da dove la sua giustificazione"[128]. Fleg spiega la sua scelta:

> Io stesso, a vent'anni, credevo di non avere più alcun legame con Israele; ero convinto che Israele scomparirebbe, che in vent'anni non si parlerebbe più d'Israele. I vent'anni sono passati […] e io sono ridiventato ebreo, così evidentemente da domandarmi perché lo sono[129].

[125] Cfr., *Ivi*, pp. 48-9.
[126] Cfr. E. Fleg, *Perché sono ebreo*, Israel, Firenze 1947.
[127] N. Steinhardt, E. Neuman, *Eseuri despre iudaism*, cit., p. 70.
[128] *Ibidem*.
[129] *Ivi*, pp. 70-1.

Rispondendo alla domanda di Fleg "chi è ebreo?", gli autori affermano semplicemente che "un ebreo è un ebreo e noi siamo ebrei perché siamo ebrei"[130] e aggiungono:

> Sono ebrei coloro che non hanno fatto niente per separarsi dal giudaismo. Chi conserva rapporti spirituali o effettivi con la religione ebraica. Non lo sono: i convertiti alle altre religioni. […] Si può essere buono o cattivo ebreo. Non si è però meno ebreo. Il sentimento ci imporrebbe di contestare il titolo di ebreo a coloro che hanno adottato l'ateismo, il positivismo, il socialismo, a coloro che nascondono il fatto di essere ebrei. La ragione impone, però, di riconoscere la realtà: il fatto che loro sono ebrei[131].

E alle altre domande formulate da Fleg "Che cosa è il giudaismo? Che cosa deve fare un ebreo? Come essere ebreo? Perché essere ebreo?", i due autori rispondono: "1. Il giudaismo è una religione. 2. Deve rispettare la sua religione e comportarsi come gli altri. 3. Non cessando di essere ebreo. 4. […] Perché non essere ebreo?"[132]

In un altro punto del saggio, Steinhardt e Neuman smontano l'ossessione antisemitica dell'esistenza di un "problema ebraico" e della sua "soluzione", che nasce dal ruolo esagerato attribuito dagli antisemiti agli ebrei: "L'antisemitismo glorifica, esalta l'ebreo oltre misura"[133]. Dopo aver definito gli antisemiti - "coloro che, ebrei o cristiani, credono e affermano che esiste un problema ebraico e cercano la sua soluzione"[134] - gli autori ne individuano tre categorie: l'antisemitismo non ebraico, quello mondano e quello ebraico. L'antisemitismo mondano riguarda "i lamenti reciproci degli snob in base alle brutte maniere degli ebrei ricchi e di questi in base alla malafede degli snob che lasciano completamente indifferente la vera élite ebraica"[135]. L'antisemitismo ebraico si divide in tre categorie diverse: gli sfruttatori, le donne e coloro che soffrono del complesso di inferiorità. Nella prima categoria entrano gli ebrei che estraggono "benefici" dall'esplorazione dell'antisemitismo, coloro che legittimano la loro nullità attraverso gli ostacoli esistenti in una società antisemita. Gli ebrei che non potrebbero ottenere alcun successo in una società veramente liberale, utilizzano con leggerezza gli impedimenti che le società decadenti, antisemite instituiscono, per giustificare i loro fallimenti, mettendo così in discussione con enfasi l'equazione "ebreo-perseguitato". Nella seconda categoria vengono individuate le donne che si allontanano dalla tradizione, dall'ambiente e dalla loro dimora ed esultano il mondo mondano a sfavore di ciò che è ebraico. Nella terza

[130] *Ivi*, p. 69.
[131] *Ivi*, pp. 72-3.
[132] *Ivi*, p. 71.
[133] *Ivi*, p. 175.
[134] *Ivi*, p. 89.
[135] *Ivi*, p. 93.

categoria si ritrovano gli ebrei che vivono il complesso d'inferiorità con l'assimilazione dei pregiudizi degli oppressori:

> L'affermazione, la ripetizione, la suggestione e la contaminazione portano il soggetto del complesso ad accettare la fondazione della tesi che lo opprime. Credere così intensamente nella propria inferiorità porta spesso al suicidio. È stato il caso del più celebre antisemita di questa categoria, Otto Weininger[136].

Secondo Steinhardt e Neuman, "il problema ebraico" e l'antisemitismo che esistono solo in un sistema sociale, politico ed economico anormale, diventano il barometro della decadenza e dell'immoralità di una società, mentre la loro assenza è lo specchio del carattere liberale di un sistema sociale:

> Questa malattia politica e sociale fa la sua comparsa o trova la sua virulenza nei periodi di decadenza accentuata. Non deve essere intesa come una malattia degli ebrei. Essa esercita le sue conseguenze funeste sull'intera società. Solo la società, attraverso uno sforzo generale (nel caso in cui possiede ancora sufficienti risorse di vigore, una salute che non è stata toccata alle sue basi), può riprendersi[137].

Per i due autori, liberalismo significa libertà economica e politica, proprietà, ordine sociale, famiglia, diritto individuale, rispetto per le nozioni morali. La vita del giudaismo è condizionata dall'esistenza di una tale società liberale.

In questo saggio, Steinhardt e Neuman cercano di decostruire anche alcuni stereotipi collegati all'identità ebraica: la leggenda dell'ebreo solidale e solitario, dell'ebreo iper-intelligente o dell'ebreo maleducato, dell'ebreo ricco, tragico e misterioso, dell'ebreo essere-eccezionale, del carattere ebraico. Tutti questi prototipi sono appannaggi dell'antisemitismo. Così il meccanismo di funzionamento della leggenda del carattere ebraico viene descritto nei seguenti termini:

> Si crea un *carattere*, gli viene attribuito […] il gusto dell'astratto e dell'analisi, la nevrosi, la mistica rivoluzionaria, il gusto degli affari, l'individualismo e il senso esagerato della famiglia, lo spirito messianico e l'assenza dell'idealismo - e gli viene dato il nome di *ebreo*. Sia gli si dice spirito o carattere ebraico, questo non esiste. Non esiste un carattere ebraico permanente. Non esistono che solo gli effetti di natura puramente meccanica delle diverse influenze che agiscono su di lui. Se questi scompaiono, spariscono anche le loro tracce. […] Se l'ebreo è perseguitato, il grado di solidarietà aumenta. Se la persecuzione si attenua, l'individualismo normale riappare in qualsiasi società. […] per la tristezza inspiegabile dell'ebreo perseguitato, *l'eterno dramma ebraico*; per la soddisfazione legittima dell'ebreo che non è più perseguitato, *la sfida dei saggi di Sion*; per il principio edonista, base dell'intera economia mondiale,

[136] *Ivi*, p. 100.
[137] *Ivi*, p. 89.

> *l'orribile cupidigia ebraica*. […] Se sono intesi sia come rimproveri sia come complimenti, i commenti sulla 'intelligenza ebraica' o sul 'genio della razza' sono gratuiti. Essi si riferiscono a entità inesistenti. Il punto di vista falso sta in ciò che l'intelligenza o il genio di cui ci si parla sono qualità individuali, e non tratti collettivi su cui si potrebbe costruire una teoria favorevole o sfavorevole agli ebrei. L'ebreo come tale è irreale. Non esistono che gli ebrei[138].

Allo stesso modo, gli autori negano l'esistenza del mito dell'ebreo tragico e misterioso. Non esiste né mistero ebraico, né tragedia psicologica ebraica. La sofferenza dell'ebreo è provocata dalle persecuzioni e non proviene da un'inspiegabile tristezza metafisica, dall'impossibilità congenita dell'ebreo di essere felice. Gli ebrei non sono esseri tragici per eccellenza e non ogni ebreo è l'ebreo errante[139]. Non è dello stesso parere lo scrittore Mihail Sebastian, che oltre a definire lo spirito ebraico, cerca di spiegare l'eterno dramma della sofferenza dell'ebreo che è di natura metafisica, distinguendola decisamente dalla sofferenza politica degli ebrei[140].

In un altro passo del testo, Steinhardt e Neuman individuano le illusioni ebraiche che riguardano le teorie assimiliste e la realtà dell'assimilazione, le illusioni democratiche, quelle umanitarie, sioniste, socialiste o comuniste. I due autori contestano agli assimilisti di aver preso vie artificiali e irritanti per integrarsi nella società d'accoglienza e riportano l'esempio della conversione degli ebrei atei in cristiani atei il cui battesimo non li assimila al popolo in mezzo a cui vivono: "la conseguenza di questa manovra è che loro finiscono a non assomigliarsi più a nessuno; cessano di essere ebrei, senza diventare altro"[141]. Il fenomeno dell'assimilazione non è specifico solo agli ebrei, è una grande realtà universale della storia delle civiltà. Gli autori danno ragione a Jacob Wassermann quando questo affermava che l'ebreo tedesco è più simile al tedesco che all'ebreo francese.

E parlando delle illusioni sioniste, Steinhardt e Neuman accettano l'idea di un sionismo politico, razionale, pragmatico, che porterebbe alla formazione di uno stato sovrano nella maggior parte ebraico, con un territorio situato non necessariamente in Palestina. Invece, sono contrari a un sionismo "spirituale"[142], "psicologico"[143], "idealista"[144], "del magnetismo messianico in Palestina"[145]; alle idee del tipo "l'autenticità

[138] *Ivi*, pp. 86-8.
[139] *Ivi*, p. 83.
[140] Si veda in proposito il capitolo *De două mii de ani di Mihail Sebastian*, pp. 217-21.
[141] N. Steinhardt, E. Neuman, *Eseuri despre iudaism*, cit., pp. 104-5.
[142] *Ivi*, p. 139.
[143] *Ivi*, p. 138.
[144] *Ivi*, p. 140.
[145] *Ivi*, p. 135.

del nostro animo"[146], "il purismo"[147], "il carattere simbolico della terra santa"[148]; alla creazione in Palestina di una "società di filosofia contemplativa e di moralità integrale"[149]. In seguito, gli autori individuano tre tipi di categorie principali di sionismo: il socialismo che ha introdotto in Palestina "la dottrina criminale della lotta di classe, disastrosa per qualsiasi colonizzazione"[150]; il centrismo che ha trasformato il sionismo in filantropia; il revisionismo che ammette l'esistenza di un problema ebraico e che forma la sua dottrina sulla legittimità dell'antisemitismo europeo: "Se l'illusione dei centristi è di natura filantropica, se quella dei socialisti è utopica, la grande illusione dei revisionisti è di sfumatura antisemita"[151]. E ancora:

> Riconoscere insieme agli antisemiti che, oltre alle persecuzioni, esiste un Problema ebraico […] significa lavorare sotto l'influenza diffusa dei nostri nemici. I sionisti hanno prestato dagli antisemiti l'arte di escamotage dei numeri delle statistiche. […] Loro hanno la specialità dei numeri allarmanti e si compiacciono in esagerazioni[152].

La più grande illusione sionista sta nel credere che gli interessi antisemitici e quelli sionistici coincidano, che sia possibile l'uso dell'antisemitismo in scopi sionistici in base al ragionamento che più aumenta l'antisemitismo, più gli ebrei saranno costretti a partire per la Palestina. Invece, gli autori sono coscienti che solo le famiglie benestanti hanno l'opportunità di emigrare e di sfuggire alle persecuzioni antiebraiche.

In questi due saggi, Steinhardt e Neuman esprimono quindi un profondo interesse per l'ebraismo con la proposta di una riforma liberale all'interno di esso, e per tutte le problematiche esistenti nell'Europa interbellica collegate al popolo ebraico. In seguito a questo *excursus* realizzato attraverso questi testi, necessario per mostrare uno Steinhardt preoccupato delle problematiche della comunità cui appartiene, è importante precisare che in questo periodo, tra il 1935 e il 1937, i due autori non limitano il loro coinvolgimento nella comunità d'appartenenza solo sul piano teorico, ma cercano di ritrovarsi anche nell'esperienza religiosa del popolo ebraico, centrata sul culto sinagogale. Entrambi riconoscono e assumono la loro identità ebraica con la ricerca di un rabbino, la

[146] *Ivi*, p. 134.
[147] *Ibidem*.
[148] *Ivi*, p. 132.
[149] *Ivi*, p. 129.
[150] *Ivi*, p. 118.
[151] Ibidem.
[152] *Ivi*, pp. 120-1.

frequentazione della sinagoga, lo studio dell'ebraico e dell'Antico Testamento nella lingua originale:

> Il pensiero di Manole era semplice: poiché siamo nati ebrei, siamo ebrei. Dunque, cerchiamo di essere quello che siamo. […] Mi metto alla ricerca di un rabbino. […] abbiamo letto *Il bambino profeta* di Edmond Fleg, ma poi le cose si sono complicate. Risultava che per essere ebreo, almeno come integrazione in un sistema di tradizioni sociali, si doveva andare alla sinagoga venerdì sera e sabato tutta la mattina, si dovevano comprare i filatteri e, naturalmente, lo scialle bianco chiamato *talèd*, imparando il rituale del loro uso, ma, soprattutto, l'ebraico, *l'ibbrit*. […] Queste regole a Manole non sembravano eccessive, erano conformi alla disciplina e allo sforzo che ogni società può chiedere ai suoi componenti. Ci siamo messi al lavoro, a comprare ciò che occorreva, a frequentare regolarmente la sinagoga […] io ho avuto il compito più difficile, quello d'imparare l'ebraico[153].

Anche se sono stati pronti ad assumere la responsabilità della propria religione, quest'esperienza si è dimostrata un tentativo fallito:

> L'esperienza maurassiana di accettare la tradizione religiosa per integrarsi nella comunità sociale non è durata molto e mi ha lasciato una limitatissima conoscenza di elementi ebraici (però ero riuscito a leggere il Vecchio Testamento in originale, con accanto il dizionario e il testo romeno) e la convinzione che è inutile insistere. A ciò si aggiunga un senso di rispettoso addio alla sinagoga. Ho tentato, in buonafede e con buona volontà. Per Manole diciamo che è stata un'esperienza soprattutto psicosociale, per me uno sforzo più coinvolgente, più febbrile. Ho tentato[154].

Steinhardt non è abbastanza esplicito sulle cause di questo fallimento, problematica che verrà studiata a fondo nel procedere dell'analisi della conversione dello scrittore. Certo è che, dalle pagine del *Diario della felicità*, si ritrova una sottile differenza tra il tipo d'esperienza consumato da ognuno di loro in quest'implicazione giudaica: piuttosto una "psicosociale" nel caso di Manole, piuttosto "dal cuore, più febbrile" nel caso di Steinhardt. Aldilà di tale differenza, il loro tentativo d'integrarsi nel rito della religione ebraica, pur essendo "in buonafede, con buonafede", è fallito. I loro tragitti spirituali in seguito a quest'esperienza sono diversi: Neuman andrà verso l'agnosticismo e Steinhardt andrà piano, a passi lenti, con ostacoli, con momenti d'incertezza, verso il cristianesimo.

In seguito a questo periodo di dialogo con Emanuel Neuman, Nicu Steinhardt inizia ad avvicinarsi al cristianesimo e al gruppo d'intellettuali per cui sarà condannato a vivere nel terrore del carcere comunista. Questa "tappa" della sua esistenza toccherà il punto culminante con il suo arresto nel 1960, quando rifiuta di essere testimone

[153] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 163.
[154] *Ivi*, p. 164.

dell'accusa nel processo "mistico-legionario" Noica-Pillat[155], e con il battesimo avvenuto il 15 marzo 1960 nella cella 18 del carcere di Jilava.

Negli anni successivi all'esperienza vissuta nella comunità d'appartenenza, Steinhardt continua i suoi studi a Parigi e a Londra e viaggia in Svizzera, in Belgio e in Olanda. Sfortunatamente, non esistono dati sui suoi studi parigini e londinesi, il *Diario della felicità* non indica niente in questo senso. Ciò che lo scrittore annotta nei testi confessionali si riferisce alla componente mondana e culturale di questo periodo: gite, concerti, spettacoli, mostre. Inoltre, dalle sue testimonianze si viene a sapere che, in Svizzera, a Montreux e a Interlaken, partecipa per curiosità a un congresso di una società religiosa internazionale, The Oxford Group, e rimane sedotto dall'immagine di alcuni giovani la cui principale preoccupazione era la redenzione. A Oxford, a Londra od a Eastham assiste a simili congressi, visita chiese, cattedrali, cappelle. La crisi esistenziale e spirituale seguita al fallimento dell'integrazione nella sinagoga diminuisce lentamente attraverso l'avvicinamento al cristianesimo:

> Cercavo in modo sempre più audace il mio rifugio nelle chiese, nei libri cristiani, nella preghiera, in speranze che abbandonavano i luoghi dell'imprecisione e si trasformavano pian piano in fermezza[156].

Durante il periodo della Seconda Guerra Mondiale, lo scrittore non sembra essere toccato da vicino dalle persecuzioni applicate alla popolazione ebraica di Romania. Ciò può essere confermato da tutte le sue confessioni retrospettive: entrambe le versioni del *Diario della felicità*[157], il saggio *Autobiografie*, l'articolo *Ce ştiu* e *Mărturisire*, questi ultimi due pubblicati nel volume *Primejdia mărturisirii*. In effetti, la famiglia Steinhardt aveva uno statuto privilegiato grazie al padre che, da come si è già detto, è stato decorato durante la Grande Guerra. Ciò ha messo al riparo la sua famiglia dalle misure antiebraiche:

---

[155] Il processo Noica-Pillat prende nome dai due intellettuali di spicco della cultura romena, il filosofo Constantin Noica e il critico letterario Constantin Pillat. Insieme a loro altri vent'uno intellettuali sono stati arrestati e rinchiusi nel carcere perché erano considerati dal regime comunista sovversivi alla dittatura totalitaria a causa della letteratura che leggevano, scrivevano e diffondevano in convegni organizzati clandestinamente. Il termine "legionario" indicava la loro ideologia politica del recente passato: quasi tutti gli intellettuali coinvolti in questo processo sono stati membri del movimento legionario, dell'estrema destra romena antisemitica.

[156] N. Steinhardt, *Mărturisire*, cit., p. 169.

[157] Oltre alla prima versione del *Diario della felicità* pubblicato per la prima volta nel 1991, esiste un'altra versione del manoscritto pubblicato nel 2012 in occasione del Centenario dello scrittore. Cfr. N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii. Manuscrisul de la Rohia* (*Diario della felicità. Il manoscritto di Rohia*), a cura di G. Ardeleanu, Polirom, Iaşi 2012.

> […] le misure prese riguardo agli ebrei non mi hanno rattristato […] rendendomi conto molto bene che il governo del paese - secondo le circostanze - non poteva procedere altrimenti e ammirando il suo coraggio e la sua bontà nel rifiuto di ascoltare gli ordini venuti dall'esterno, che chiedevano in modo imperioso l'esecuzione della popolazione ebraica[158].

Dopo il 1948, con l'instaurazione del comunismo, Nicu Steinhardt viene eliminato, per aver rifiutato di aderire al regime, dal Collegio degli avvocati, perde le sue proprietà, trova vari lavori non qualificati - funzionario preso la casa editrice Agir, traduttore, avvocato pubblico, consigliere giuridico:

> Ero passato anch'io, […] nel 1948, attraverso molti posti di lavoro dove non rimanevo a lungo; presto gli impiegati dell'ufficio personale mettevano nel mio fascicolo la segnalazione 'ostile' o 'non dà fiducia' o 'peggio di un *legionar'* […] fatto che mi costringeva a ricominciare a cercarmi un lavoro. […] Nel 1952 sono inguaiato per bene e la segnalazione 'del tutto inadeguato' mi mette nella condizione di non essere più assunto da nessuna parte"[159].

Nel 1954, grazie all'invito di un'amica, lo scrittore inizia a frequentare la casa del filosofo Constantin Noica (Dinu), situata nella città di Câmpulung[160], nella regione storica della Valacchia. In questo spazio privato dove si organizzavano incontri letterari, culturali e filosofici in clandestinità, si era creata un'atmosfera di libertà spirituale:

> Apprendo che a Câmpulung viene molta gente, che Dinu legge, espone, riassume, chiede, risponde, commenta. Tra tutti gli allievi di Nae Ionescu, lui ha ereditato al massimo grado, nel modo più persistente, il soffio socratico. […] Le riunioni nella casa con la torre […], le discussioni di alto livello filosofico, la maestria del padrone di casa nel cavare la spiritualità dei presenti, esercitano su di me una forte attrazione. […] Dinu - forte personalità dotata di carisma - esercita la sua influenza, non solo parlando, leggendo o dialogando, ma anche con un'estesa e intensa corrispondenza. Dopo esser tornato a Bucarest cominciamo a scriverci con grande e assidua regolarità. […] (Dinu avrebbe conservato tutte le mie lettere […] mi sarebbero state sbattute sotto il naso durante l'interrogatorio del tenente maggiore Onea)[161].

In questo periodo, Steinhardt e suo padre, come molti altri romeni, vivono con speranza ed entusiasmo il momento della rivolta anticomunista ungherese del 1956, che aveva condotto a una reazione spontanea di ottimismo, nella speranza di un cambiamento, con la fine del periodo buio degli abusi e la creazione di una società democratica. La sconfitta,

[158] N. Steinhardt, *Autobiografie*, in «Ziua», cit.
[159] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 258.
[160] L'invito è avvenuto tramite un'amica comune, Beatrice Strelisker, ex comunista fervente, eliminata dal partito nel 1949, quando il sistema inizia a far vedere l'altra sua faccia, quella antisemitica. Sfortunatamente, Beatrice avrà un ruolo nefasto nel processo Noica-Pillat, diventando testimone dell'accusa. Ciò non la salverà però dalla sua incarcerazione.
[161] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., pp. 276-7.

però, aveva provocato amare delusioni, trasformatesi ben presto in paura e orrore, con l'inizio di un'altra campagna di terrore contro gli intellettuali romeni considerati pericolosi leader sovversivi. Il processo Noica-Pillat appartiene alla seconda ondata di terrore di Romania, quella tra il 1958 e il 1960, momento successivo alla rivoluzione di Budapest e ai tentativi di solidarietà, specialmente in ambito studentesco, contro il regime. Lo scrittore esprime la sua opinione sui processi di questo periodo che hanno un carattere più caotico, più arbitrario di quelli degli anni 1947-1950:

> Gli arresti del periodo 1947-1950 hanno forse avuto un carattere di terrore politico. Quelli del 1958-1959 sono solo demenziali. Il regime è consolidato, qualsiasi giustificazione politica è sparita. Adesso la macchina cammina da sé[162].

Ciò viene confermato dal processo del gruppo Noica-Pillat che si sviluppa nello stesso caos riguardo alla selezione degli incolpati poiché alcuni di loro - il critico letterario Șerban Cioculescu, Emanuel Neuman - pur essendo stati coinvolti nelle stesse manifestazioni letterarie clandestine dei processati - ventitré intellettuali - non sono stati arrestati. Il dossier di questo processo che contiene 21 volumi, si trova nella custodia di ACNSAS[163], Archivio del Ministero della Giustizia. Il motivo degli arresti è stato la lettura e la discussione di alcuni libri e testi: *Lettre à un ami lontain* di Emil Cioran, la risposta di Constantin Noica a questo testo - *Răspuns unui prieten îndepărtat* (*Risposta a un amico lontano*) - corrispondenza pubblicata nel libro *L'amico lontano*[164]; *Povestiri din Hegel şi Anti-Goethe* (*Racconti di Hegel e Anti-Goethe*) di Constantin Noica, *La tentazione di esistere*[165] di Emil Cioran, il romanzo *La foresta proibita*[166] di Mircea Eliade, *Aşteptând ceasul de apoi* (*Aspettando l'ora della morte*) di Constantin (Dinu) Pillat, ecc. Attraverso una tecnica infallibile della reinvenzione dei sensi, la Securitate vede in qualsiasi testo un sostrato sovversivo o un manifesto legionario camuffato. L'accusa degli intellettuali romeni per colpe immaginarie è stata un'azione caratteristica del regime comunista. Gli accusati, personalità intellettuali importanti dell'epoca, erano colpevoli poiché s'incontravano a conferenze dove leggevano letteratura sovversiva, ascoltavano alla radio trasmissioni dall'estero, mantenevano rapporti con l'emigrazione romena reazionaria e rifiutavano d'integrarsi nella società comunista e di partecipare alla

[162] *Ivi*, p. 228.
[163] Arhiva Consiliului Național pentru Studiul Arhivelor Securității (Archivio del Consiglio Nazionale per lo Studio degli Archivi della Securitate).
[164] il Mulino, Bologna 1993.
[165] Adelphi, Milano 1984.
[166] Jaca Book, Milano 1986.

sua costruzione. Gli arresti iniziati l'11 dicembre 1958 con Constantin Noica, finiscono il 31 dicembre 1959 con Nicu Steinhardt che, invitato alla sede della Securitate, gli si chiede di essere testimone dell'accusa nel processo "mistico-legionario" Noica-Pillat. Gli si daranno tre giorni per decidersi, ma rientrato a casa suo padre gli dice:

> 'Perché sei tornato a casa, disgraziato? Hai dato loro l'impressione che esiti, che può esserci anche la possibilità che tu tradisca i tuoi amici. Negli affari, quando dici lasciatemi pensare vuol dire che sei già d'accordo. Non accettare mai di fare il testimone per l'accusa. Su, vacci subito'[167].

Oscar Steinhardt l'aveva incoraggiato con la sua forza e dignità morale, dicendogli le memorabili parole ripetute varie volte dallo scrittore nel *Diario della felicità* e altrove: "E vedi di non farmi fare brutta figura - dice -. Non fare l'ebreo pauroso e non fartela addosso"[168]. Così, il 4 gennaio 1960 Steinhardt viene arrestato per aver rifiutato di essere testimone dell'accusa, per fedeltà e per solidarietà verso i suoi amici intellettuali. Il 5 marzo 1960, con la fine del processo, assieme ad altri condannati, viene rinchiuso nel carcere di Jilava di Bucarest con la condanna a tredici anni di lavoro giornaliero e a sette anni di degradazione civile. Sarà inizialmente incarcerato a Jilava e poi sarà trasferito a Gherla, nella Transilvania. Anche se nel *Diario della felicità* esiste qualche sequenza localizzata ad Aiud, città situata nella stessa regione, il suo dossier non offre dettagli in questo senso. È possibile che si trattasse di un incarceramento di transito.

Il 15 marzo 1960 si produce nella cella 18 del carcere di Jilava la metamorfosi identitaria della sua biografia. Steinhardt viene battezzato da padre Mina Dobzeu in presenza di due preti cattolici e un protestante, per dare alla cerimonia clandestina un carattere ecumenico:

> Il battesimo, deciso per il 15, avviene come avevamo stabilito. Padre Mina sceglie il momento che gli sembra più adatto: al ritorno dall''aria', quando le sentinelle sono più occupate, quando la confusione è al massimo. Dobbiamo agire in fretta e di nascosto dinanzi a tutti. […] Io non uscirò a passeggio. Cosa semplice perché uno scarpone mi ha ferito ed ho un gonfiore purulento sotto la pianta del piede destro […] Quando, con grande strepito, torna la massa delle persone, […] padre Mina, senza togliersi il mantello, si precipita sull'unico gevettino di tutta la camera […] e lo riempie di acqua verminosa portata di fresco nell''erbatoio' recato da lui e da un altro detenuto. Vengono al mio letto anche i due preti greco-cattolici ed il compare. […] Due dei detenuti, nostri complici, si mettono davanti allo spioncino in modo da nasconderlo. […] Padre Mina, in fretta e furia, ma con quella abilità sacerdotale in cui la rapidità non disturba la dizione chiara, pronuncia le parole di rito, mi segna col segno

[167] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., pp. 44-5.
[168] *Ivi*, p. 47.

> della croce, mi versa sulla testa e sulle spalle tutto il contenuto del gavettino […] e mi battezza nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. […] Nasco di nuovo, dall'acqua verminosa e dallo spirito veloce[169].

Questo brano è forse il più toccante del *Diario della felicità* perché descrive l'evento fondamentale dell'esistenza di Steinhardt. Lo stato d'animo risentito dallo scrittore, suggerito dallo stesso titolo del diario che è in contrasto con l'universo della prigionia comunista, è espresso *post factum* dallo scrittore. Il battesimo è per Steinhardt la sorgente fondamentale della sua felicità, che toccherà non solo la sua esistenza, ma anche la sua opera:

> Chi è stato battezzato da piccolo non può sapere né immaginare cosa significhi il battesimo. Su di me si riversano ondate sempre più frequenti di felicità. Si direbbe che ogni volta le ondate salgono più in alto e colpiscono con maggior gusto, con precisione. Dunque è vero: è vero che il battesimo è un sacro mistero, che esistono i sacri misteri. Altrimenti questa felicità che mi avvolge, mi riveste, mi vince, non potrebbe essere tanto meravigliosa e piena. […] E la novità: sono un uomo nuovo, nuovo; […] Il battesimo è una scoperta[170].

Se la scena iniziale del *Diario della felicità* evoca il momento dell'accusa, l'inizio della discesa agli inferi, il punto culminante delle confessioni viene toccato con l'evento del battesimo:

> Tutto, nel modo in cui si sono svolti i fatti dal momento in cui sono entrato nell'edificio della Securitate fino al giorno dell'unzione del battesimo, mi dimostra chiaramente, con semplicità, che i miracoli esistono e sono possibili[171].

Per l'autore la felicità risentita è come una miracolosa trasformazione del buio della prigione in luce, una ricompensa ai tormenti esperimentati:

> I pensieri non ti lasciano dormire oppure ti svegliano dal sonno. Però succede anche che, per la felicità, ti ritrovi sveglio nel cuore della notte. Mi è capitato questo per molto tempo, dopo essere stato battezzato. Solo per la gioia […] aprivo gli occhi all'improvviso, preso da uno stato euforico che produceva non sonno - come gli stupefacenti - ma veglia, superattività; […] ero così traboccante che mi veniva da scendere dal letto o dal pancaccio, correre, gridare dalla gioia, svegliare gli altri per dir loro quanto sono felice, invitarli a rendersi conto di quale tesoro possediamo tutti, quale meravigliosa stufetta, quale *tranquillante* senza ricetta medica. Fortuna che la severità del regolamento mi ha impedito di dare spettacolo[172].

[169] *Ivi*, pp. 118-9.
[170] *Ivi*, pp. 120-1.
[171] *Ivi*, p. 337.
[172] *Ivi*, p. 266.

Steinhardt non si stanca di esprimere lo stato d'animo in seguito all'incontro con Cristo e con la visione cristiana del mondo: "In questo posto quasi irrealmente sinistro avrei conosciuto i più bei giorni della mia vita. Quanto sono stato veramente felice nella camera 34!"[173] La fede in Cristo ha cambiato profondamente la sua vita poiché, quando viene liberato dal carcere, testimonia l'effetto della sua trasformazione spirituale:

> Sono entrato cieco in prigione […] ed esco vedente; sono entrato viziato, coccolato, esco guarito dalle arie, dalle pretese, dalla presunzione; sono entrato scontento, esco conoscendo la felicità; sono entrato nervoso, permaloso, sensibile alle sciocchezze, esco indifferente a tutto ciò; […] esco ammirando soprattutto il coraggio, la dignità, l'onore, l'eroismo; esco riappacificato: con quelli verso cui ho sbagliato, con i miei amici e nemici e anche con me stesso[174].

Padre Ștefan Iloaie, professore presso la Facoltà di Teologia dell'Università Babeș-Bolyai di Cluj Napoca, sottolinea il ruolo centrale della conversione giocato nella vita dello scrittore:

> N. Steinhardt […] si è convertito per convinzione, come lo dimostrano le sue testimonianze […] La fede cristiana - che conosceva benissimo nel momento della conversione e che ha approfondito […] lungo l'intera vita - è il punto di massima importanza che aggira intorno alla scrittura e, soprattutto, all'esistenza dell'autore. La conversione al cristianesimo ha maggiore importanza per la vita interiore di Steinhardt, diventa biografia essenziale, poiché essa fa di 'quello battezzato un nuovo essere'. Atteso da molto tempo, l'atto concreto avvenuto nella cella di Jilava modifica la sua esistenza, lo riempie di fiducia, […] e lo determina a confessare, ogni volta che gli si offre l'occasione, la gioia della trasformazione interiore[175].

Questo evento vissuto dall'autore è tanto più significativo quanto si tratta di un'esperienza praticata in una società totalitaria, desacralizzata e ostile alla fede. La sua conversione si produce paradossalmente in un paese del Europa dell'Est sotto il terrore del Gulag, in una cella di carcere. Ciò nonostante, nel suo capolavoro, Steinhardt non cerca la descrizione e la narrazione delle miserabili e dure condizioni di esistenza dei detenuti sottoposti al terrore del regime oppressivo, ma si preoccupa soprattutto di comunicare i tormenti interiori e gli effetti della conversione. Il *Diario della felicità* è una delle rare prove di ricerca di una teoria di resistenza contro il comunismo, di ricerca di un modo d'uscita dal buio della prigione, di sconfitta del male attraverso la fede. Infatti, l'esperienza infernale

[173] *Ivi*, p. 54.
[174] *Ivi*, p. 389.
[175] Ș. Iloaie, *Convertire si mărturisire creştină în gândirea părintelui Nicu Delarohia* (*Conversione e confessione cristiana nel pensiero di padre Nicu Delarohia*), in «Tabor. Revistă de cultură și spiritualitate românească», anno III, n. 4, luglio 2009, Cluj Napoca, p. 48.

del carcere viene trasgredita nelle testimonianze dello scrittore non solo attraverso la fede, ma anche tramite una fervente memoria culturale, che rappresenta un valore documentario eccezionale: per evitare la morte spirituale, il gruppo "Noica-Pillat" organizza diversi centri di cultura, veri incontri letterari e corsi accademici con lezioni di lingue straniere, di sanscrita, di storia delle arti e delle culture, di filosofia, di biologia generale. Così avviene che l'inferno del carcere viene sconfitto attraverso la cultura portatrice, nel buio e nella disperazione, di salvazione:

> Nella cella 34 la gioia - nata dalla nobiltà, dalla poesia e dalla sfida - e il dolore (regna un freddo tremendo, il cibo è molto scarso, l'acqua continua ad essere piena di vermi, l'ambiente è deprimente come in un film dell'orrore, i rimproveri sono continui, ogni appunto delle guardie è accompagnato da botte sotto il mento e pugni in testa) si mescolano così inestricabilmente che tutto, perfino il dolore, si trasforma in felicità estatica e sublime[176].

In seguito, beneficiando del decreto generale di condono per i reati politici, Nicu Steinhardt viene rimesso in libertà il 3 agosto 1964, ma la Securitate continua a perseguitarlo per le sue relazioni con "l'emigrazione reazionaria dell'Occidente" e con Europa Libera, una radio anticomunista. Così il 14 marzo 1983 la Miliția interviene in modo brutale e chiede allo scrittore di mettere fine a ogni rapporto con l'estero. Ciò non lo determina a interrompere la sua corrispondenza con gli amici da tutte le parti del mondo perché trova altre vie più sottili di comunicazione. Inoltre, la Securitate viene a sapere che lo scrittore riceve libri dall'estero e il 25 maggio 1984 gli vengono confiscati 21 volumi custoditi nel monastero Sant'Anna di Rohia.

Il *Diario della felicità* è stato scritto negli anni successivi alla prigionia, tra il 1969 e il 1972. In esso non viene rispettata la poetica tradizionale del diario, gli eventi che sono stati ricostituiti dalla memoria, non sono presentati in ordine cronologico. Si tratta piuttosto delle memorie di uno scrittore che ricorda, secondo i caprici della memoria, un'esperienza esistenziale decisiva. In un preambolo, Steinhardt giustifica la costruzione del libro avvertendo sul rischio dell'artificialità del testo. Quando esiste una distanza temporale significativa tra il momento del vissuto e il momento dell'annotazione, la realtà può essere modificata, la memoria può ingannare:

> Carta e matita in prigione, neanche a pensarci. Dunque sarei bugiardo se cercassi di sostenere che questo 'diario' sia stato tenuto cronologicamente; esso è scritto *après coup*, sulla base di alcuni ricordi vivi e limpidi. Dal momento che non l'ho potuto sviluppare nel tempo, credo mi sia permesso di

[176] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 57.

> presentarlo non progressivamente, ma così come, e questa volta in modo reale, si sono susseguite le immagini, i ricordi, i pensieri in quella fiumana di sensazioni che amiamo chiamare coscienza. Certo, il risultato sembra un po' artefatto, ma è un rischio che devo correre[177].

Per via della sua importanza e delle testimonianze che contiene, il manoscritto è stato ricercato, perseguitato e, in fin dei conti, sequestrato dalla Securitate. Il 14 dicembre 1972, in seguito a una perquisizione nel suo monolocale di Bucarest, il suo unico esemplare dattilografato del *Diario della felicità* viene confiscato. Ciò costringe lo scrittore a riscriverlo dalla memoria: realizza una seconda variante di 760 pagine, più ampia della prima che conteneva 552 pagine. Nel 1975 la prima variante del manoscritto gli viene restituita grazie all'intervento dell'Unione degli Scrittori. Il 14 maggio 1984 la Securitate confisca però, per la seconda volta, la prima versione del *Diario della felicità*. Gli effetti di questo evento non sono altrettanto drammatici come nel 1972 poiché lo scrittore aveva messo al riparo altre copie del manoscritto. La prima variante viene pubblicata dopo la morte dello scrittore, nel 1991 presso la cospicua casa editrice Dacia di Cluj Napoca. Sfortunatamente, in seguito alla caduta del comunismo, la seconda variante del testo è andata persa in modo misterioso. Nell'Archivio del Monastero di Rohia esiste una versione dattilografata di 529 pagine, incompleta, che si differenzia da quella pubblicata attraverso un altro ordine dei blocchi testuali, con brani che mancano nella versione stampata e viceversa. Si tratta forse di una terza versione. In occasione del Centenario di Nicu Steinhardt (29 luglio 2012) questa variante inedita è stata pubblicata presso la famosa casa editrice Polirom di Iași, a cura del biografo di Steinhardt, George Ardeleanu.

L'evento che sfugge alla Securitate è la monacazione di Nicu Steinhardt presso il Monastero Sfânta Ana di Rohia, situato nella contea di Maramureș. Il 16 agosto 1980, padre Serafim Man ha avuto il coraggio di far diventare monaco l'ex detenuto. Steinhardt offre una spiegazione riguardo alla sua decisione di farsi monaco:

> […] le catastrofi sono un fenomeno storico consueto […] Da questo corso assurdo e tragico della storia [nazismo, comunismo], da questa successione di valanghe, dall'attuale sommersione, ho provato di uscire un po' fuori, almeno in parte: da dove anche la mia presenza nel monastero (poiché potevo custodire alla meglio e intatta la mia fede nella gente)[178].

[177] *Ivi*, p. 29.
[178] N. Steinhardt, *Între lumi. Convorbiri cu Nicolae Băciuț* (*Tra i mondi. Dialoghi con Nicolae Băciuț*), Nico, Târgu-Mureș 2009, p. 31.

Questo posto meraviglioso - Rohia - è stato per lo scrittore lo spazio dove ha trovato la quiete per poter pregare, lavorare e scrivere, lo spazio in cui si è salvato dalle difficoltà che avrebbe continuato ad avere con il regime comunista in seguito alla sua liberazione dal carcere:

> Rohia. […] Il luogo, dal primo momento, mi è piaciuto assai. Mi ha semplicemente conquistato. Mi è sembrato l'unica risposta possibile al mio desiderio interiore[179].

Accanto alla sua profonda fede, il monaco Nicu è stato dotato di una profonda cultura testimoniata nei suoi volumi pubblicati anche dopo la sua scomparsa. Si può dire che è stato l'unico volto ecclesiastico che ha elevato la letteratura a livello di coscienza religiosa.

II.2.2 Il dibattito sulla conversione

> Le vie di una conversione sono fatte dalla convergenza di più sentieri e numerosi sono i fatti, le influenze, i contributi (alcuni presi in considerazione […] molto tardi, dopo il compimento della conversione, diventano percettibili e intelligibili) che agiscono per lo scopo seguito. Non è stato diverso neanche per me[180].

La più minuziosa analisi sulla conversione di Nicu Steinhardt appartiene allo scrittore romeno-ebreo Alexandru Sever, illustrata nel saggio *Epistola despre convertire*, pubblicato nel 1997 sulla rivista «Izvoare» di Tel Aviv:

> Il caso Steinhardt - poiché è un caso! - mi ha interessato sin dall'inizio. Scontento per il modo stupido in cui era capito - sia come una sorta d'ignobile rinnegamento, sia come una sorta di rivincita di una spiritualità su un'altra - […] mi sono messo a scrivere il saggio 'sulla conversione' - cioè un saggio sugli stimoli della conversione e sulla psicologia del convertito[181].

---

[179] N. Steinhardt, I. Pintea, *Primejdia mărturisirii. Convorbiri de la Rohia* (*Il Pericolo della confessione. Dialoghi da Rohia*), Polirom, Iași 2009, p. 126.
[180] N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii. Manuscrisul de la Rohia,* cit., p. 139.
[181] A. Sever, *Epistola despre convertire* (*Epistola sulla conversione*), in «Izvoare» (Fonti), Holon, Israele 2000, n. 30-2, p. 122.

Sever offre una visione molto critica sulla conversione dello scrittore. Una delle prime obiezioni riportate allo scrittore è che, accanto all'elogio del cristianesimo, nel *Diario della felicità* non s'intravvede alcun riferimento esplicito, anche se critico, al giudaismo. Steinhardt non allude mai agli ebrei, alle sue radici ebraiche e alla parentela originaria tra giudaismo e cristianesimo. Nelle sue numerose citazioni dalla Bibbia mai si ritrova una vaga allusione all'universo ebraico di questo Libro, come se, per lo scrittore, esso fosse esclusivamente cristiano. Persino la Chiesa non ignora le sue radici giudaiche. Questo atteggiamento di Steinhardt, dice il critico, mostra il fatto che egli "non sapeva assolutamente niente sul giudaismo e non aveva la minima idea della storia, della filosofia e dei mutamenti del giudaismo"[182]:

> Ha letto gli esistenzialisti russi e quelli occidentali, ha frequentato gli scritti dei cattolici francesi e dei protestanti tedeschi, e anche quelli dei calvinisti, ha forse conosciuto l'apologetica ortodossa - ma nella sua vita, credo, non è riuscito a leggere uno studio sul giudaismo, anche se […] in duemila anni l'esegesi del giudaismo può competere in estensione, finezza e qualità con qualsiasi esegesi delle religioni costituite[183].

Nel saggio *Mărturisire*, Steinhardt dichiara però apertamente: "Argomenti pro o contro il giudaismo o il cristianesimo non mi hanno mai interessato in modo speciale e mi preoccupano adesso pochissimo"[184]. George Ardeleanu non condivide questa obiezione di Sever poiché, dice il critico, è chiaro che egli "non avesse la minima idea dei due saggi sul giudaismo e sull'antisemitismo di Nicu Steinhardt e di Emanuel Neuman, altrimenti si sarebbe reso conto che il contestato non solo avesse profonde conoscenze in materia, ma fosse stato profondamente coinvolto nei problemi della civiltà e della spiritualità giudaica"[185]. I due testi sono stati però stampati nel 1935 e nel 1937 in alcuni esemplari e pochi ne erano a conoscenza. Dimenticati nella Biblioteca dell'Accademia Romena di Bucarest, i saggi sono stati pubblicati per la prima volta, come si è già precisato, nel 2006 presso la casa editrice Humanitas di Bucarest.

Sever trova una seconda spiegazione dell'atteggiamento di Steinhardt, collegato all'assenza della memoria delle proprie radici originarie:

> […] citare dall'Antico Testamento, come fa così spesso Steinhardt, utilizzare, in altre parole, un Testo ebraico per sostenere la sua fede e il passaggio al

[182] *Ivi*, p. 124.
[183] *Ibidem*.
[184] N. Steinhardt, *Mărturisire*, cit., p. 167.
[185] G. Ardeleanu, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății* (*N. Steinhardt e i paradossi della libertà*), Humanitas, Bucarest 2009, p. 183.

> cristianesimo, e non ricordare, per alcun istante, di essere nato ebreo, e non sentire il polso antico della saggezza della propria stirpe, ciò significa, direi - non un'ignoranza di sé, ma una dimenticanza di sé[186].

Il critico trova la causa del silenzio di Steinhardt nell'odio di sé ebraico: "quest'uomo, che non sapeva odiare nessuno, odiava le sue radici"[187]. Lo scrittore ha però descritto e criticato, nel saggio *Iluzii şi realităţi evreieşti*, questo fenomeno e Otto Weininger:

> La conseguenza maligna della persecuzione, questo grave sintomo psichico, trasforma il malato in un ossessionato dell'idea di comprendere il suo nemico. L'affermazione, la ripetizione, la suggestione e la contaminazione portano il soggetto del complesso ad accettare la fondazione della tesi che lo opprime. Credere così intensamente nella propria inferiorità porta spesso al suicidio. È stato il caso del più celebre antisemita di questa categoria, Otto Weininger[188].

L'opinione di Sever viene condivisa dallo storico letterario Vera Călin. In quasi tre pagine del suo libro di confessioni *Târziu. Însemnări californiene 1986-1996,* pubblicato nel 1997 presso la casa editrice Univers, riferendosi alla conversione di Steinhardt, Vera Călin critica lo scrittore perché si è liberato dalle sue radici ebraiche considerate negative:

> Fastidioso è il modo in cui N. S. rinnega la sua origine, non scoprendo niente di positivo nella storia, nella religione, nel destino degli ebrei. Anzi, la comparazione con le Scritture e con la vita di Cristo lo porta a una globale negazione di ogni valore giudaico. L'unico ebreo che ha un certo peso nello svolgimento della sua vita spirituale è il suo amico d'adolescenza, Manole, scomparso ulteriormente dalla vita dell'autore. Manole lo allena, nella prima giovinezza, verso una scoperta del giudaismo, prova che finisce con un fallimento totale. La conclusione: la morale degli ebrei […] ignora la compassione, l'amore, la carità. La messa in un tempio o in una sinagoga è priva di ogni solennità e bellezza[189].

Un'altra obiezione riportata da Sever a Steinhardt è l'incapacità dell'autore di dare una spiegazione valida alla sua conversione e di farsi domande scomode:

> Il mio punto di vista - pensato, spero, in un massimo spirito di obiettività - è veramente molto critico e, anche se non metto per alcun momento in dubbio la sincerità di Steinhardt - tuttavia, la sua incapacità, per me molto evidente, di dare una giustificazione più profonda a una decisione di tale gravità, l'assenza di ogni disposizione […] filosofica di farsi domande scomode, […] mi ha deluso pienamente[190].

---

[186] A. Sever, *Epistola despre convertire*, cit., p. 126.
[187] *Ivi*, pp. 126-7.
[188] N. Steinhardt, E. Neuman, *Eseuri despre iudaism,* cit., p. 100.
[189] V. Călin, *Târziu. Însemnări californiene 1986-1996* (*Tardi. Appunti californiani*), Univers, Bucarest 1997, p. 175.
[190] A. Sever, *Epistola despre convertire*, cit., p. 123.

In effetti, leggendo il *Diario della felicità*, annota il critico, ogni lettore ha il sentimento di trovarsi di fronte "a un uomo stordito, che sa bene perché cambia casa ma - cosa paradossale - non ha idea perché abbandona quella vecchia"[191]. D'altronde, Sever riconosce che gli si può contestare che in una conversione le ragioni, gli argomenti o le spiegazioni siano inutili. In un simile passaggio spirituale una persona è "scelta", sa implicitamente perché lascia la vecchia casa per quella nuova: "credo poiché credo - e con ciò si è detto tutto!"[192] Ciò nonostante, il critico sostiene che esistono, soprattutto lì dove c'è una rottura nella coscienza, interrogativi che non possono essere ignorati e di cui non si può liberare senza dare alcune spiegazioni valide e giustificative, altrimenti si può correre il rischio di diventare incomprensibili. Così pone il problema di ciò che Steinhardt sarebbe diventato se, al posto delle prigioni comuniste, fosse arrivato ad Auschwitz. Si sarebbe convertito e avrebbe voltato le spalle al suo popolo sterminato? Secondo il critico, l'autore "non ha avuto questa disposizione filosofica di farsi, ad ogni rischio, tali tormentose e scomode domande"[193]. In effetti, Sever riporta l'esempio di Henri Louis Bergson che, attirato dal cattolicesimo, non si è permesso di fare questo "passaggio" decisivo perché voleva essere e restare solidale con il suo popolo. Il critico ricorda anche il caso del cardinale Jean-Marie Lustiger di Parigi, ebreo convertito a quattordici anni con una madre morta ad Auschwitz, che ricordava sempre gli ebrei e la loro tragica sorte. Solo Steinhardt ha sfuggito a tali questioni:

> […] 'un rifiuto di tipo bergsoniano', valido in un'epoca che preparava la guerra e il genocidio, non poteva più avere la stessa legittimità morale a venti o trenta anni … 'dopo'! […] In rapporto allo svolgimento della Storia, qualche decina d'anni […] non può risanare […] la ferita profonda, di proporzioni cosmiche, che fa di Auschwitz un territorio di sangue e di terrore, […] territorio che proibisce qualsiasi 'passaggio'. In questo senso si potrebbe dire che, dopo Auschwitz, ogni conversione di un ebreo possa essere considerata, sotto rapporto morale, assolutamente illegittima[194].

Le cose sono però ancora più complicate. Rimanere ebreo con una coscienza cristiana non è una soluzione. Dal punto di vista del giudaismo canonico, per cui la nazionalità e la religione sono indissociabili, sarebbe una soluzione assurda; dal punto di vista della Chiesa, l'individuo non battezzato non sarebbe mai cristiano: "una tale duplicità dello

[191] *Ibidem*.
[192] *Ibidem*.
[193] *Ivi*, p. 125.
[194] *Ibidem*.

spirito porterebbe forse alla distruzione della più intima cellula morale"[195]. Secondo Sever, il nocciolo del problema non risiede nell'accettare o no una situazione impossibile, si ritrova però nell'atteggiamento di Steinhardt che non "si è posto la domanda […] se abbia il diritto di uscire dalla condizione di ebreo in cui la fatalità della nascita l'ha posto"[196]. La Chiesa non è interessata a tali questioni, essa offre il battesimo a ogni persona che lo richiede. L'individuo deve però farsi tutte le domande necessarie per chiarire ogni dubbio nel complesso processo che viene a compiere e ad assumere. Lo scrittore ha evitato, dice il critico, queste difficili interrogazioni:

> Si direbbe che il suo 'passaggio' si sia consumato in una sorta di trancia sonnambulica, […] ballando a occhi chiusi tra le nuvole di gloria, felice, senza preoccupazioni, e, soprattutto, senza ricordi, evitando di guardare 'in basso', affinché la memoria ritrovata della terra non gli pesi le ali e lo riporti sul duro suolo di tutte le realtà. Che ricordo ha però dimenticato Steinhardt sulla terra? […] il ricordo delle sue radici[197].

Il punto di vista di Sever non viene accettato dal critico George Ardeleanu. In un capitolo del suo libro pubblicato nel 2009, *N. Steinhardt şi paradoxurile libertăţii*, la più importante monografia dedicata allo scrittore, Ardeleanu analizza il testo di Alexandru Sever e riconosce che "è uno molto intelligente, ma anche molto polemico in rapporto alla conversione di Steinhardt"[198]. Circa l'incapacità dello scrittore di farsi domande scomode, il critico afferma che una lettura più attenta del *Diario della felicità* conferma la presenza di questi interrogativi. Inoltre, aggiunge che Steinhardt non è il testimone di una conversione spontanea e fulminante, ma di un lungo, lento e difficile percorso religioso, che è iniziato inconsciamente sin dall'infanzia, con il sentire il suono delle campane della chiesa del quartiere Pantelimon, che ha rappresentato lo scatenarsi della sua futura vocazione cristiana. Ciò viene confermato dalle confessioni di Steinhardt:

> La mia propensione per la fede inizia, dunque, da molto. […] Per me il fascino è cominciato quasi da sempre, cioè dall'infanzia, nella borgata […] Pantelimon, allora completamente fuori dalla città. […] La domenica e i giorni di festa tutti andavano alla chiesa Capra, […] Vi andavano anche i miei genitori, quali proprietari di una fabbrica e su invito di padre Mărculescu. […] Le campane, che io sentivo distintamente nonostante fossero lontane dalla fabbrica, sono state lo sfondo sonoro ed emotivo dei miei primi anni. […] c'erano anche le campane di Pasqua, distinte: non inducevano alla dolcezza, come a Natale, ma sconvolgevano, insistendo, togliendoti la pace. (Per Natale

[195] *Ibidem*.
[196] *Ibidem*.
[197] *Ibidem*.
[198] M. Ioanoviciu, *Intervista a George Ardeleanu*, 30 luglio 2011, Mănăstirea Sfânta Ana, Rohia.

> tutto era buono: l'albero, il panettone, le *colinde*[199] e il neonato Gesù. Per Pasqua tutto era strano e opprimente: il digiuno, il *prohod*[200], la crudele croce e l'orribile crocifissione di Cristo) […][201].

Per lo scrittore, "le campane sono state il primo segnale"[202] della sua futura fede, sono loro che l'hanno "chiamato verso Cristo"[203].

Il vero e proprio avvicinamento dello scrittore alla religione cristiana ortodossa inizia dopo il fallimento della sua integrazione nella sinagoga. Tra questa tappa della sua biografia, tra il 1937 e il 15 marzo 1960, giorno del suo battesimo, ci sono più di vent'anni di esitazioni e di ricerche indefinite: "la conversione di Steinhardt non è una semplice, non è una conversione che parte dal nulla, da zero al cristianesimo"[204]. Da come si è già precisato, tra il 1935 e il 1937, lo scrittore, assieme al suo amico Emanuel Neuman, ha cercato di assumere la propria identità ebraica con la frequentazione della sinagoga, con lo sforzo d'imparare la lingua ebraica. In fin dei conti, questo loro tentativo fallisce e Steinhardt inizia ad avvicinarsi al cristianesimo con la partecipazione alle messe e con la lettura di libri ortodossi. Nell'estate del 1938 si trova a Interlaken, in Svizzera, alle riunioni di un'associazione religiosa internazionale, The Oxford Group: "All'inizio ho la sensazione di non essere al mio posto. Ma poi vado a tutte le conferenze"[205]. Nel *Diario della felicità* s'intravvede l'immagine di un giovane irlandese, che dice allo scrittore che diventerà figlio di Cristo, ma egli non crede alle sue parole:

> Il nome dell'irlandese mi è sfuggito […] La mattina, prima della loro partenza, viene in fretta verso di me: 'Ti cercavo - mi dice -; volevo che tu sapessi cosa ho sognato: mi è apparso il Signore e mi ha assicurato che ti chiamerà a Sé'. Probabilmente lo guardo in modo interrogativo perché ripete: 'Tu sarai tra coloro che credono in Lui'. […] Non riesco a credere a ciò che mi ha detto l'irlandese. Non certo in questa vita, forse in una futura reincarnazione. Sento di essere stato un bugiardo. No, non posso passare al cristianesimo[206].

E nel 1939 si trova a Londra, dove incontra di nuovo questo gruppo di religiosi, incluso l'irlandese. Partecipa alle loro riunioni in cui ha momenti di avvicinamento al cristianesimo, ma anche momenti di respinta:

---

[199] Canti natalizi romeni.
[200] Questo termine indica sia la funzione del Venerdì Santo sia il canto funebre intonato in questa occasione.
[201] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., pp. 75-7.
[202] N. Steinhardt, *Mărturisire*, cit., p. 163.
[203] Z. Sângeorzan, *Monahul de la Rohia. N. Steinhardt răspunde la 365 de întrebări* (*Il Monaco di Rohia. N. Steinhardt risponde a 365 domande*), Humanitas, Bucarest 2003, p. 49.
[204] M. Ioanoviciu, *Intervista a George Ardeleanu*, cit.
[205] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 104.
[206] *Ivi*, pp. 104-6.

> Rivedo l'irlandese che viene piano verso di me e mi ricorda il sogno che ha fatto. Lo ascolto con più attenzione, ma con una maggiore incredulità e con un sorriso interiore, non malizioso, ma, in un certo senso, di condiscendenza. Mi sembra molto commovente - sarai tra i Suoi fedeli - e allo stesso tempo infantile. Provo un po' di pietà per quest'uomo, sicuramente ben intenzionato, ma non mi piace che creda ai sogni e gli manca il pudore delle sue fantasie. Tuttavia a Londra vado spesso in chiese, cattedrali e cappelle, sia per visitarle sia per aspettare. […] Visito anche molte associazioni e centri religiosi. […] Qui la religione è dappertutto; ad ogni passo incontri Cristo, che loro chiamano il Signore[207].

L'avvicinamento al cristianesimo è sempre più incisivo in seguito all'instaurazione del comunismo, dopo il 1948, quando lo scrittore inizia a frequentare le chiese di Bucarest insieme a un'amica, e a leggere libri di patristica bizantina:

> Mi sentivo sempre più attratto dal cristianesimo. Con una buona e benevolente amica, Viorica Constantinide, andavo spesso in diverse chiese, lei era una fedele fervente. Grazie ad alcuni uomini di grande cultura e intenso vissuto cristiano - Virgil Cândea e Paul Simionescu - ho avuto la possibilità di avvicinarmi alla letteratura patristica e alla filosofia cristiana. Così facevo progressi su entrambi i piani: teorico e pratico. Ero in realtà idoneo per il battesimo, mancavano solo il coraggio e la decisione di fare il passo finale[208].

Essendo domandato, vista la sua presenza nelle chiese, perché non si converte, Steinhardt risponde che questo passo decisivo non lo può compiere per paura di ciò che diranno gli altri e, soprattutto, Manole:

> Nuovamente allo Schitul Maicilor. […] Sento che padre Mihai [Avramescu] non capisce: vado da loro, partecipo alle funzioni, leggo autori cristiani; perché non faccio il passo decisivo? Perché? mi chiedo. Senza dubbio, per pigrizia. E per paura: ho paura, desidero veramente il battesimo […]? Non cerco forse una compensazione, una valvola di sicurezza, una scappatoia, una gioia diversa dalla sterile tristezza che mi circonda? […] Dunque, per sicurezza. E per una certa vergogna, […] che diranno i parenti, gli amici? E Manole! Che direbbe Manole […] vivo in modo troppo meschino, sporco, stupido per trovare in me la forza di compiere un atto di coraggio, di fiducia, di speranza e di sfida[209].
> Ana [la moglie di Mihai Avramescu] mi ha dimostrato che poiché sento il desiderio di battezzarmi, non ha senso aspettare. Me ne vado senza aver quasi aperto bocca, indeciso, disorientato[210].

Un'altra volta, invitato da padre Marcel Avramescu a una riunione religiosa, lo scrittore si chiede: "Io, però, me ne vado soprappensiero, perché ascolto dall'esterno tutte queste cose attraenti, perché ho paura di fare il passo decisivo?"[211] e aggiunge:

---

[207] *Ivi*, p. 108.
[208] N. Steinhardt, *Autobiografie*, cit.
[209] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., pp. 428-9.
[210] *Ivi*, p. 158.

> Non so tuttavia se avessi avuto il coraggio e la disinvoltura di fare il passo decisivo - per pigrizia? per paura? per caos interiore? […] per non infastidire i parenti e i conoscenti? Per non far sembrare il mio gesto una bizzarria?[212]

Accanto a questi interrogativi, lo scrittore pensa anche ai duemila anni di persecuzioni contro il popolo ebraico, al "rabbino G [Gutman] i cui due figli furono uccisi sotto i suoi occhi nel bosco di Jilava[213] durante la ribellione dei legionari"[214]. Steinhardt ritorna sull'argomento in un'annotazione del 1961 presente nella seconda versione del *Jurnalul fericirii. Manuscrisul de la Rohia*, pubblicata nel 2012 presso la casa editrice Polirom di Iași, a cura di George Ardeleanu:

> L'incertezza è grande, e non solo essa. Il battesimo non mi avvicina e non mi rende simpatico ad alcuni uomini per cui dovrei sentire ripulsione? Ho il diritto di dimenticare e di perdonare così presto? Iancu e Josef G. non sono stati uccisi dai loro consorti addirittura qui vicino, nel bosco di questo paesino, Jilava? Anche Millo Beiler, il più perbene uomo del mondo, onesto e moderato, con sentimenti puri romeni, […] preso da sua casa e ammazzato, come il personaggio del *Processo*, 'come un cane'? Lo so, lo so, da qualche giorno mi domando sempre quanto io sia sincero […] È una domanda che […] tormenta e che, all'improvviso, mette duemila anni di negazione sulle mie spalle[215].

Questo brano, dice Ardeleanu, mostra come Steinhardt è stato tormentato in questo processo di trasformazione spirituale da domande, da dubbi, da angosce, da dilemmi, da impulsi negatori. Antoine Plămădeală, teologo ortodosso, storico della cultura, saggista e romanziere, condivide l'idea del critico: "tutta la vita […] ha voluto farsi battezzare. È vero che il rimando era tuttavia la conseguenza di alcuni tormenti"[216]. Nonostante queste inquietudini interiori, Steinhardt decide di convertirsi solo dopo il suo arresto e la sua incarcerazione avvenuta nel marzo del 1960: "Credo, tuttavia, che senza l'esperienza della prigionia non avessi fatto il passo decisivo - oppure molto più tardi"[217]. Nella decisione della conversione è forse stata anche l'idea della prossimità della morte nella prigione:

> Nella seconda cella, mi incoraggia N.N.P., passato al cattolicesimo. […] Gli confesso che vorrei battezzarmi. […] Sinceramente parlando, comincio a rendermi conto che è un desiderio insistente, sfociato in impazienza. […] gli

---

[211] *Ivi*, p. 198.
[212] N. Steinhardt, *Mărturisire*, cit., p. 169.
[213] Comune vicino Bucarest famoso per l'omonima prigione.
[214] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 429.
[215] N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii. Manuscrisul de la Rohia*, cit., p. 65.
[216] A. Plămădeală, *Izvoarele fericirii monahului Nicu de la Rohia* (*Le fonti della felicità del monaco Nicu di Rohia*), in F. Roatiș (a cura di), *N. Steinhardt în evocări* (*N. Steinhardt in evocazioni*), Polirom, Iași 2012, p. 218.
[217] N. Steinhardt, *Între lumi. Convorbiri cu Nicolae Băciuț*, cit., p. 76.

> dimostro che non è affatto probabile che possa resistere fino alla fine e che sarebbe meglio se ricevessi il battesimo. […] N.N.P. […] mi assicura […] che, senza dubbio, troverò in prigione un sacerdote che accetti di battezzarmi di nascosto, è chiaro, ma in modo valido. Nelle varie prigioni tutte le camere sono piene di chierici d'ogni sorta, solo che in generale essi sono paurosi, farlo sarebbe grave. Poiché sono deciso, accolgo il consiglio di approfittare della prima occasione[218].
> Il mio monaco [Mina Dobzeu] viene dalla Bessarabia. […] Riesco appena a dirgli - batto il ferro finché è caldo - che sono ebreo e desidero essere battezzato che è subito d'accordo[219].

Secondo padre Antoine Plămădeală, in questo spazio infernale, per Steinhardt "era assolutamente necessario fare i conti con l'aldilà, poiché nel profondo del suo essere niente più lo fermava"[220].

Questa descrizione del cammino di Steinhardt verso il cristianesimo mostra che esiste, fino alla decisione dello scrittore di convertirsi nel carcere, una permanente oscillazione tra certezza e incertezza, tra rifiuto e accettazione, tra blocchi ed entusiasmi, tra momenti bui e luminosità. Plămădeală afferma che la conversione dello scrittore è stata "un lungo processo, un dibattito duraturo, per molto tempo resistita, rifiutata. Prevedibile, ma sempre rimandata. Ma anche sempre stimolante [...] fino quando diventa un desiderio insistente, giunto fino allo stadio dell'impazienza"[221].

In seguito a queste riflessioni, dice Ardeleanu, la frase di Sever circa la conversione di Steinhardt consumata "in una sorta di trancia sonnambulica" non ha più alcun senso. Il critico mostra una differenza essenziale tra Sever e Steinhardt sull'idea della conversione:

> Sever dà un senso *negativo* all'idea di conversione, per lui la conversione significa necessariamente *una fuga da qualcosa*. Steinhardt, invece, è il testimone di una conversione *positiva*, che significa *fuga verso qualcosa*. […] Per Steinhardt, la conversione non significa il rifiuto ostinato di una spiritualità (in cui, da quanto si è visto, aveva cercato in buonafede d'integrarsi), ma l'accettazione di quella spiritualità in cui l'uomo ottiene la Rivelazione. Qui il caso, il fatto hanno un ruolo importante[222].

In effetti, Sever esprime una visione logica sulla conversione e rimprovera allo scrittore di non aver dato sufficienti giustificazioni al suo gesto. In realtà, dice Ardeleanu, la conversione è un mistero, idea condivisa anche da Steinhardt nelle sue confessioni:

---

[218] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 60.
[219] *Ivi*, p. 113.
[220] A. Plămădeală, *Izvoarele fericirii monahului Nicu de la Rohia*, cit., p. 218.
[221] *Ivi*, p. 217.
[222] G. Ardeleanu, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, cit., p. 199.

> Parlare del passaggio da una fede all'altra, chiarire attraverso segni e significati ciò che appartiene alla grazia, […] è forse possibile? Dire il perché, dare una risposta precisa e chiara? È tanto poco verosimile e probabile riuscire quanto spiegare in termini coerenti per quale motivo esiste l'universo […][223].

In conclusione di questo dibattito sul processo della conversione di Steinhardt, si deve chiarire un altro problema. Lo scrittore descrive il suo cammino verso il cristianesimo solo nei testi autobiografici scritti *post factum*, dopo la conversione: nel *Diario della felicità*, nelle confessioni - *Primejdia mărturisirii*, *Autobiografie*. In quelli precedenti - cinque volumi pubblicati durante il periodo interbellico[224] e più di cento articoli usciti sulle riviste «Libertatea», «Universul literar», «Revista Fundațiilor Regale», «Revista burgheză», ecc. - non s'individua alcun segnale della sua futura vocazione, non compare mai il nome di Cristo, né un riferimento favorevole - è vero, neanche sfavorevole - al cristianesimo. I due saggi sul giudaismo e sull'antisemitismo non alludono all'idea della volontà di convertirsi, anzi il problema dell'assimilazione e il fenomeno del battesimo vengono criticati[225]. Ciò dimostra una frattura esistente tra le testimonianze presenti nel *Diario della felicità* e gli altri testi anteriori. Questo problema viene chiarito da George Ardeleanu in un'intervista del 2011: "ciò non significa una mistificazione autobiografica, certi segnali vengono percepiti solo dopo la conversione poiché nascosti e latenti nel profondo dell'essere umano"[226]. La conversione non è solo la scoperta di un "dopo", ma anche di un "prima":

> Un'esistenza non è una somma di continuità […] la conversione […] significa anche una riscrittura e una resignificazione di un tragitto biografico, con tutte 'le riscoperte' dei segnali afferenti[227].

Lo stesso punto di vista viene espresso da Emmanuel Godo, professore presso l'Università Cattolica di Lille: "la conversione non annuncia solo la luce che segue, non è solo l'incanto di un domani sereno: essa è il punto culminante di un *prima* che la preparava dai profondi dell'essere"[228]. In un passo del *Diario della felicità*, Steinhardt condivide l'affermazione del critico: "La chiamata è sempre precedente, per quanto si

[223] N. Steinhardt, *Mărturisire*, cit., p. 163.
[224] Il libro di esordio *In genul... tinerilor* (*Alla maniera... dei giovani*) (1934), i due saggi sul giudaismo e sull'antisemitismo del 1935 e 1937, la sua tesi di dottorato *Principiile clasice si noile tendințe ale dreptului constitutional. Critica operei lui Léon Duguit* (*I principi classici e le nuove tendenze del diritto costituzionale. La critica dell'opera di Léon Duguit*) (1936) e il saggio *Dreptul social. Pretenții și iluzii* (*Il diritto sociale. Pretese e illusioni*) (1936).
[225] Si veda in proposito il capitolo *Il cammino verso la conversione*, p. 128.
[226] M. Ioanoviciu, *Intervista a George Ardeleanu*, cit.
[227] G. Ardeleanu, *N. Steinhardt si paradoxurile libertății*, cit., p. 109.
[228] E. Godo (a cura di), *Convertirea religioasă* (*La Conversione religiosa*), Anastasia, Bucarest 2002, p. 17.

possa nascondere in maniera profonda, sottile e abile"[229]. Nel saggio *Mărturisire* lo scrittore ritorna sull'argomento:

> Credo che, nella realizzazione di una conversione, partecipano numerose cause […] intricate, […] Si direbbe che fosse una chiamata ancora confusa, ancora lontana, che tuttavia diventa sempre più percettibile, più decifrabile, più urgente, fino a diventare l'elemento della mobilizzazione generale. O più esattamente dovrei alludere a una lenta incubazione che si percepisce a un certo momento - brusco, in apparenza - dopo esser covata a lungo, più o meno percepita (sospettata) nel profondo dell'essere[230].

George Ardeleanu parla dell'esistenza nella maggior parte dei casi di conversione di un forte bisogno del convertito di confessare non tanto il battesimo in sé, ma i suoi effetti, tradotti attraverso "il cambiamento dei codici di valori, di comportamento"[231]. Queste confessioni nascono dalla necessità del convertito di spiegare a se stesso e di legittimare il complesso processo della propria trasformazione spirituale. Lo stesso Steinhardt individua i motivi che hanno generato il testo del *Diario della felicità*:

> Riguardo a questo manoscritto - scrive nella dichiarazione del 14 dicembre 1972, il giorno stesso della prima confisca dalla Securitate- faccio notare che esso rappresenta un diario intimo scritto da me al mio domicilio durante gli anni 1970-1971, in cui ho cercato di ridare in dettaglio la mia conversione religiosa, cioè il mio passaggio dal giudaismo al cristianesimo. Ho sentito il bisogno di chiarire a me stesso questo processo spirituale molto importante per me[232].

Nella dichiarazione del 16 dicembre il diarista offre maggiori dettagli riguardo al bisogno intimo di testimoniare il passaggio alla religione cristiana ortodossa:

> Ho sentito il bisogno - certo - di chiarire a me stesso i motivi della profonda trasformazione religiosa che ho attraversato. Tale chiarezza mi si è imposta come una necessità spirituale interiore. Essa non poteva avvenire che solo sulla via della scrittura, che da sola chiarisce e definisce. […] ho considerato opportuno che solo accompagnando il processo spirituale ai fatti della vita, alle circostanze reali potessi evitare la sdolcinatezza delle frasi generali. Da ciò anche il fatto di aver collegato la storia della mia conversione ai ricordi dell'infanzia e dell'adolescenza e, specialmente, al momento in cui la conversione ha preso un carattere reale, concreto. Quel momento essendo collegato all'epoca trascorsa da me in carcere, ho iniziato il libro attraverso la sua evocazione. La prigionia ha significato per me il momento in cui la

[229] N. Steinhardt, *Diario della felicità,* cit. p. 38.
[230] N. Steinhardt, *Mărturisire*, cit., p. 163.
[231] E. Godo (a cura di), *Convertirea religioasă,* cit., p. 37.
[232] ACNSAS, Dossier n. 31, in C. Cosmineanu, S. B. Moldovan (a cura di) *Nicu Steinhardt în Dosarele Securității 1959-1989* (*Nicu Steinhardt nei Dossier della Securitate 1959-1989*), Nemira, Bucarest 2005, p. 154.

> conversione si è prodotta in fatto e perciò essa gioca un ruolo così importante nel mio lavoro. Essa è il quadro concreto di un processo mentale e spirituale[233].

Ardeleanu afferma che "solo *a posteriori* il convertito può vedere l'azione della grazia nella sua esistenza"[234]. Infatti, nella seconda versione del *Diario della felicità* che non è tradotta in lingua italiana, lo scrittore offre un punto di vista identico:

> Le vie della conversione sono fatte dalla convergenza di più sentieri e numerosi sono i fatti, le influenze, i contributi (alcuni presi in considerazione […] molto tardi, dopo il compimento della conversione, diventano percettibili e intelligibili) che agiscono per lo scopo seguito. Non è stato diverso neanche per me[235].

Secondo il critico "la relazione tra l'introspezione immediata e la retrospezione, la scoperta […] di sé e dell'opera divina sono dominanti degli scritti sulla conversione, anche se si tratta di testi analitici o confessionali"[236]. "I segni" - il desiderio di vedere chiese, di partecipare a diverse riunioni religiose, di leggere libri ortodossi, l'immagine dell'irlandese in cui gli dice che diventerà cristiano, ecc. - e le sinuosità del tragitto spirituale di Steinhardt riscoperte attraverso questa retrospezione, espressa nei suoi testi confessionali, sono elementi del suo avvicinamento al cristianesimo, che hanno contribuito alla decisione finale di convertirsi.

[233] *Ivi*, Dossier n. 34, p. 161.
[234] G. Ardeleanu, *N. Steinhardt si paradoxurile libertății*, cit., p. 185.
[235] N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii. Manuscrisul de la Rohia*, cit., p. 139.
[236] G. Ardeleanu, *N. Steinhardt si paradoxurile libertății*, cit., p. 186.

II.2.3 I motivi della conversione

> […] il mio sangue è ebreo, ma sento e penso da romeno. Sono ebreo al cento per cento e romeno al mille per cento[237].

Convertitosi alla religione cristiana ortodossa, Steinhardt è stato criticato da alcuni suoi correligionari. Nel 1966, due anni dopo la sua liberazione dal carcere, in una discussione avvenuta nella casa di una sua cugina, gli ebrei chiedono allo scrittore i motivi che l'hanno determinato a compiere questo passo. Se è stato costretto a convertirsi, in un momento di scoraggiamento a causa della dura vita carceriera, essi sono disposti a capirlo. Invece, quando l'autore confessa loro l'immensa felicità provata in seguito al battesimo, essi sorridono con ironia e compassione:

> Discussioni con ebrei a casa di mia cugina Vally. […] Ma come ho potuto passare dallo spirito alla materia? Avrebbero capito se mi fossi piegato nello spirito altrove, ma come posso comunicarmi col pane e il vino (con 'alimenti' e usando lo stesso bicchiere con altri), come posso baciare icone di legno, figure scolpite? E mi sorridono ironicamente. Anch'io sorrido loro. Sapranno loro tanto, ma anch'io so qualcosa: che gli uomini non sono solo spirito, ma anche materia. Il Signore è spirito, ma si è incarnato, si è fatto carne. […] Però sono disposti a capirmi: quello che ho fatto, l'ho fatto in un momento di grande e comprensibile infelicità, disperazione. Quando, però, tento di dimostrare che l'ho fatto, al contrario, in un momento di inesprimibile felicità, ricompaiono i sorrisi ironici, compassionevoli[238].

In effetti, gli ebrei non hanno mai perdonato il suo "tradimento": lo scrittore è diventato non solo cristiano ortodosso, ma ha scelto di farsi monaco presso il monastero Sant'Anna di Rohia. Così, in ambito familiare, le reazioni sono diverse. Il padre non mostra un atteggiamento negativo, ma con ironia e lucidità sa calmare l'entusiasmo del figlio, a volte eccessivo, manifestato in seguito alla conversione:

> Papà, poveretto, dopo avergli detto che mi ero battezzato: 'Speriamo che tu sia stato sincero; ti dò un consiglio: non ti mettere in testa che, da adesso in poi,

[237] N. Steinhardt, *Diario della felicità,* cit., p. 219.
[238] *Ivi*, pp. 409-10.

> Dio si occuperà solo di te. Non dimenticare che ci sono anche altri tre miliardi circa di persone'[239].

La madre avrebbe accettato il suo battesimo: "Mamma sarebbe stata sicuramente d'accordo se le avessi chiesto il permesso, ma era troppo tranquilla e timida per prendere l'iniziativa, quando ancora viveva"[240]. Invece, suo cugino Emanuel Neuman diventa e rimane scettico di fronte alla sua scelta. Ciò viene confermato dalla lettera abbozzata da Steinhardt per il suo amico in cui allude al suo passaggio alla religione cristiana ortodossa:

> Manole, so che non ti sei offeso dalla lontana Bruxelles; hai alzato le spalle, forse hai sorriso. Quantunque ti abbia fatto male un po', l'egotismo intelligente - di cui mi hai scritto che sei seguace, ora, […] ti ha spinto a non insistere, a non dare troppa importanza a questa sorpresa della vita. […] Ci siamo sempre compresi e ci possiamo ancora comprendere, benché io abbia seguito la via delle figlie di Moses Mendelsohn, di cui ridevi. Sono stato in posti a te sconosciuti, in una specie di imponderabilità. È inutile ogni sforzo di immaginazione[241].

Infatti, nel loro saggio *Iluzii şi realităţi evreieşti* del 1937 si possono individuare condanne molto ferme rivolte agli ebrei che si convertono, il battesimo essendo un ultimo termine di una deviazione:

> Il loro battesimo [degli assimilisti], che trasforma l'ateo-ebreo in ateo-cristiano, non li assimila affatto al popolo in mezzo a cui vivono. Il loro scopo non è quello di assomigliare alla gente in carne e ossa della loro epoca, ma all'immagine che loro si creano sull'uomo dell'anno diecimila, questa vetta dell'ateismo e dell'istinto sociale. La conclusione di questa manovra è che loro finiscono a non assomigliare più a nessuno; cessano di essere ebrei senza diventare altro[242].

Il testo può essere una contraddizione alla futura vocazione cristiana ortodossa dello scrittore. Il paradosso è che lo stesso Steinhardt viene avvertito sul rischio di rimanere sospeso tra due spiritualità da una guardia del carcere di Gherla cui ha confessato il desiderio di battezzarsi:

> A Gherla mi imbatto […] nella persona del colonnello Traugott Broser […] Mi avverte severamente che mi sono assunto un gran rischio passando dal

[239] *Ivi*, p. 336.
[240] *Ivi*, p. 429.
[241] *Ivi*, p. 313.
[242] N. Steinhardt, E. Neuman, *Eseuri despre iudaism*, cit., pp. 104-5.

> giudaismo al cristianesimo, ossia quello di rimanere sospeso tra due spiritualità[243].

Nel dare una spiegazione alla sua scelta, l'autore del *Diario della felicità* è stato provocato da solo due ebrei emigrati in Israele: Alexandru Mirodan alias Alexandru Zissu Saltman (1927-2010), drammaturgo, pubblicista, traduttore e storico letterario romeno, e Victor Rusu (1922-2011), pubblicista e scrittore.

Alexandru Mirodan si è messo in contatto con Steinhardt per chiedergli un testo autobiografico, allo scopo di includerlo nel *Dicţionar neconvenţional al scriitorilor evrei de limba română*, pubblicato nel 1986 a Tel Aviv, presso la casa editrice Minimum. Lo scrittore gli ha risposto in modo negativo, precisando di non essere qualificato di apparire nel dizionario perché considera "che non si possa parlare di scrittori ebrei di lingua romena. La lingua è il fattore dominante, e non si può parlare di Adelbert von Chamisso come di uno scrittore francese di lingua tedesca. Chamisso è, senza dubbio, un poeta tedesco"[244]. Invece, alle insistenze del redattore che gli ha promesso di pubblicare il suo testo integralmente, Steinhardt accetta di scrivere una *Notă autobiografică*[245], anche se, secondo le parole dello scrittore, questa collaborazione si è dimostrata essere "con guai":

> Per dire il vero, Al. Mirodan ha pubblicato integralmente la mia risposta, ma ha aggiunto alcune sue righe, una sorta di nota esplicativa, dove citava Theodor Sperantia, e un epigramma di questo, dove si tratta di Itic che ha cambiato il suo nome in Stan, ma è sempre rimasto un giudeo! Me l'ha fatta vedere! mi ha detto. E gli ho risposto anche io con una nuova lettera in cui gli ho detto che, anche se non ho il talento di Theodor Sperantia, mi permetto di indirizzargli un epigramma. […] Eccola: Non sarà il giudeo battezzato/ Proprio un romeno vero/Ma neanche il transfuga comunista/È un autentico sionista. Mirodan non mi ha però risposto![246]

Invece, il pubblicista Victor Rusu ha conosciuto Steinhardt negli anni Sessanta, alla redazione della «Revista cultului mozaic». Con l'occasione lo scrittore gli confessa la storia del suo battesimo. In seguito, il pubblicista viene a sapere della sua monacazione a Rohia e, interessato del suo "caso raro", a febbraio del 1989, gli spedisce una lettera in cui una serie di domande-chiave ha come tema la sua conversione:

> Chi sei, padre? Come si è prodotta la conversione e, in seguito, la monacazione? A che cosa pensi alle due di notte, quando non riesci a dormire?

---

[243] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 166.
[244] N. Steinhardt, I. Pintea, *Primejdia mărturisirii*, cit., p. 109.
[245] *Notă autobiografică* (*Nota autobiografica)* compare nel capitolo *Botez I* (*Battesimo I*) nelle pagine 208-11.
[246] N. Steinhardt, I. Pintea, *Primejdia mărturisirii*, cit., pp. 109-10.

> E ti senti veramente frate, lì, al monastero di Maramureș? E come ti guardano gli altri […]? I tuoi antecedenti non rappresentano nemmeno un'esile barriera tra di voi? In che rapporti ti trovi con il tuo passato, con gli ex correligionari? […] Il nostro paese, Israele, parla al tuo animo? E non alludo tanto al paese antico, la culla delle grandi fedi, ma al paese di oggi, in cui vivono coloro che non avevano una patria, sottoposti nel passato a tutte le oppressioni e al disprezzo degli altri[247].

Steinhardt risponde alla lettera di Victor Rusu cercando di chiarire ogni interrogativo espresso dal pubblicista. Così confessa di essere stato ricevuto al monastero "come meglio non si può":

> Questi monaci, questo popolo di pastori e di contadini - questa gente tanto diversa da me, mi ha accolto, capito e accettato con una generosità, una benevolenza, una pazienza, una simpatia che hanno eliminato qualsiasi barriera e mi fa sentire alle due di notte, l'ora della verità, calmo, senza dubbi: per nulla straniero, imbarazzato, infelice, nostalgico o con il pensiero di ritornare dalla strada che ho imboccato[248].

Lo scrittore è stato accolto a braccia aperte non solo dai monaci, ma anche dai legionari, antisemiti ed estremisti di destra durante la Seconda Guerra Mondiale. L'annotazione è sconvolgente:

> […] nel carcere, mi sono rallegrato di un trattamento fraterno da parte dei colleghi legionari. Io non le nascondo che prego anche per gli ebrei uccisi nel bosco di Jilava, anche per i legionari assassinati dalla canaglia di Carol II[249].

E la sua conversione, dice l'autore del *Diario della felicità*, è soprattutto collegata "a una storia d'amore, al mio innamoramento crescente del popolo romeno, di ciò che si chiama il fenomeno romeno e della chiesa cristiana"[250]. Da quanto si è già precisato, lo scrittore si è sentito attratto sin dall'infanzia dal popolo romeno e dai suoi costumi e, in seguito, "gli anni della prigionia (li ho fatti da 'nazionalista' e in un gruppo chiamato degli intellettuali mistico-legionari) hanno rafforzato il mio amore e il mio avvicinamento ai romeni"[251]. Steinhardt conclude la lettera affermando di non essere "un monaco fanatico": "L'ortodossia che ho scelto per volontà […] mi è cara […] e sono convinto di rimanerle fedele fino alla fine"[252]. Inoltre, in un'intervista realizzata dallo studioso Calin Cira a

[247] V. Rusu, *Scrisoare către Steinhardt* (*Lettera a Steinhardt*), 5 febbraio 1989, Bat Yam, Israele, in G. Ardeleanu, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, cit., pp. 448-9.
[248] N. Steinhardt, *Scrisoare către Victor Rusu* (*Lettera a Victor Rusu*), 28 febbraio 1989, Monastero Sant'Anna di Rohia, Maramureș, cit. in G. Ardeleanu, *N. Steinhardt si paradoxurile libertății*, cit., p. 450.
[249] *Ibidem*.
[250] *Ivi*, p. 449.
[251] *Ibidem*.
[252] *Ivi*, p. 451.

Virgil Ciomos, amico di Steinhardt, quest'ultimo riporta alcune parole dello scrittore, che chiariscono il motivo che l'ha determinato a compiere questa trasformazione spirituale:

> Mi ha trasmesso certe cose per chi dubitava, forse, della sua conversione. Il fatto di aver amato sinceramente Cristo, per esempio, che non si trattava affatto di un atto formale, né della conseguenza psicologica di qualche depressione o addirittura di una delusione in rapporto alla propria tradizione religiosa. Tutto l'altro tiene del suo proprio mistero[253].

Un'altra testimonianza simile appartiene al poeta e giornalista Adrian Popescu, che ha domandato una volta allo scrittore: "Perché l'ortodossia, padre Nicu? Mi ha risposto senza esitazione: Per la grandezza e le profondità spirituali di questo culto"[254].

Qui si ferma, durante la vita di Steinhardt, il dibattito sul suo "caso" e sulla sua conversione, che non ha creato una polemica vera e propria. Ciò è forse dovuto alla forte pressione imposta dalla censura comunista in relazione a qualsiasi aspetto che riguardava gli ebrei, un argomento considerato allora come un tabù.

Dopo la sua scomparsa, con la pubblicazione nel 1991 del capolavoro il *Diario della felicità*, lo scrittore è diventato molto più conosciuto, evocato e discusso nel mondo culturale romeno. L'impatto del libro è stato straordinario, ma ha sollecitato anche la reazione di alcuni critici, che hanno contestato la sua conversione. Si tratta dello scrittore romeno-ebreo Alexandru Sever alias Solomon Silberman (1921-2010), emigrato nel 1990 in Israele; dello storico letterario di origine ebraica Vera Călin (1921-), emigrata nel 1976 negli Stati Uniti; del critico, storico e teorico letterario Adrian Marino (1921-2005) e dello scrittore romeno-ebreo Norman Manea, emigrato negli Stati Uniti nel 1986. Secondo il caso, Steinhardt diventa il convertito che confessa la superiorità del cristianesimo dimenticando la sua origine ebraica, l'ebreo assimilato che illustra le virtù del popolo romeno, diventando nazionalista e legionario, cioè esponente dell'estrema destra romena. Accanto a queste affermazioni che devono essere ben spiegate, si vogliono analizzare i vari possibili motivi della conversione coinvolti nella polemica nata intorno a questo "caso".

Alexandru Sever contesta a Steinhardt i motivi futili della sua conversione. Il critico riconosce che nel *Diario della felicità* si possono individuare alcune allusioni alle ragioni della conversione, ma "esse danno piuttosto l'occasione di misurare, […]

[253] C. E. Cira, *Convorbiri despre N. Steinhardt* (*Dialoghi su N. Steinhardt*), Eikon, Cluj Napoca 2010, p. 107.
[254] *Ivi*, p. 151.

l'estensione della sua ignoranza: un vero vacuum ideologico!"[255] Così un primo motivo che ha portato Steinhardt verso il cristianesimo sarebbe, dice il critico, la sua inadeguatezza al rito ebraico. In effetti, nelle sue confessioni, lo scrittore racconta che il rito ebraico gli dà l'impressione di un fenomeno meccanico, di routine, lontano da una recitazione di preghiera:

> Credevo che la sinagoga fosse una chiesa, invece è una dimora in cui si leggono testi, un luogo di esegesi e di compimento di alcuni riti. La religione ebraica è una religione 'sospesa' e priva di culto, mentre le sinagoghe sono solo 'case memoriali'. In sintesi, poiché il Tempio è stato distrutto e sono impossibili i sacrifici di animali, tutto si riduce alla lettura e alla recita di regole e prescrizioni. È una *memorizzazione*, un tipo di *struttura* assoluta, dove non si configurano virtualità[256].

Con una più profonda comprensione delle cose, dice Sever, lo scrittore non avrebbe potuto tralasciare che "la routine del culto, la sclerosi del dogma e addirittura la frazione dell'istituzione originaria sono tutte insieme un fenomeno ben noto su tutta l'estensione della religione costituita, identificabile dappertutto, nel buddismo, nel cristianesimo, nell'islamismo: nessuna 'chiesa' e nessuna dottrina religiosa si è perpetuata fino a oggi intatta, senza aver perso per strada qualcosa dall'unità, dal fascino e dall'attrazione dello splendore originario"[257]. Sever critica Steinhardt perché sulla soglia di questa sinagoga non riesce a vedere che il giudaismo che, nelle più ostili circostanze, senza l'appoggio di alcuna autorità di stato e di una forza armata, ha tenuto in vita, per secoli, un popolo intero. Ciò dimostra che questa religione ha ennesime risorse di vitalità in rapporto alle funzioni della vita. Secondo il critico, lo scrittore non ha visto questo punto cardinale del giudaismo perché era già passato alla religione cristiano-ortodossa.

Una seconda ragione di incompatibilità con il rito ebraico verrebbe identificata nella insofferenza di Steinhardt nei confronti di un rabbino di cui racconta che parla male il romeno, ma per nessun istante, dice Sever, s'immagina che questo rabbino, che legge e scrive nella lingua ebraica, possa essere un uomo colto e raffinato:

> Il nostro rabbino parlava scorrevolmente, ma in un romeno fantasioso […] Sia i particolari sia l'insieme mi davano l'idea di qualcosa di freddo, polveroso, lontano e scostante. Avevo nostalgia della chiesa di Pantelimon, della chiesa Silvestru col suo campanile a volta (sotto cui si arrivava in via Oltarului), della

[255] A. Sever, *Epistola despre convertire*, cit., p. 124.
[256] N. Steinhardt, *Diario della felicità,* cit., p. 164.
[257] A. Sever, *Epistola despre convertire,* cit., p. 124.

> chiesetta di Clucereasa. Il colpo di grazia l'ha dato il rabbino verbalmente, dicendo un sabato: 'Ha fatto un buco' 'es sint heraus gekimăn flăcăraş'[258].

Ciò nonostante, non si arriva alla conversione per tale motivo. George Ardeleanu è d'accordo con quest'osservazione di Sever in cui sottolinea la motivazione frivola dello scrittore riguardo al suo fallimento d'integrazione nella sinagoga. L'inadeguatezza sacerdotale del rabbino Niemirover e quel suo infelice *lapsus linguae* non sono motivi seri per rinunciare a una spiritualità. Steinhardt confessa però la sua esperienza negativa vissuta in sinagoga:

> Sebbene la logica del pensiero maurassiano voglia che noi accettiamo quella forma sbagliata e tradizionale della religione a cui apparteniamo per nascita, dopo l'esperienza della sinagoga troppo conservatrice passiamo anche al Tempio Coral, più in centro, più grande, elegante, con organo e coro. L'atmosfera protestante-liberale piace pochissimo a Manole, ma spera che non ci tocchi più sentire qualcosa di tipo *flăcăraş*. Non passa, però, molto tempo che colui a cui piace presentarsi come rabbino-capo senatore dottor I. Niemirover, il superiore del tempio, diventi il nemico numero uno di Manole. Lo innervosiscono la gorgia, le sporgenze troppo rotonde del rabbino, il suo abito troppo laico, i periodi troppo ingarbugliati nelle prediche, una filosofia strettamente troppo razionalista ed i sorrisi complici […] Diventa chiaro che il rabbino-capo adopera a volte uno strano romeno anche nella liturgia, cantata d'altronde su una melodia che disturba i timpani di un ebreo del Danubio. L'uso della parola 'Catalina', dovuto sicuramente a un *lapsus linguae* durante un paragone storico[259] mette fine alla nostra avventura al Coral: Manole non vuole entrare più nel tempio, né sentire parlare del senatore dottore[260].

Più tardi, dall'interno dell'ortodossia, Steinhardt afferma invece che non si deve commettere la confusione tra lo strumento umano e quello divino. Ardeleanu giustifica l'atteggiamento di Steinhardt: nel 1937 lo scrittore non era ancora abbastanza formato e maturo per fare questa distinzione. Un'altra spiegazione di questo fallimento viene data dal teologo Ioan Chirilă in un'intervista del 2011 in cui precisa che Steinhardt "non ha avuto dalla famiglia un'educazione che definirebbe il concetto di ubbidienza al rabbino. […] E allora è normale che loro [lo scrittore e Neuman] si siano imbattuti, nel momento in cui sono andati in sinagoga, […] nella rigidità delle regole, […] nella difficile comprensione intellettuale. […] Erano all'età della giovinezza e, in un certo senso, questo loro atteggiamento è normale"[261].

---

[258] "Da dove uscivano fiamme" (yiddish). N. Steinhardt, *Diario della felicità,* cit., p. 164.
[259] Il rabbino aveva adoperato il nome femminile Catalina al posto di Catilinia, il noto uomo politico che cospirò contro il Senato romano.
[260] *Ivi*, pp. 309-10.
[261] M. Ioanoviciu, *Intervista a Ioan Chirilă*, 1 settembre 2011, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj Napoca.

Da queste riflessioni, si può affermare che, per chi è interessato alla psicologia del convertito, alle radici e agli stimoli del "passaggio", il *Diario della felicità* è un testo lacunoso, Steinhardt non offre spiegazioni importanti e chiare sui motivi della sua conversione.

I critici Alexandru Sever, Vera Călin e Norman Manea individuano alcune cause possibili che hanno portato lo scrittore a scegliere la religione cristiana ortodossa: lo spazio geografico romeno e la formazione intellettuale di Steinhardt, l'amore per la Romania, la volontà di avere una posizione privilegiata nella società, la sua amicizia con i legionari, esponenti dell'ortodossia cristiana e del nazionalismo estremista di destra.

Nella sua *Epistola*, Alexandru Sever mostra che "uno degli stimoli della conversione risiede nell'attrazione esercitata dall'autorità di una società organicamente costituita secondo un potere politico incontestabile"[262]. Così, se fosse vissuto a Parigi, Steinhardt si sarebbe convertito al cattolicesimo, ma vivendo in Romania, gli si è imposto il cristianesimo di rito ortodosso. Osservazioni in generale corrette, ma nel caso di Steinhardt, la scelta del cristianesimo, dice George Ardeleanu, non è appoggiata su un'autorità del potere politico poiché, in quel momento, durante il comunismo, era per eccellenza atea. La prova migliore è il battesimo avvenuto clandestinamente nella cella 18 di Jilava. Se lo scrittore fosse vissuto in Francia, avrebbe potuto convertirsi al cattolicesimo oppure no. Non va dimenticato che la prigionia ha rappresentato, come afferma lo scrittore, un momento importante per prendere la decisione finale: "Mi accorgo che la prigione è il luogo della mia affermazione […]"[263],"non sapevo che proprio lì avessi trovato la via della felicità"[264]. D'altronde, Ioan Chirilă vede nell'ambiente del carcere, "dove si svolgeva un dialogo culturale/cultuale continuo, il motivo che ha portato lo scrittore nella zona della conversione"[265]. E, per Norman Manea, la scelta del cristianesimo di Steinhardt "non è stata per forza pragmatica e razionale ma dovuta a una crisi, nel carcere, quando soffriva accanto ai legionari e li ammirava"[266].

Un motivo plausibile che ha determinato Steinhardt di convertirsi alla religione cristiana ortodossa, quando poteva scegliere il cattolicesimo o il protestantismo, è la sua formazione giovanile. Lo scrittore era un intellettuale formato nel clima spirituale

[262] A. Sever, *Epistola despre convertire*, cit., p. 127.
[263] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 242.
[264] *Ivi*, p. 111.
[265] M. Ioanoviciu, *Intervista a Ioan Chirilă*, cit.
[266] N. Manea, *Curierul de Est. Dialog cu Edward Kanterian* (*Il Corriere dell'Est. Dialogo con Edward Kanterian*), Polirom, Iaşi 2010, p. 190.

interbellico, in cui l'ortodossia era coltivata ed elogiata da Nae Ionescu[267] e dagli altri esponenti della generazione *Criterion*[268], molto ammirata dallo scrittore. Nel volume *Primejdia mărturisirii*, Steinhardt spiega il suo statuto all'interno di questa giovane generazione di intellettuali:

> Nella mia generazione io ho occupato un posto estremamente piccolo, […], quasi inesistente; ma il fatto di essere appartenuto a quella generazione, di aver amato la stessa cultura […] e ho avuto anche la fortuna di poter avvicinarmi a qualche persona di valore, si diffonde anche su di me come un raggio di sole[269].

Un altro motivo della conversione di Steinhardt alla religione cristiana ortodossa può essere l'amore per la Romania, espresso con sincerità dallo scrittore nel *Diario della felicità*, nel volume *Primejdia mărturisirii*, nella corrispondenza con Nicolae Băciuț[270] e con Zaharia Sângeorzan[271]. Un argomento sufficiente dell'autenticità del suo amore per lo spirito romeno è il rifiuto di emigrare in Austria nel 1946 insieme a due anziani, che volevano portare con loro un giovane ragazzo. Questa raccomandazione è stata proposta allo scrittore da Ionel Trăilescu, ex-legionario che aveva ospitato Steinhardt e suo padre durante la ribellione legionaria di Bucarest del gennaio 1941:

> Ho trascorso i giorni della ribellione a casa del generale Trăil, nella camera di Ionel (il quale era fuori città), sotto il ritratto del Capitano (perché Ionel era diventato *legionar*). Il generale era ostile alle simpatie politiche di suo figlio […] Ionel […] è venuto a propormi di lasciare insieme il paese. Ha insistito per giorni e giorni. L'occasione era straordinaria. Una coppia di vecchi ebrei sarebbe passata - con i documenti per loro e per il figlio - di villaggio in villaggio, ospitata da una comunità all'altra, attraverso la Transilvania, l'Ungheria, fino a Vienna. […] Io, da intelligentone, mi sono rifiutato di partire[272].

Allo stesso modo, negli anni Settanta, lo scrittore rifiuta di scegliere l'esilio "confortevole", quando gli viene dato il permesso di partire per la Francia, dove è stato

---

[267] Nae Ionescu (1890-1940), filosofo romeno, promotore della corrente autoctona ortodossa, giornalista di grande talento. Professore di logica presso l'Università di Bucarest, influisce profondamente la formazione dei suoi studenti, alcuni dei quali diventano poi famosi scrittori - Mircea Eliade, Emil Cioran, Mircea Vulcănescu. Questi giovani intellettuali che sostenevano il professore erano radunati intorno all'associazione *Criterion* definita dalle idee divergenti del gruppo.

[268] Si veda in proposito il capitolo *L'eccezione democratica di Mihail Sebastian*, pp. 354-6.

[269] N. Steinhardt, *I. Pintea, Primejdia mărturisirii. Convorbiri de la Rohia*, cit., pp. 208-9.

[270] In seguito al dialogo realizzato attraverso uno scambio di lettere tra N. Băciuț e N. Steinhardt, è nato il libro *Între lumi. Convorbiri cu Nicolae Băciuț*, pubblicato nel 2009 presso la casa editrice Nico di Târgu Mureș.

[271] Il dialogo tra Steinhardt e Sângeorzan è iniziato l'11 gennaio 1988 ed è finito con la morte dello scrittore. La loro corrispondenza è stata stampata nel volume *Monahul de la Rohia. N. Steinhardt răspunde la 365 de întrebări*, Humanitas, Bucarest, 2003.

[272] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., pp. 419-20.

ospitato da Mircea Eliade, o quando viene invitato dai cattolici del monastero Chevetogne di Belgio di stabilirsi definitivamente da loro per sfuggire al regime comunista. Steinhardt non vuole però lasciare il paese, si sente fortunato di appartenere a questa nazione, per cui ha espresso solo parole di elogio e di apprezzamento: "dovrei essere riconoscente a Dio (e Glielo sono!) perché mi ha dato la fortuna di capire un po' e di amare molto questo fenomeno romeno"[273]. Lo scrittore esalta al massimo il suo patriottismo, ama il suo paese come ama la sua sorte, la sua fede. Tra l'altro, nel volume *Primejdia mărturisirii*, l'autore dichiara che "per me, la conversione al cristianesimo si confonde con una storia di amore: un doppio innamoramento della chiesa cristiana e del popolo romeno"[274]. Secondo Antoine Plămădeală, l'autore del *Diario della felicità* si è convertito all'ortodossia cristiana poiché ha profondamente amato questa nazione. Steinhardt "si è sentito accolto, accettato dai romeni"[275] e si voleva integrato nei loro costumi e nelle loro tradizioni:

> Si vuole fuori dalla singolarità. Sente affinità quasi impossibili con i romeni, ammirazioni considerate dai connazionali colpevoli, e dai romeni forzate, ma egli diventa testardo nel sentirle veramente e nel dichiararle. D'altronde, è coinvolto in un processo in cui tutti gli accusati erano considerati ultranazionalisti romeni e si riconosce come tale. Queste affinità con l'ethos romeno lo dirigono innanzitutto all'etico e all'estetico, all'etica cristiana e in seguito alla bellezza del popolo romeno, che ammira sin dall'infanzia, da cui il passo verso il cristianesimo […] non è stato che naturale. A ciò si aggiunge senza dubbio anche la sua speciale sensibilità per la mistica ortodossa[276].

Il critico crede che lo scrittore non sia stato felice fino all'evento del battesimo, fino alla sua totale assimilazione al popolo romeno:

> Tutte le volte che l'ho visto, mi sembrava piuttosto triste. […] Non stava bene poiché non era nato come tutti gli altri che gli stavano intorno. È stato in una permanente fuga verso l'integrazione nello spirito del posto. E quando ci riusciva, era felice. Quando è riuscito, è stato felice. […] La felicità ha raggiunto Steinhardt per due vie: attraverso l'avvicinamento ai romeni, con cui ha desiderato identificarsi fino all'assurdo, e attraverso la conversione al cristianesimo. D'altronde, anche la prima è sempre stata una conversione. Entrambe sono iniziate sin dall'infanzia, ma si sono compiute nel carcere. Perciò la prigione è stata per lui un'altra cosa rispetto a molti altri. Lì si è ritrovato, lì ha sentito che può permettersi ciò che fuori non poteva fare. La paura lo paralizzava. Lo dice egli stesso. Nel carcere ha ritrovato la forza e la libertà interiore[277].

---

[273] N. Steinhardt, *Dumnezeu în care spui că nu crezi… Scrisori către Virgil Ierunca* (1967-1983) (*Dio in cui dici di non credere… Lettere a Virgil Ierunca*), Humanitas, Bucarest 2000, p. 45.
[274] N. Steinhardt, *Mărturisire*, cit., p. 163.
[275] A. Plămădeală, *Izvoarele fericirii monahului Nicu de la Rohia*, cit., p. 119.
[276] *Ivi*, pp. 219-20.
[277] *Ivi*, pp. 220-1.

In un'intervista a George Ardeleanu del 2012, in occasione del Centenario di Steinhardt, il critico esprime lo stesso concetto di padre Plămădeală:

> Il rumenismo di Steinhardt è una delle facce della sua conversione. La conversione di Steinhardt è una conversione alla fede cristiana, e più esattamente all'ortodossia, e una conversione alla rumenità[278].

In effetti, la conversione all'ortodossia cristiana è simultanea e comunicante con la decisione del passaggio al rumenismo:

> Poter scrivere […] che faccio parte della comunità cristiana ortodossa e che mi si è aperto l'animo alla comprensione e all'amore di tutto ciò che è romeno è, per me, una gioia grande quasi quanto quella del battesimo[279].

L'ortodossia e lo spirito romeno si sovrappongono, sembrano avere un effetto miracoloso su un uomo che scopre il mondo con gli occhi del cristiano:

> La fede: non meritato onore. Come anche non meritato è il mio amore sempre da scoprire, sempre crescente, sempre più meraviglioso e sconvolgente per il popolo romeno che mi si svela sempre più affascinante, più difficile da insospettabili armonie e pienezze, da equilibrio quasi perfetto, da sconvolgenti e terrificanti tesori[280].

D'altronde, per lo scrittore, "i romeni non sono solo di 'religione cristiana', ma anche di 'natura cristiana'. La soluzione cristiana è inerente alla natura del popolo romeno"[281]. Il filosofo Florian Roatiș, vicepreside della *Fundația N. Steinhardt*[282], parla così di "un'assunzione romena del cristianesimo"[283] da parte dell'autore del *Diario della felicità*. Steinhardt s'identifica quindi pienamente con il popolo romeno e l'ortodossia: "Non sono tuttavia anch'io uomo, romeno (tramite adozione, ma ardentemente) e cristiano?"[284]. Lo scrittore riconosce le sue radici etniche come base della propria formazione umana, ma la sua cittadinanza non può compiersi fuori dall'identità nazionale: "No, sarò pure ebreo e sensibile, ma avete dimenticato […] che sono nato in periferia e ho vissuto in campagna.

[278] M. Ioanoviciu, *Intervista a George Ardeleanu*, 29 luglio 2012, Mănăstirea Sfânta Ana, Rohia.
[279] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 420.
[280] N. Steinhardt, *Dumnezeu în care spui că nu crezi… Scrisori către Virgil Ierunca*, cit., p. 27.
[281] *Ivi*, p. 93.
[282] La Fondazione è nata il 3 aprile 1993 la cui sede si trova nel Mănăstirea Sfânta Ana di Rohia. Il gruppo che si occupa della fondazione con manifestazioni letterarie, con convegni e con pubblicazioni dell'opera dello scrittore, è formata da: George Ardeleanu, Florian Roatiș, Ștefan Iloaie, Ioan Chirilă, Ioan Pintea. Dal 2008, viene pubblicata l'opera omnia (22 volumi) di Steinhardt presso la casa editrice Polirom di Iași. Cfr. M. Motogna, *Fundația "N. Steinhardt"*, in «Familia română. Centenar N. Steinhardt» (La famiglia romena. Centenario N. Steinhardt), anno XIII, n. 2, maggio 2012, pp. 53-6.
[283] F. Roatiș, *De la Dimitrie Cantemir la N. Steinhardt* (*Da Dimitrie Cantemir a N. Steinhardt*), Risoprint, Cluj Napoca 2002, p. 111.
[284] Z. Sângeorzan, *Monahul de la Rohia. N. Steinhardt răspunde la 365 de întrebări*, cit., p. 49.

Pantelimon e Clucereasa"[285]. Nell'*Epistola despre convertire*, il critico Alexandru Sever chiarisce questo stretto rapporto tra nazionalità e religione, che rappresenta il nucleo della conversione di Steinhardt:

> […] l'attrazione per il cristianesimo è andata, nel suo caso, a pari passo con l'attrazione per la spiritualità romena. […] E, veramente, non gli è bastato il certificato di romeno conferito da un'intera opera di saggista, pensata e scritta in romeno; non gli è bastato di sapersi un letterato formato nell'orizzonte romeno, all'interno della cultura romena […] non gli è bastato nemmeno l'amore per una terra e un mondo che gli erano più familiari di ogni altra terra e di ogni altro mondo - egli ha voluto di più: come si voleva cristiano così si voleva romeno. E non semplicemente 'diventarlo', ma 'esserlo'! […] egli ha voluto vincere due volte questa fatalità di essere ebreo: una volta come cristiano e una volta come romeno. Se il certificato di cristiano lo poteva però ottenere attraverso il battesimo e poteva essere garantito da un'istituzione come la Chiesa, chi può conferirgli il certificato di rumenità? Come egli ha portato la sua conversione fino al 'limite estremo', fino a isolarsi in un monastero - cosa poco consueta e comunque non obbligatoria per un convertito, così ha voluto definirsi come romeno. Se avesse potuto cambiare - una volta con il battesimo - anche il suo aspetto […] fino all'ultima cellula, l'avrebbe sicuramente fatto. E l'avrebbe fatto solo per portare fino alla fine una rottura che, evidentemente, la voleva intera e definitiva[286].

Lo scrittore Norman Manea considera il nazionalismo di Steinhardt "patetico" con il suo "debole per i romeni" visti come il "popolo più mite e più cristiano del pianeta"[287] e con la considerazione che la Romania fosse "il luogo più felice della terra"[288].

E secondo la correligionaria Vera Călin, l'autore dell'*Diario della felicità* non voleva diventare solo "un romeno", ma desiderava essere "un certo romeno", con una posizione importante all'interno della società romena, motivo che l'ha spinto a prendere la decisione di convertirsi. Il critico considera la trasformazione spirituale dello scrittore "verosimile", ma realizzata dallo snobismo e dal desiderio di acquisire uno statuto sociale privilegiato. Secondo Vera Călin, Steinhardt ha manifestato sin dall'infanzia una forte attrazione per il mondo aristocratico romeno, "per tutto ciò che suggerisce tradizione, blasone e distinzione adiacente"[289]:

> Nell'atmosfera che descrive, con la sua formazione spirituale e con le sue aspirazioni a tutto ciò che c'è di meglio in questo popolo, la conversione di N. S. e il suo battesimo attuati da un prete sono verosimili. Ciò che mi ha però colpito è che, in tutta la sua esistenza anteriore alla detenzione, come nel carcere, N. S. è stato stimolato da un desiderio instancabile di arrivare nel

[285] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., pp. 35-6.
[286] A. Sever, *Epistola despre convertire*, cit., p. 129.
[287] N. Manea, *Il ritorno dell'huligano*, cit., p. 186.
[288] *Ivi*, p. 187.
[289] V. Călin, *Târziu. Însemnări californiene 1986-1996*, cit., p. 174.

> mondo dei detentori di uno statuto di superiorità sociale acquisito […] attraverso i privilegi di casta, dal desiderio di integrazione e dal bisogno di sbarazzarsi dello stigmate di straniero. Se egli non si rende conto degli elementi di questo impulso, il lettore li percepisce[290].

Antoine Plămădeală non è d'accordo con l'idea che Steinhardt si sia fatto battezzare "per risolvere comodamente uno statuto sociale o per altri motivi contingenti"[291]. Per il critico, "l'entrata di Steinhardt nel cristianesimo è la risposta al richiamo, per lui affascinante, di Cristo"[292]. A questo proposito, lo scrittore stesso risponde a una domanda di padre Ioan Pintea, che gli chiede se si sia convertito per interesse:

> L'ho domandato a un certo momento: 'Alcuni dicono che lei si è fatto monaco per interesse. Che cosa risponde loro? Rispondo loro apertamente: hanno ragione, tre volte dò ragione a loro, per interesse, per il più grande interesse, solo per interesse: voglio con tutto il cuore e desidero la redenzione. Questo è il mio scopo! Questo è il mio interesse!'[293]

Un motivo molto discusso della decisione di Steinhardt di scegliere l'ortodossia cristiana viene individuato dallo scrittore Norman Manea. Nel libro *Il ritorno dell'huligano*, si riferisce a questo "caso" di sfuggita e considera "il mondano ebreo romeno Nicu Steinhardt, convertito al cristianesimo, all'ortodossismo e addirittura al legionarismo"[294]. Nessun'altra spiegazione supplementare in un'affermazione che forse chiedeva più precisazione e argomentazione. Certo è che Norman Manea accusa lo scrittore di essere legionario, nome adoperato in Romania per indicare, come si è già precisato altrove, i fascisti romeni, in passato membri della Guardia di Ferro, movimento che si fondava sull'antisemitismo, sul nazionalismo estremista romeno e sull'ortodossia cristiana.

Per verso suo, Vera Călin critica Steinhardt perché recitava nel carcere poesie antisemitiche di Nichifor Crainic (1889-1972), filosofo, scrittore, legionario e ideologo antisemita: "Nel carcere recitava poesie di Nichifor Crainic, la violenza antisemitica di questo non turba per niente il recente convertito"[295]. In effetti, le sue affermazioni

[290] *Ivi*, pp. 174-5.
[291] A. Plămădeală, *Izvoarele fericirii monahului Nicu de la Rohia*, cit., p. 219.
[292] *Ibidem*.
[293] I. Pintea, *Jurnal discontinuu cu N. Steinhardt* (*Diario discontinuo con N. Steinhardt*), Paralela 45, Pitești 2007, pp. 240-1.
[294] N. Manea, *Il ritorno dell'huligano*, cit., p. 80.
[295] V. Călin, *Târziu. Însemnări californiene 1986-1996*, cit., p. 175.

vengono confermate dalle testimonianze dello scrittore: "[…] so a memoria […] migliaia di versi (credo) di […] Crainic"[296]. E ancora:

> Nelle prigioni si sono scritte molte e belle poesie religiose- alcune di grande bellezza (Crainic, Gyr, Mandinescu …). Le sapevo quasi tutte a memoria, le avevo imparato […] nei primi mesi di detenzione. La maggior parte, […] le ho dimenticate. Esse ci hanno confortato, sono state una delle principali consolazioni[297].

Vera Călin contesta all'autore anche la sua amicizia con i legionari confermata da numerosi passi che si ritrovano nel *Diario della felicità*, come il seguente brano:

> […] il ricordo, esaltante, di quanto accaduto nel cellulare dove sono stato messo in uno scompartimento, una cavità, uno spazio ristretto, insieme a Sandu L., ex *legionar*. […] Mi ha detto che gli dispiace terribilmente di essere stato *legionar*, mi chiede perdono; […] gli rispondo che non vedo il motivo per cui mi chiede perdono, se si tratta di questo anch'io dovrei chiedergli perdono perché sono ebreo e perché deve stare incollato a me e che, per quanto riguarda la colpevolezza, siamo tutti quanti ugualmente insieme colpevoli. […] gli propongo di fare la pace, di abbracciarci e di chiamarci per nome. […] Ondate di gioia si riversano su di noi, scorrono, c'inondano, ci sopraffanno[298].

Riguardo a questo brano, Norman Manea afferma che "non sarei stato in grado, neppure in prigione, di chiedere perdono a un legionario del fatto che ero ebreo … come il novello cristiano-ortodosso Nicu Steinhardt"[299]. Egli ritorna sull'argomento e ripete in modo incisivo: "No, non chiederei perdono al legionario, il quale, invece, avrebbe dovuto inginocchiarsi davanti all'ebreo, per ottenere il perdono"[300].

Un'altra testimonianza dell'amicizia di Steinhardt con i legionari si ritrova nel saggio *Mărturisire*, dove lo scrittore afferma che i suoi "amici legionari" si sono comportati con lui in modo "fraterno", "impeccabile" e "con quello spirito di solidarietà che hanno dimostrato in abbondanza in posti dove molti altri hanno perso il controllo, l'umanità e la padronanza di sé"[301]. In effetti, quest'atteggiamento di Steinhardt verso i legionari può essere forse spiegato da una scena riportata nel *Diario della felicità* in cui

---

[296] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 55.
[297] Z. Sângeorzan, *Monahul de la Rohia. N. Steinhardt răspunde la 365 de întrebări,* cit., p. 71.
[298] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., pp. 87-8.
[299] N. Manea, *Il ritorno dell'huligano*, cit., p. 185.
[300] *Ivi*, p. 186.
[301] N. Steinhardt, *Mărturisire*, cit., p. 173. "I giovani in prigione sono stati molto, molto, molto più buoni dei vecchi […] Non c'è stata cella in cui i giovani - soprattutto i legionari - non mi siano venuti in aiuto e non mi abbiano dato 'il caffè' della mattina con la fettina bisettimanale di pane - tesori senza prezzo per un malato d'intestino - in cambio della minestra di verdure putride in salamoia, di fagioli crudi, di patate bollite con la buccia e la terra o di verza cruda che farebbe schifo pure alle bestie - il solo cibo che potevo loro offrire. Finché non ha imparato a mangiare l'orzo - e sono trascorsi più di tre anni - loro mi hanno tenuto in vita senza fare storie". Cfr. N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit. p. 179.

un legionario proponendogli di parlare "a confronto, come si deve, io, legionario, e tu, ebreo", lo scrittore reagisce in questo modo:

> Gli dimostro che non abbiamo su cosa confrontarci perché, dove ci troviamo, la pensiamo tutti allo stesso modo. E porteremmo acqua al mulino dell'amministrazione carceriera col far nascere discussioni e litigi tra persone politicamente, socialmente ed etnicamente diverse, messe insieme in una stessa cella[302].

Si può supporre che, dopo la sofferenza subita nel carcere, Steinhardt sia arrivato all'idea che in questo spazio infernale "vale solo il carattere. Il credo politico, le idee filosofiche, l'origine sociale, la fede religiosa sono solo 'accidenti': rimane solo il carattere dopo il filtraggio dovuto agli anni di prigione - o della vita - dopo il logorio e la stanchezza"[303].

Da queste affermazioni, si può dedurre che, per lo scrittore la qualità umana supera l'appartenenza politica. D'altronde, Sanda Stolojan, poeta e saggista, emigrata a Parigi insieme al marito Vlad Stolojan, ex compagno di cella di Steinhardt nel carcere di Jilava, vede nell'amicizia dello scrittore con i legionari una "lezione di tolleranza" offerta dall'autore tanto agli ebrei quanto agli ortodossi:

> Insegna la tolleranza agli ortodossi? Steinhardt va fino ad accettare la riconciliazione con i legionari di buonafede, coloro che hanno rinunciato alla violenza e all'antisemitismo, per ritrovare l'etica diffusa dai fondatori del movimento che, in seguito, è caduto nell'oscurantismo. Considera che l'impresa legionaria abbia corrisposto, ai suoi inizi, con la volontà di combattere la decadenza dei costumi, ma che l'azione abbia fallito. Con tali idee, non è da meravigliarsi che gli inquirenti al processo hanno trattato Steinhardt come 'ebreo legionario!'[304]

Steinhardt testimonia non solo la sua amicizia con i legionari, ma esprime anche l'ammirazione per la dignità di alcuni di essi: "Radu Lecca[305] […] paralizzato dalla vita in giù […] dà un ammirevole esempio di forza di carattere: non permette in nessun modo ad alcuno di aiutarlo"[306]. Norman Manea sottolinea così che nel carcere "l'ebreo Steinhardt avrebbe avuto la rivelazione dell'eroismo dei legionari, imprigionati pure loro per 'cospirazione', anche se meno intellettuali"[307]. In effetti, si può supporre che la simpatia dello scrittore per il movimento legionario possa essere dovuta alla sua ammirazione per alcune illustri figure del gruppo "mistico-legionario" per cui è stato arrestato, intellettuali

[302] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., pp. 218-9.
[303] *Ivi*, p. 115.
[304] S. Stolojan, *Steinhardt sau lecția toleranței* (*Steinhardt o la lezione della tolleranza*), cit., p. 241.
[305] Radu Lecca, il responsabile della "questione ebraica" durante la dittatura del generale Ion Antonescu.
[306] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 173.
[307] N. Manea, *Il ritorno dell'huligano*, cit., p. 185.

che sono stati in passato membri della Guardia di Ferro. In un'intervista, George Ardeleanu nega però in modo veemente l'idea che lo scrittore sia diventato cristiano poiché era legionario:

> È un'immensa stupidaggine. Steinhardt non è mai stato legionario. Come e quando poteva essere legionario? Egli non ha mai avuto alcun rapporto con il movimento legionario. Ulteriormente, è vero, egli ha nel carcere un atteggiamento tollerante anche nei confronti di alcuni compagni di cella legionari e parla addirittura della dignità di alcuni di essi. Ciò non significa però che egli sia diventato legionario. Parlare di Steinhardt legionario, significa assumere il punto di vista degli inquirenti degli anni Sessanta che hanno nominato il processo Noica-Pillat 'il processo degli intellettuali mistico-legionari', anche se solo un quarto di essi avevano un passato legionario. La parola 'legionario' viene usata nei libri di Steinhardt con una leggerezza irresponsabile. È molto diverso dire che X legionario è degno di qualcosa dall'essere legionario […] Si tratta di un'idea che combatto da sempre. Steinhardt è un liberale per eccellenza, è un modello di liberalismo ideologico, culturale, cristiano[308].

Infatti, l'autore del *Diario della felicità* si dichiara spesso "legionario", affermazione che deve essere interpretata, secondo il critico, come una fatta da spirito di contrasto, di ribellione ai due sistemi totalitari: "[…] anch'io ho fatto parte di un gruppo di legionari-mistici"[309]. E ancora:

> C'è pure il maggiore compagno Jack Simon, freddo e baffuto, dalla voce cristallina, che richiama la mia attenzione sul fatto che ha deciso di uccidermi con le sue mani perché sono sia ebreo che *legionar*[310].

D'altronde, il fascismo e il comunismo sono stati negati da Steinhardt. Nel periodo interbellico, lo scrittore e Neuman criticano le scelte di sinistra di alcuni correligionari o l'obbedienza di altri verso il modello - economico o culturale - tedesco. In questo senso, è eloquente una sequenza del 1935, che si ritrova nella seconda variante del *Diario della felicità*:

> L'assenza di 'ogni dignità' dei nostri ebrei indigna Manole. I tedeschi li opprime […] e loro se ne fregano, fanno finta di niente e comprano prodotti tedeschi e si ammucchiano a vedere film tedeschi. Dovremmo fare propaganda per il boicottaggio dei film e dei prodotti tedeschi […] mettere il problema di un vasto programma d'innalzamento del senso di dignità all'interno della popolazione ebraica[311].

[308] M. Ioanoviciu, *Intervista a George Ardeleanu*, cit.
[309] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 113.
[310] *Ivi*, p. 59.
[311] N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii. Manuscrisul de la Rohia*, cit., pp. 17-8.

Questo atteggiamento dello scrittore è legittimo in un periodo di ascensione del nazismo in Germania, ulteriore al luglio del 1932, che ha segnato la sconfitta della socialdemocrazia tedesca, momento considerato da Steinhardt un primo episodio della "agonia dell'Europa":

> […] l'agonia dell'Europa […] è iniziata sin dal 1932, quando […] il regime socialdemocratico di Prussia e di Germania […] è stato tagliato fuori […] un fenomeno così grave da estendersi sull'intera civiltà europea. È però chiaro che l'agonia dell'Europa inizia a München nel 1938, quando l'Inghilterra e la Francia, Daladier e Chamberlin sono andati […] di fronte a Hitler e a Mussolini[312].

Questi eventi nazionali e internazionali, che hanno determinato l'Occidente di prendere "la decisione di suicidarsi", hanno toccato gli anni dell'adolescenza dello scrittore:

> Ho partecipato con dolore e rivolta, invaso dall'impotente rammarico, dalla furia e dalla disperazione a questo continuo e sostenuto 'Declino dell'Occidente'. […] l'abdicazione totale della civiltà occidentale in cui ho vissuto e in cui avevo fiducia[313].

"L'agonia dell'Europa" non finisce però con la sconfitta del nazismo, che ha portato a tante tragedie inimmaginabili, continua con l'instaurazione di un altro sistema totalitario - il comunismo:

> Documentario *Nacht und Nebel*. *Notte e nebbia* è il titolo dato da Hitler al piano di sterminio dei prigionieri nei lager. Triste e terribile. […] triste e terribile non è solo ciò che è accaduto, ma anche che, dopo la scomparsa degli autori del piano al prezzo della vita di milioni di persone, di enormi sofferenze e della distruzione di un immane numero di beni, si permette la costruzione di altri lager, di altre prigioni, la ripetizione di altre ingiustizie e crudeltà in numero maggiore. Non è forse, oggi più che mai, adatto il nome di notte e nebbia? Non è, forse, la crudele ironia della storia a dare al titolo una più grande forza di oscuramento e di annebbiamento?[314]

L'unica ideologia, dottrina politica assunta da Steinhardt è stata il liberalismo conservatore. E, tuttavia, l'accostamento dello scrittore - che si dichiara romeno, amante e profondo ammiratore di questo popolo e della sua religione - ai legionari è stato possibile poiché questi ultimi erano gli addetti dell'ortodossia cristiana e del nazionalismo estremista:

---

[312] N. Steinhardt, I. Pintea, *Primejdia mărturisirii. Convorbiri de la Rohia*, cit., pp. 170-1.
[313] N. Steinhardt, *Între lumi. Convorbiri cu Nicolae Băciuț*, cit., pp. 30-1.
[314] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 490.

> A Jilava, nella prima sezione, cella numero 2, sto per molto tempo con un macedoromeno, Anatolie Hagi-Beca. Lui, macedoromeno e *legionar*; io, ebreo battezzato e nazionalista romeno […] mi accompagna anche la reputazione di ebreo che ha rifiutato di essere testimone d'accusa nel processo agli intellettuali mistico-legionari […] Ci rendiamo conto, sia io che lui, che siamo ugualmente innamorati di ciò che ci sembra giusto chiamare 'il fenomeno romeno', in altre parole, innamorati del popolo romeno […] innamoratissimi di ciò che è romeno[315].

George Ardeleanu contesta però l'ipotesi secondo cui il nazionalismo di Steinhardt fosse identico a quello legionario:

> A proposito della rumenità, Steinhardt è piuttosto innamorato della variante centrale europea della rumenità, quella mitteleuropea: egli parla spesso nel *Diario della felicità* e in altri testi della Transilvania, territorio pieno di fascino e di bellezza. Non a caso è diventato monaco in un monastero della Transilvania, Rohia[316].

Secondo il critico, lo scrittore non è l'addetto di un "rumenismo" puro ed esclusivista, ma di una rumenità di interferenza mitteleuropea.

Un altro motivo che ha portato alla considerazione che Steinhardt fosse legionario è l'atteggiamento dello scrittore che cerca di difendere il generale Ion Antonescu[317]. E, innanzitutto, cita in questo senso suo padre, il quale, nel 1941, gli aveva detto che non valeva la pena di opporsi al maresciallo, poiché ciò che avviene, a causa della guerra, è normale ed è preferibile il lavoro di spalaneve che stare sul campo di battaglia: "non voglio sentire alcuna parola contro il paese o contro Antonescu: fa tutto il possibile, non può preoccuparsi solo degli ebrei, preferiresti essere sul fronte […]?[318] È il padre dello scrittore che difende innanzitutto il generale, il figlio protesta, ma ulteriormente gli dà ragione: "Papà (siamo durante il governo Antonescu) spiega a me e a mio fratello che è inutile arrabbiarci. Dobbiamo capire che diversamente non si può"[319]. Così, durante la "purificazione etnica" del regime fascista romeno, durante le privazioni subite dagli ebrei tra il 1940-1944, Steinhardt dichiara con una certa serenità:

---

[315] *Ivi*, pp. 77-8.
[316] M. Ioanoviciu, *Intervista a George Ardeleanu*, cit.
[317] Ion Antonescu (1880-1946), dittatore di stampo nazista della Romania nel periodo 1940-1944, è responsabile della deportazione di oltre 250.000 ebrei; viene giustiziato nel 1946 come criminale di guerra. Cfr. A. Cavaglion (a cura di), *Dizionario dell'Olocausto*, cit., Roma 2012, p. 39.
[318] N. Steinhardt, *Mărturisire*, cit., p. 168.
[319] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 387.

> Non avevo sofferto direttamente, come ebreo, né durante il liceo, né durante la facoltà, né durante la guerra, il lavoro di spalaneve, l'avevo svolto come volontario, mentre il lavoro forzato l'avevo svolto in condizioni civili[320].

E, nel libro *Primejdia mărturisirii*, lo scrittore non solo non condanna il fascismo romeno, ma considera "stupido" l'atteggiamento politico di molti ebrei romeni che non volevano riconoscere che il dittatore Antonescu avesse risparmiato la vita di migliaia di ebrei romeni, rifiutando di applicare nel 1943 gli ordini di Hitler finalizzati alla loro deportazione ad Auschwitz, al loro sterminio:

> La condotta politica di molti, troppi ebrei ed ebree mi è sembrata stupida, animata solo dal rancore e dal ricordo del male; non anche del bene che ha salvato la vita a centinaia di migliaia di persone di Romania, il paese che ha avuto il coraggio di non mettere in atto i ripetuti ordini di esecuzione in massa dati da Hitler - e non senza grandi rischi, come mi aveva spiegato con dettagli Radu Lecca, incontrato a Jilava, paralizzato per metà[321].

E le stesse idee vengono espresse anche nel *Diario della felicità*:

> Di Antonescu però non posso non dimostrare che è stato, in ogni caso, l'unico in tutta l'Europa a osare opporsi a Hitler, a tenergli testa in una questione d'onore personale per cui né Pétain né i cardinali avevano detto no. [...] deciso, con la giusta modestia, ha salvato dalla morte alcune centinaia di migliaia di ebrei[322].

Steinhardt ritorna sull'argomento anche nella *Nota autobiografica* indirizzata ad Alexandru Mirodan: "A malincuore, ho dovuto constatare che numerosi ebrei facevano di tutto per giustificare le teorie antisemitiche"[323]. E nel dialogo con Ioan Pintea ricorda:

> Così, gli ho mandato [a A. Mirodan] una nota autobiografica in cui ho fatto anche alcune osservazioni di ordine generale riguardo all'atteggiamento degli ebrei andati via dalla Romania che dovrebbero avere nei riguardi della loro ex patria, l'unico paese trovato sotto l'influenza tedesca durante la Seconda Guerra Mondiale in cui non è stato applicato il programma di sterminio per gli ebrei concepito da Hitler e dai suoi uomini. Alla generosità del popolo romeno credo che gli si debba rispondere con sentimenti di affezione e di gratitudine[324].

---

[320] N. Steinhardt, *Mărturisire*, cit., p. 168.
[321] *Ivi*, pp. 168-9.
[322] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 177.
[323] N. Steinhardt, *Nota autobiografică* (*Nota autobiografica*), in A. Mirodan, *Dicţionar neconvenţional al scriitorilor ebrei de limba română* (*Dizionario non convenzionale degli scrittori ebrei di lingua romena*), Minimum, Tel Aviv 1986, p. 209.
[324] N. Steinhardt, I. Pintea, *Primejdia mărturisirii. Convorbiri de la Rohia*, cit., p. 109.

Questa percezione della realtà si fonda sulla propria esperienza e sulle testimonianze di Radu Lecca, il responsabile del "problema ebraico" nel governo Antonescu, collega di cella con l'autore nel carcere di Jilava:

> [Radu Lecca] spiega in questo modo il ruolo che ha giocato nella questione ebraica: egli e Antonescu hanno voluto più di ogni cosa salvare le vite della gente. Al posto di versare il suo sangue hanno preferito chiedere agli ebrei denaro oggetti d'indumento. […] Il lavoro di spalaneve? […] si è fatto in condizioni eccezionali. Gli dò ragione. Anche se, da laureato, avrei potuto ottenere l'esenzione attraverso il pagamento di una tassa, ho preferito svolgere il lavoro effettivamente. […] È senza dubbio che gli ebrei non possono essere che riconoscenti ad Antonescu, al capo dello stato che è stato veramente contro il loro sterminio[325].

Queste pagine sono in forte contrasto con le testimonianze presenti nel *Jurnal 1935-1944* di Mihail Sebastian. È vero che Antonescu ha deciso di non mettere in atto la deportazione degli ebrei nel lager di Auschwitz. Si deve però precisare che il maresciallo ha fatto questa scelta non per volontà di salvare la vita degli ebrei, ma perché la situazione della guerra era cambiata: la sconfitta di Hitler a Stalingrado nel gennaio del 1943, la perdita di beni materiali e di molte vite romene nell'esercito, la certezza di non ricevere più la Transilvania persa nel 1940, sono i motivi per cui Antonescu ha deciso di non accettare l'ordine di deportazione del Führer. In effetti, Steinhardt parla solo della metà degli ebrei che il maresciallo "ha salvato" dalle camere a gas, ma non allude all'altra metà morta durante i pogrom di Bucarest e di Iași - a eccezione dei due figli del rabbino Gutman uccisi nel bosco di Jilava - e durante la deportazione in Transnistria. Così Vera Călin critica lo scrittore poiché ha eluso i massacri compiuti dai legionari: "N. S. non parla mai dei massacri commessi da loro"[326]. Le opinioni dello scrittore sul ruolo del generale Antonescu nella "questione ebraica" hanno sollecitato anche la reazione di Alexandru Sever, nel saggio *Epistola despre convertire*:

> Ci si arriva a credere, leggendo Steinhardt, che quest'uomo abbia vissuto con la testa tra le nuvole, […] o isolato in chi sa quale utopica concezione del mondo, […] È tanto sicuro che 'la democrazia romena' non abbia ucciso 'centinaia di migliaia di ebrei'? È forse vero che 'il capo dello stato' si sia

[325] N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii. Manuscrisul de la Rohia*, cit., pp. 159-60. "So ancora, dalla bocca di Radu Lecca, […] che ho avuto l'occasione di conoscere in circostanze del tutto eccezionali, passando molto tempo insieme e diventando amici, che il maresciallo Antonescu aveva deciso fermamente di non uccidere nessuno, ma solo chiedere contributi in denaro, indumenti e lavoro obbligatorio, trattamento che allora, quando centinaia di migliaia di soldati romeni combattevano nelle più difficili condizioni, poteva apparire offensivo, ma si situava a un'enorme distanza da ciò che avveniva in altri paesi, dove gli ebrei sono stati sterminati con impegno e con massima diligenza" Cfr. N. Steinhardt, *Ce știu?* (*Che cosa so?*), in N. Steinhardt, *Primejdia mărturisirii. Convorbiri cu Ioan Pintea*, cit., p. 183.
[326] V. Călin, *Târziu. Însemnări californiene 1986-1996*, cit., p. 175.

> opposto a Hitler nella questione della 'soluzione finale', che abbia applicato in modo poco serio le disposizioni razziali? […] Non c'è parola in tutte queste considerazioni di Steinhardt che non sia falsa e in totale contraddizione con la verità storica […][327].

D'altro canto, George Ardeleanu cerca di spiegare in modo diverso l'atteggiamento dello scrittore nei confronti del maresciallo:

> Steinhardt diceva che rispetto ai capi di altri stati, Antonescu ha avuto un atteggiamento più mite nei confronti degli ebrei o che l'antisemitismo romeno non è stato così forte come in altri paesi o che le deportazioni di Romania non hanno avuto le stesse dimensioni come in altri stati[328].

Dalle testimonianze di Mihail Sebastian, messe in confronto con la storiografia[329], si percepisce però un forte antisemitismo romeno oltre che a una tragica sorte degli ebrei durante le deportazioni in Transnistria. L'autore del *Diario della felicità* apprezza Antonescu, dice il critico, dalla prospettiva della sua indipendenza nei confronti di Hitler. Infatti, Steinhardt dichiara:

> So come tutti che il maresciallo Antonescu ha rifiutato di mettere in pratica il programma di sterminio della popolazione ebraica, prescritto con severità dal capo d'allora dell'Europa. Al maresciallo Antonescu non ha mancato il coraggio di dire no - e non c'è dubbio che non gli è stato difficile e che questo rifiuto ha significato anche l'assunzione di alcuni rischi immensi[330].

Ardeleanu afferma comunque che "non so se Steinhardt fosse a conoscenza di tutti i dati della deportazione degli ebrei di Romania"[331]. In fin dei conti, il critico riconosce che "si tratta di un problema complicato e, se si vuole, è il problema più vulnerabile per ciò che riguarda il rapporto tra Steinhardt e gli ex correligionari: essi potevano accettare la sua conversione, ma non anche la sua tolleranza nei confronti di Antonescu[332].

In seguito, Ardeleanu aggiunge che l'atteggiamento di Steinhardt nei confronti di Antonescu può essere collegato a una "filosofia dell'assimilazione". Infatti, nell'articolo *Ce ştiu?* viene menzionato il caso della Chiesa ortodossa che ha rilasciato certificati di battesimo ad alcuni ebrei che credevano così di sfuggire alle leggi razziali e alle deportazioni in Transnistria:

---

[327] A. Sever, *Epistola despre convertire*, cit., pp. 129-30.
[328] M. Ioanoviciu, *Intervista a George Ardeleanu*, cit.
[329] Si veda in proposito le testimonianze di Mihail Sebastian presenti nel *Jurnal 1935-1944*, che riguardano le leggi razziali in Romania, i pogrom e le deportazioni. Cfr. *Mihail Sebastian, testimone della Shoah in Romania*, pp. 341-406.
[330] N. Steinhardt, *Ce ştiu?,* cit., p. 183.
[331] M. Ioanoviciu, *Intervista a George Ardeleanu*, cit.
[332] *Ibidem*.

> Il popolo romeno e la Chiesa ortodossa hanno sempre dimostrato - e soprattutto […] tra il 1940 e il 1944 - generosità, tolleranza e ripulsione […] per qualsiasi forma di oppressione […] di quelli privi di difesa[333].

Un altro motivo che può spiegare il suo atteggiamento è "il principio giudaico e cristiano del perdono"[334]. E, infatti, Steinhardt dichiara nelle sue confessioni:

> Esiste, dice l'Antico Testamento, un tempo per la rabbia ed esiste un tempo per la dimenticanza, il perdono e la riconciliazione. Ricordare in modo dettagliato ed esagerato solo il male, avvelena soprattutto l'anima di chi non può superare lo statuto psichico della vendetta. Non va dimenticato: nessuno è senza peccato, il mondo non è diviso matematicamente in buoni e in cattivi; e noi, gli ebrei, […] non possediamo esclusivamente il monopolio della bontà, della giustizia e dell'infallibilità[335].

Padre Ioan Chirilă afferma che Steinhardt era a conoscenza della situazione tragica dei suoi correligionari e crede che "lo scrittore abbia vissuto il dramma di quel periodo, ma egli non cercava giustificazioni storiche, cercava di vedere, invece, se nella rivelazione esistono momenti che offrono la possibilità di superare quest'ostacolo storico"[336]. Il teologo aggiunge che l'autore del *Diario della felicità* non ha parlato e scritto a fondo sulla tragedia degli ebrei, a eccezione di qualche frase, poiché si trattava di un argomento molto delicato. Ciò nonostante, dalle testimonianze di Steinhardt si può dedurre facilmente che lo scrittore si era creato una visione sbagliata e distorta sulla recente storia degli ebrei. Il superamento di questa tragica "tappa" nella vita della popolazione ebraica non si realizza sicuramente attraverso "la dimenticanza" della Shoah, atteggiamento che porta alla negazione dello sterminio nazista. Ricordare vuol dire fare i conti con il passato, non per compiere una vendetta ma per capire e far capire che il nocciolo del problema risiede nella stessa natura dell'uomo, che è stato capace di creare le condizioni disumane che hanno portato, in un'Europa civilizzata, allo sterminio degli ebrei. L'intero mondo deve conoscere le atrocità commesse sugli ebrei, per evitare, in futuro, una ripetizione di simili orrori.

Steinhardt è tollerante non solo nei confronti di Antonescu, ma anche con la popolazione romena. Quando parla del lavoro di spalaneve svolto dagli ebrei, lo scrittore dice che le romene li portavano in strada tè bollente e grappa bollita:

---

[333] N. Steinhardt, *Ce ştiu?,* cit., p. 183.
[334] G. Ardeleanu, *N. Steinhardt şi paradoxurile libertăţii*, cit., p. 142.
[335] N. Steinhardt, *Mărturisire*, cit., p. 169.
[336] M. Ioanoviciu, *Intervista a Ioan Chirilă*, cit.

> Non solo una volta le casalinghe sono uscite in strada per portare vassoi con bicchierini di grappa o bicchieri di tè bollente per trattar bene gli ebrei che, a Bucarest e nelle città di provincia, svolgevano il lavoro di spalaneve[337].

Lo scrittore parla di un intero popolo tollerante nei confronti degli ebrei, affermazione che non si ritrova in alcuna storia o testimonianza. George Ardeleanu afferma che "si tratta della sua percezione individuale, personale. Steinhardt non ha vissuto e risentito il periodo tra il 1940 e il 1944 così traumaticamente come Mihail Sebastian" e aggiunge:

> Dal *Diario della felicità* si viene a sapere che nel momento in cui questi eventi avvenivano, egli e suo fratello protestavano, erano amareggiati. Ulteriormente, vivendo gli stessi eventi, egli non ha più la stessa percezione traumatizzante. […] un evento nella sua contemporaneità si vive in modo diverso rispetto allo stesso momento che si vive ulteriormente. Tra evento e rivissuto si produce una serie di altri eventi. L'atteggiamento tollerante di Steinhardt di fronte al periodo rispettivo è piuttosto collegato a questo fenomeno del rivissuto retrospettivo di un evento, della riconsiderazione retrospettiva dell'evento e non della percezione immediata dell'evento. […] Nel frattempo egli era diventato cristiano. Da una parte c'è la conversione e dall'altra la sequenza comunista (molto più tragica per lo scrittore rispetto al periodo della Seconda Guerra), eventi che si inseriscono tra il 1940-1944 e il periodo in cui egli riscrive questi momenti dalla memoria[338].

Sembra chiaro che da cristiano, lo scrittore vede le cose da un'altra prospettiva:

> Per fortuna sono cristiano! Sì, lo sono. Adesso, le campane chiamano anche me in modo amichevole, familiare. […] Il cristianesimo mi mantiene con qualcosa di giovanile e allegro, di appagato, di gradito, di sereno. Alla presenza sempre viva di Cristo devo il fatto di non ribollire di collera nei riguardi degli altri e di me stesso. Questa è la mia fortuna, anomala, non studiata: mi è dato di credere in Dio ed in Cristo […] Solo perché sono cristiano mi visita […] la felicità, strana vincita[339].

D'altronde, l'opinione di Vera Călin, leggendo le testimonianze sconvolgenti di Steinhardt circa il periodo della Seconda Guerra, è che il *Diario della felicità* è un libro interessante, ma "un documento falso": "ho percorso il libro con interesse, l'ho chiuso con il sentimento di aver letto un documento falso"[340]. Dello stesso parere è anche un importante intellettuale romeno, Adrian Marino, che considera la scrittura del *Diario della felicità* "un gesto privo di qualsiasi autenticità", "penoso" e "disgustoso", anche in

[337] N. Steinhardt, *Ce ştiu?*, cit., p. 184.
[338] M. Ioanoviciu, *Intervista a George Ardeleanu*, cit.
[339] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., p. 504.
[340] V. Călin, *Târziu. Însemnări californiene 1986-1996,* cit., p. 175.

rapporto alle condizioni reali di detenzione, perché "non si fa 'mistica' e 'letteratura' libresca 'sottile' in base alle miserie atroci"[341].

La conclusione di questa polemica appartiene allo stesso Steinhardt. Nel dossier 207 degli Archivi della Securitate, lo scrittore risponde con lucidità, ma anche con amara ironia all'accusa di essere legionario:

> Sono stato processato e condannato con un gruppo di 25 intellettuali […] per la diffusione di concezioni sovversive al regime comunista […] Io non dovevo appartenere al gruppo - con sfumatura legionaria, in cui la maggior parte è stata legionaria, io essendo ebreo, quindi un nonsenso. Però, essendo sull'elenco come uno che aveva avuto numerosi contatti con Noica, il capo del gruppo, gli inquirenti hanno voluto fare di me uno strumento, un testimone dell'accusa. Così, dovevo comparire nel processo […] contro Noica e il gruppo. […] Poiché non ho voluto fare il gioco degli inquirenti, mi hanno introdotto nel gruppo degli accusati e ho ricevuto 13 anni. Così sono diventato legionario[342].

Nella conversione di Steinhardt è sicura l'esistenza di altri fattori difficilmente da identificare: "Il divenire cristiano ed etnico di Nicu Steinhardt è credibile e autentico, anche se gli stimoli dell'anima che sostengono questo divenire sono difficilmente da fissare in definizioni"[343].

In conclusione a queste riflessioni sulla conversione di Nicu Steinhardt, è legittimo porsi la domanda se lo scrittore, in seguito alla sua metamorfosi spirituale, sia rimasto ebreo o sia diventato romeno oppure se sia, nello stesso tempo, ebreo e romeno.

Nell'*Epistola despre convertire*, Alexandru Sever sceglie la variante canonica dell'idea sulla conversione, nel senso che l'etnico presuppone anche il religioso: "non si può essere di nazionalità ebreo e di confessione cristiano ortodosso"[344]. Così, in questo caso, Steinhardt cessa di essere ebreo e diventa romeno. In *Iluzii şi realităţi evreieşti*, Steinhardt e Neuman condividevano l'idea secondo cui non si può essere di etnia ebraica e nello stesso tempo ortodosso dal punto di vista religioso[345], ma una volta convertito al cristianesimo, il punto di vista dello scrittore cambia poiché, rispetto al giudaismo, la relazione tra etnico e religioso è molto più flessibile, molto più libera. Così l'autore del *Diario della felicità* si considerava romeno ortodosso di origine ebraica. Questa idea non

---

[341] A. Marino, *Viaţa unui om singur* (*La vita di un uomo solo*), Polirom, Iaşi 2010, p. 80.
[342] C. Cosmineanu, S. B. Moldovan (a cura di), *Nicu Steinhardt în dosarele Securităţii* (*1959-1989*), cit., pp. 192-3.
[343] I. Ciobotaru, *Nicu Steinhardt - un model de zidire a identităţii* (*Nicu Steinhardt - un modello di costruzione dell'identità*) in «Tabor. Revistă de cultură şi de spiritualitate românească», cit., p. 68.
[344] A. Sever, *Epistola despre convertire,* cit., p. 129.
[345] Cfr. N. Steinhardt, E. Neuman, *Eseuri despre iudaism*, cit., pp. 72-3, 104-5. Si veda in proposito il capitolo *Il cammino verso la conversione*, p. 126.

viene condivisa dal filosofo Nae Ionescu che faceva la distinzione tra "essere buon romeno" ed "essere romeno", per cui i greco-cattolici, per esempio, sono "buoni romeni", mentre gli ortodossi sono semplicemente romeni. Per Nae Ionescu, l'ortodossia è il tratto essenziale della nazione romena: chi è romeno è ortodosso e chi è ortodosso è romeno[346]. Secondo questa tesi, Steinhardt pur cercando di reprimere o di dimenticare la sua ebraicità, non diventa romeno, se si tiene conto che per Nae Ionescu neanche i convertiti potevano diventare romeni. Così, nel dialogo con Edward Kanterian registrato nel marzo del 2007 e pubblicato nel 2010 sotto il titolo *Curierul de Est. Dialog cu Edward Kanterian*, Norman Manea si pone il problema se, secondo la tesi di Nae Ionescu, egli stesso - uno scrittore romeno-ebreo emigrato in America, e Steinhardt - un ebreo convertito, entrambi ebrei assimilati siano romeni:

> È la soluzione Steinhardt l'unica possibile per diventare romeno? Mi chiedevo da un bel po' di tempo se Nae Ionescu avesse forse ragione e io mi fossi sempre sbagliato, fedele come ero e sono alla nozione di *citoyen*. Non ero difatti 'romeno', come neanche Steinhardt poteva diventare, dal momento che Nae Ionescu rifiutava la rumenità anche agli ebrei convertiti al cristianesimo[347].

E nel risolvere il dilemma se Steinhardt sia diventato cristiano e abbia cessato di essere ebreo, Norman Manea riproduce un testo dalla Bibbia:

> La disputa iniziale tra i santi Pietro e Paolo tocca anche questa questione, Pietro credeva che per essere cristiano, si dovesse essere innanzitutto ebreo, Paolo era per l'apertura della Chiesa cristiana verso chiunque la riconosceva sua[348].

Inoltre, Manea riporta l'esempio del cardinale di origine ebraica Jean-Marie Lustiger di Parigi, che ha dichiarato più volte:

> 'Sono nato ebreo e rimango così, anche se ciò è inaccettabile per alcuni. Per me, la vocazione dell'Israele è di portare la luce agli ebrei. Questa è la mia speranza e il cristianesimo è, credo, il mezzo per realizzarla'. Egli si è candidato addirittura alla funzione di Papa (ci si immagini ciò che sarebbe avvenuto, se fosse stato eletto!!!) ed è stato vicino a Papa Giovanni II. I funerali del cardinale Lustiger sono avvenuti alla Cattedrale Notre-Dame di Parigi e sono iniziati con il Kaddish ebraico. A Parigi circolava una teoria: qual è la differenza tra il capo rabbino della Francia e il cardinale di Parigi?

[346] Cfr. N. Ionescu, *Roza vânturilor* (*La rosa dei venti*), Cultura Națională, Bucarest 1937, p. 201. Si veda in proposito anche l'atteggiamento di Nae Ionescu di fronte all'affermazione della doppia identità, quella ebraica e romena, da parte dello scrittore Mihail Sebastian nel capitolo *Mihail Sebastian, un assimilato?*, pp. 94-5.
[347] N. Manea, *Curierul de Est. Dialog cu Edward Kanterian*, cit., p. 190.
[348] *Ibidem*.

> L'ultimo parla lo yiddish. Lustiger era di Polonia, il capo rabbino francese era sefardita, dall'esilio spagnolo, dunque non conosceva lo yiddish[349].

Lo scrittore allude anche al criterio secondo cui si è ebrei etnicamente per discendenza materna: allora non solo Gesù è ebreo, ma anche Karl Marx che era antisemita, anche Lev Trotski che era un fanatico comunista e anche Steinhardt che si è convertito.

Per verso suo, Steinhardt ironizza nel *Diario della felicità* la teoria di Nae Ionescu e dice che in modo razionale, logico non ci si può convertire attraverso il battesimo a un'altra etnia. Sul piano spirituale, divino ciò diventa però possibile:

> Nae Ionescu dice che chi non ha sangue romeno può essere 'buon romeno', ma mai e poi mai e qualunque cosa accada può essere 'romeno'. Ed è proprio così, se dipendesse solo dalle possibilità umane. Ma ciò che è impossibile per gli uomini è possibile per Dio. Secondo le possibilità umane, solite, naturali, non puoi passare dalla condizione di 'buon romeno' allo stato di 'romeno'. Si potrebbe mediante il battesimo di sangue, come mio cugino Teodor a Mărăşeşti[350] o sulla via della trasfigurazione? Come mai Nae Ionescu non si è ricordato di Matteo 19, 26, di Marco 10, 27, di Luca 18, 27? Come mai non ha capito che anche qui esiste una via cosparsa di fiori di gelsomino e di miracoli, una via del rinnovamento che fa in modo che tutto divenga possibile, facile? Chi crede che il vino può cambiare in sangue riconosce facilmente che lo spirito può compiere mutamenti semiotici col sangue. Biologicamente, etnicamente, sì. Ma sul piano mistico i problemi si pongono diversamente e ciò che non è possibile su un piano diviene del tutto possibile, in fretta, sull'altro[351].

Secondo lo scrittore, il professore Nae Ionescu non accetta l'idea di trasmutazione, di metanoia che si produce nel processo della conversione:

> So che Nae Ionescu la pensa diversamente. È sorprendente da parte di un cristiano che sa che il vino si può trasfigurare in sangue e che […] 'ciò che è impossibile per l'essere umano, è possibile per Dio'[352].

Con questa confessione, Steinhardt contraddice la tesi del professore e si trasforma da "buon romeno" in "romeno", vivendo una doppia metanoia: il giudeo diventa cristiano e l'ebreo diventa romeno. Nonostante questa trasformazione spirituale, lo scrittore dichiara però che "il mio sangue è ebreo, ma sento e penso da romeno", frase pronunciata in modo sfidante di fronte a una sentinella del carcere di Jilava che diventa *leitmotiv* in molti dei suoi testi:

---

[349] *Ibidem*.
[350] Località della Regione Moldavia dove ebbe luogo, nel 1917, una battaglia cruenta tra tedeschi e romeni e nella quale i romeni fermarono l'offensiva tedesca.
[351] N. Steinhardt, *Diario della felicità*, cit., pp. 37-8.
[352] Z. Sângeorzan, *Monahul de la Rohia. N. Steinhardt răspunde la 365 de întrebări*, cit., p. 122.

> A me chiede se sono romeno. Gli rispondo di sì. 'Ma che dici? Non sei ebreo?' Gli rispondo che il mio sangue è ebreo, ma sento e penso da romeno. Capisce che non l'ha azzeccata e sta zitto. […] Parafrasando Churchill, la cui madre era americana, il quale diceva: 'Sono per metà americano, inglese al cento per cento', la mia risposta avrebbe potuto essere questa: sono ebreo al cento per cento e romeno al mille per cento[353].

E in un'intervista a Zaharia Sângeorzan, lo scrittore riconferma di essere di sangue straniero, ma ciò non gli impedisce però di sentirsi romeno:

> […] non sono di sangue romeno. Ma anche il re Mihai (non da molto tempo, alla radio) e il defunto C. C. Giurescu mi danno coraggio: entrambi dicono che uno può parlare da romeno, anche se il suo sangue è un altro. Mihai diceva: sono tedesco, inglese, russo - e tuttavia romeno. A Gherla, una volta, […] uno zingaro mi ha apostrofato: che cosa sei giudeo? Li ho risposto: sono di sangue ebreo ma […] penso e sento da romeno[354].

D'altronde, la fedeltà verso i genitori è così centrale da poter accettare, della sua formazione ebraica, solo una trasformazione, non la cancellazione:

> Mio padre è stato un uomo coraggioso, da lui viene la mia convinzione che la somma qualità dell'uomo è il coraggio. […] La sua condotta e le parole che mi ha detto nel momento della mia partenza alla Securitate per essere arrestato (aveva ottantadue anni) mi hanno accompagnato […] durante tutta la detenzione e le considero degne di rispetto […] Papà: 'E vedi di non farmi fare brutta figura, non fare l'ebreo pauroso e non fartela addosso'. Per lui, qualsiasi uomo privo di coraggio -che sia romeno, ebreo o di qualsiasi altra nazionalità - gode del qualificativo 'giudeo pauroso'. Da pochi ho visto tanto disprezzo per la codardia. E mia madre aveva il soprannome La Bontà. […] Entrambi sono stati un modello. Ma […] non ho né il coraggio di mio padre, né la bontà di mia madre[355].

L'autore del *Diario della felicità* non si considerava staccato dal suo essere originario, lo spirito di suo padre ha continuato a guidarlo per tutta la vita. Non va dimenticato che Steinhardt non ha cambiato il suo nome ebraico neanche dopo la conversione perché non si può negare che, come d'altronde affermava nel volume *Eseuri despre iudaism*, "un ebreo è un ebreo e noi siamo ebrei poiché siamo ebrei. Questa è la realtà"[356]. Tra l'altro, Vladimir Jankélévitch affermava nel libro *La coscienza ebraica* che "non basta per cessare di essere ebrei, che ci si converta"[357]. Così, per le sue scelte - la conversione e l'assunzione del rumenismo - Steinhardt è diventato un ebreo perfettamente e totalmente

[353] N. Steinhardt, *Diario della felicità,* cit., p. 219.
[354] Z. Sângeorzan, *Monahul de la Rohia. N. Steinhardt răspunde la 365 de întrebări*, cit., p. 122.
[355] N. Steinhardt, *Între lumi. Convorbiri cu Nicolae Băciuț*, cit., pp. 25-6.
[356] N. Steinhardt, E. Neuman, *Eseuri despre iudaism*, cit., p. 69.
[357] V. Jankélévitch, *La coscienza ebraica,* cit.*,* p. 7.

assimilato nella società romena, ma come dice George Ardeleanu, "ciò non vuol dire che egli ha negato gli elementi della sua ebraicità"[358]. L'assunzione dell'identità cristiana e romena non annulla la sua identità ebraica: si tratta di un'identità aggiuntiva a quella ebraica cui è sempre appartenuto. In un'intervista del 2011, il teologo Ioan Chirilă chiarisce la problematica dell'identità dello scrittore:

> La sua identità cristiana non annulla la sua identità giudaica. Non si deve confondere l'identità con la cittadinanza. […] Steinhardt è cittadino romeno ma la sua identità è giudaica. Il monaco Nicu rimane ciò che è stato e dice 'amo questo popolo', ma ciò non significa che egli abbia rinunciato alla propria identità ebraica fissandosi un'altra identità[359].

Un'importante testimonianza in questo senso è quella di Victor Rusu. Nella lettera indirizzata allo scrittore, il pubblicista scrive che, nonostante la conversione, Steinhardt è diventato "un monaco ebreo":

> […] se ricordo bene le tue parole, non hai rinnegato la tua origine. Posso addirittura supporre che l'affermazione è valida anche adesso [nel 1989], tra l'altro poiché hai mantenuto il tuo nome originario[360].

A quest'affermazione, si aggiunge la risposta di Steinhardt in cui confessa a Rusu: "No, caro signor Rusu, può essere sicuro che per alcun istante ho nascosto o ho cercato di nascondere ciò che sono. Mantenendo le proporzioni (gigantesche), oserei dire di iscrivermi sulla linea tracciata da Lustiger"[361]. In effetti, ciò che resta ebraico e diventa romeno nella personalità di Steinhardt lo spiega l'amico dello scrittore e critico letterario Toma Pavel (1941) in un articolo uscito sulla rivista «22»:

> La sua origine ebraica offre a Steinhardt lo spirito d'avventura e di contraddizione, […] Dall'ortodossia gli viene la profondità della fede e l'abbandono febbrile nelle mani del Creatore. Sono sontuosamente europee la frivolezza nei confronti della cultura - i numerosi cenni alla letteratura, alla musica e all'arte occidentale - come anche l'alto prezzo accordato alla libertà politica. È romena, infine, la felice indifferenza con cui Steinhardt viaggia, senza mai fermarsi, tra realtà e desiderio, tra verità e preghiera[362].

Dopo l'esposizione della polemica con tutte le controversie che si sono create intorno al "caso Steinhardt" e alla sua conversione, è onesto precisare che per molti

[358] M. Ioanoviciu, *Intervista a George Ardeleanu*, cit.
[359] M. Ioanoviciu, *Intervista a Ioan Chirilă*, cit.
[360] V. Rusu, *Scrisoare către Steinhardt*, 5 febbraio 1989, cit., p. 448.
[361] N. Steinhardt, *Scrisoare către Victor Rusu*, 28 febbraio 1898, cit. in G. Ardeleanu, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății,* cit., p. 449.
[362] T. Pavel, *Jurnalul lui Nicu Steinhardt* (*Il Diario di Nicu Steinhardt*), in «22», anno III, n. 41 (142), 1992.

intellettuali, preti o amici, l'ebreo diventato cristiano e, in seguito, monaco, si è mostrato una personalità eccezionale e indimenticabile. Alcuni di loro hanno apprezzato la sua vasta cultura, altri hanno ammirato la sua profonda fede cristiana. Infatti, lo scrittore ha vissuto l'ortodossia in modo sincero: lo testimonia coloro che hanno vissuto intorno a lui, i monaci o i suoi amici di Romania o di altri paesi. Lo dice, per esempio, padre Ștefan Iloaie:

> Il monaco Nicu Delarohia è uno dei più importanti convertiti, […] testimoni della fede cristiana del Novecento. […] egli ha personificato non tanto la conversione di un ebreo al cristianesimo, ma il vissuto dell'uomo in Cristo. […] Egli ha scoperto un cristianesimo realista, […] vivo, dinamico, concreto, […] valido per le masse, ma anche per l'uomo di cultura[363].

Mircea Eliade esprime in una lettera del 6 dicembre 1978, in seguito al soggiorno di Steinhardt a Parigi, l'effetto dell'incontro con lo scrittore:

> Per entrambi [Eliade e sua moglie, Christinel], l'incontro con te ha significato il più prezioso regalo che ci ha portato l'estate del 1978... Ad ogni modo, io rimarrò per sempre riconoscente nei tuoi confronti poiché, dopo averti conosciuto, Christinel si è convinta che esistono cristiani - e la sua sincera speranza è di incontrare d'ora in poi degli altri (essendo modesta, precisa almeno circa due-tre)[364].

Aldilà di ogni considerazione sul "caso" Steinhardt, l'ebreo convertito trova la felicità nel cristianesimo romeno cui gli è rimasto fedele per tutta la vita:

> […] i grandi convertiti […] sono persone molto felici, tutti. La conversione è un accesso alla felicità. L'uomo che conosce Cristo e che Lo ama e che si converte è un uomo felice, è un uomo che entra in una zona della felicità, esce dal buio, dal tormento. Non dico che entra in uno stato di felicità perfetta; […] l'uomo può ammalarsi, avere guai [...] ma su uno sfondo di felicità […] di quiete. […] questo appartiene al battesimo […] una fonte di grande felicità. Un convertito mai conoscerà pienamente la delusione […] Il buio e il freddo non hanno più libero accesso sul convertito[365].

[363] Ș. Iloaie, *Convertire şi mărturisire creştină în gândirea părintelui Nicu Delarohia*, cit., p. 52.
[364] M. Eliade, *Europa, Asia, America… Corespondență* (*Europa, Asia, America... Corrispondenza*), vol. III, R-Z, Humanitas, Bucarest 2004, p. 169.
[365] N. Steinhardt, I. Pintea, *Primejdia mărturisirii*, cit., p. 230.

Capitolo terzo

L'utopia dell'integrazione

L'emancipazione ebraica sancisce la fortuna e la condanna degli ebrei poiché essa appare come il paradigma dell'emancipazione civile moderna. Con l'uscita dai ghetti e con la laicizzazione della Stato e del Diritto, l'ebreo viene visto come il massimo profittatore del cambiamento di cui è il principale promotore. Egli diventa una metafora della modernità e viene identificato con la civiltà industriale come simbolo negativo:

> […] l'antisemitismo moderno […] si diffonde all'epoca in cui gli Ebrei dell'Europa occidentale tendono a rinunciare, oltre che al loro particolarismo storico, anche alla loro cultura specifica. Sul piano delle relazioni sociali, niente sembra ormai dividerli dai Cristiani: professano gli stessi valori e talvolta arrivano al punto di dare di sé gli stessi giudizi della società borghese nella quale cercano di integrarsi; ma questa resta loro ostile, e sempre più accentuatamente[1].

L'antisemitismo viene a consolidarsi con l'affermazione degli ideali nazionali di ogni singolo paese. Il razzismo[2] che si è identificato con il nazionalismo di destra, "ha conferito dimensioni nuove all'idea delle radici, insita in tutti i nazionalismi, e ha acuito le differenze fra nazioni fornendo distinzioni chiare e inequivocabili fra di esse"[3]:

> Finché gli Ebrei vissero effettivamente sotto un regime d'eccezione, furono considerati, secondo la corretta dottrina teologica, uomini a pieno titolo, poiché la maledizione che pesava su di loro era, dal punto di vista dell'antropologia cristiana, solo un'espiazione. Solo dopo l'emancipazione, quando poterono liberamente integrarsi nella grande società borghese, la maledizione diventò,

[1] L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo. Da Voltaire a Wagner*, cit., p. 525.
[2] Il razzismo "è un'ideologia moderna sorta nel XVIII secolo, che si regge su fondamenti propri, basati sull'antropologia, sulla storia e (ultima ma non meno importante) su una rinata coscienza estetica che applica la storia e l'antropologia a un canone fisso di comportamento, di aspetto esteriore e di bellezza dell'essere umano". Cfr. G. L. Mosse, *Razzismo e nazionalismo in Europa*, in M. Toscano (a cura di), *Integrazione e identità*, cit., p. 236; Alberto Cavaglion (a cura di), *Dizionario dell'Olocausto,* cit., Roma 2012, pp. 574-84.
[3] G. L. Mosse, *Razzismo e nazionalismo in Europa*, cit., p. 236.

> nei termini della nuova antropologia scientifica, una differenza o inferiorità biologica, e la casta disprezzata diventò una razza inferiore […][4].

In Italia l'antisemitismo non costituisce la base del nazionalismo italiano. Rispetto alla Romania, l'integrazione degli ebrei è parallela all'italianizzazione delle diverse minoranze regionali. L'identificazione degli ebrei con la vita sociale e culturale italiana ha rappresentato la causa principale della minore presenza di antisemitismo che in altri paesi europei[5]. Perciò, secondo Stuart Hughes, "nell'Italia moderna, l'odio verso gli ebrei è stato una pianta anemica, senza profonde radici nel sentimento popolare"[6]. E secondo Léon Poliakov:

> Italia fu il solo grande paese d'Europa dove gli Ebrei, dopo l'emancipazione, si integrarono facilmente e armonicamente nella società cristiana, e dove praticamente l'antisemitismo, nei suoi aspetti moderni, fu ignorato[7].

Solo nei decenni successivi al compimento dell'unità nazionale, l'antisemitismo diventa una corrente di pensiero, una pratica sociale e una disposizione mentale di stampo essenzialmente cattolico e clericale:

> Le principali manifestazioni di antisemitismo nell'Italia liberale provennero da ambienti cattolici, la cui polemica fu particolarmente virulenta tra il 1870 e il 1873, e più tardi dal 1883 al 1903, per ravvivarsi poi sul finire dell'età giolittiana[8].

In Italia, l'antisemitismo viene a consolidarsi con l'affermazione del fascismo.

Invece in Romania, i due momenti decisivi nella cristallizzazione dell'ideale nazionale - la proclamazione dell'Indipendenza di Stato nel 1877 e la formazione della Grande Romania nel 1918 con l'unione di tutte le provincie abitate da romeni - si sono associati nella mentalità collettiva a un'acuta situazione conflittuale con la popolazione ebraica, identificata ingiustamente come avversaria nella realizzazione di queste fondamentali aspirazioni. Gli autori della creazione di questo conflitto sono stati gli intellettuali della generazione della rivoluzione del 1848, ideatori del mito nazionale romeno. Rappresentanti della tradizione, loro avevano come obiettivo la difesa dello Stato dagli effetti negativi del rinnovamento sociale provocati dagli ebrei. In una civilizzazione

[4] L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo. Da Voltaire a Wagner*, cit., p. 355.
[5] Si veda in proposito *Antisemitismo in Italia*, in A. Cavaglion (a cura di), *Dizionario dell'Olocausto*, cit., pp. 35-9.
[6] H. S. Hughes, *Prigionieri della speranza*, cit., p. 173.
[7] L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo. Da Voltaire a Wagner*, cit., p. 50.
[8] M. Toscano, *L'uguaglianza senza diversità: Stato, società e questione ebraica nell'Italia liberale*, in *Integrazione e identità*, cit., p. 213.

rurale e autoctona, dominata dalla spiritualità romena caratterizzata dalla cultura autentica, dai costumi, dal folclore, dalla religione cristiano-ortodossa, l'ebreo rappresenta il modernismo portatore di profondi cambiamenti e pericoli all'interno della tradizione romena. Nella coscienza pubblica, l'antagonismo verso gli ebrei e l'antisemitismo sono stati percepiti come elementi "naturali" ed essenziali del patriottismo romeno. Il mito nazionale si è conservato con lo stesso vigore anche nel Novecento e si è consolidato come tratto essenziale della mentalità romena[9].

Nonostante l'emancipazione ebraica, l'antisemitismo ha continuato a manifestarsi, in misura più o meno accentuata, nella società d'accoglienza:

> Si le Juif n'existait pas, enfin, il faudrait l'inventer. Et aucune société ne se prive d'inventer son Juif […] c'est-à-dire un être différent, donc exclu et séparé, donc suspect, donc présumé coupable, donc tout désigné pour cristalliser les malaises collectifs et pour servir de victime expiatoire[10].

Ciò dimostra che l'integrazione degli ebrei è stata un'utopia, fenomeno che non ha risolto "il problema ebraico":

> […] l'assimilation était nécessaire, et tant que l'oppression demeurait, l'assimilassion devait échouer. […] S'il est vrai que l'assimilation devait être tentée, qu'elle a procuré au Juif quelques ajustements pour vivre au milieu des autres, il est également vrai qu'elle a échoué lamentablement è resoudre la problématique juive[11].

Ciò viene qui confermato dalla presenza dell'antisemitismo nella Trieste di Italo Svevo in cui gli ebrei si credevano perfettamente integrati. Invece, in ambito romeno, l'antiebraismo è stato l'elemento che ha provocato varie polemiche nel tempo. Il punto culminante viene raggiunto con "il caso *De Două mii de ani*" di Mihail Sebastian.

[9] Cfr. L. Volovici, *Ideologia naţionalistă şi "problema evreiască"* (*L'ideologia nazionalista e "il problema ebraico"*), Humanitas, Bucarest 1995, pp. 197-8.
[10] A. Memmi, *La libération du Juif*, cit., p. 58.
[11] *Ivi*, pp. 51-2.

III.1 L'antiebraismo letterario nella Trieste di Italo Svevo

> L'influenza della persecuzione sulla letteratura consiste per l'appunto nello spingere tutti quegli scrittori che pensano in modo eterodosso a sviluppare una peculiare tecnica letteraria, quella tecnica a cui alludiamo quando parliamo di uno 'scrivere tra le righe' […] in cui la verità sulle questioni cruciali appare esclusivamente tra le righe[12].

A Trieste, il nazionalismo e il periodo di crisi economica, quello degli anni Ottanta dell'Ottocento, dovuto all'abolizione del porto franco nel 1891 da parte dell'Impero asburgico, provocano nel commerciante ebreo un'insicurezza non solo finanziaria ma anche psicologica. Mario Fusco sottolinea "le molteplici contraddizioni di questa città eterogenea, aperta verso universi estremamente diversi e nella quale si concentrano le forze divergenti di una crisi generale che stava per scoppiare con la Prima Guerra Mondiale, di una latente inquietudine, velata a malapena dalla prosperità economica e da un'attività commerciale febbrile"[13]. L'ebreo diventa il principale responsabile della crisi generale. Così, il 20 maggio 1900, nel giornale «Amico» si denunciava l'assedio ebraico:

> E poi ci si darà torto se diciamo che l'aria di Trieste è ammorbata di microbi semiti, e se invochiamo un po' di antisemitismo come una cosa di prima necessità. Abbiamo bisogno estremo di un po' di antisemitismo che non dice però odio agli ebrei, ma che esige che i cristiani abbian almen almeno gli stessi diritti dei figli di Giuda, e che un pugno di questi non domini su di noi[14].

Nello stesso giornale, il 17 marzo 1901 si proclamava la degiudaizzazione di Trieste: "operando così la nostra città andrà libera in breve tempo delle sopruserie giudaiche, e l'aria sarà di nuovo libera da quei microbi"[15]. L'ebreo è stato da sempre il capro espiatorio, la prima vittima potenziale di una società:

---

[12] L. Strauss, *Scrittura e persecuzione*, trad. di G. Ferrara, F. Profili, Marsilio, Venezia 1990, pp. 22-3.
[13] M. Fusco, *Italo Svevo e la psicanalisi*, in G. Petronio (a cura di), *Il caso Svevo*, cit., p. 61.
[14] L. De Angelis, *La reticenza di Aron. Letteratura e antisemitismo in Italo Svevo*, cit., p. 75.
[15] *Ibidem*.

> […] l'Ebreo è un *reale* scandalo, una perturbazione concreta, una disarmonia insopportabile in una società non ebraica. Il capro espiatorio è caricato del disordine del mondo, è sacrificato per ritrovare l'ordine perduto: lui morto, il disordine doveva cessare e l'ordine riapparire. Ma si comprende che lo Ebreo possa essere scelto per incarnare questa parte terribile: egli incarna in effetti il disordine sociale e metafisico[16].

Negli anni Ottanta la manifestazione a Trieste contro l'irredentismo italiano del governo asburgico si esprime anche con l'antisemitismo, che tocca Italo Svevo, lo testimonia la figlia Letizia: "Sì, anche in Svevo c'è quel fondo dell'antico ebreo perseguitato. Qualche volta papà ne ha parlato"[17]. Infatti, verso la fine del 1880, Ettore Schmitz era stato invitato a un colloquio per un impiego di praticante presso la ditta Mettel ma, come si viene a sapere dal *Diario* di Elio Schmitz, "nulla si concluse perché il praticante è un israelita"[18]. Questo evento ha sicuramente pesato molto sul giovane ebreo, anche per le condizioni finanziarie precarie della famiglia dovute al fallimento del padre Francesco Schmitz in affari con vetrami. L'episodio è di grande importanza nella vita del giovane poiché conferma come la condizione del ebreo sia una realtà drammatica e sofferta, e spiega, almeno in parte, la reticenza di Svevo[19] su tale aspetto presente in generale anche in altri scrittori di origine ebraica:

> La ricerca dell'anonimato e della clandestinità è anch'essa un segno eloquente dell'oppressa condizione ebraica. Certamente anche nell'opera sveviana non si può escludere il nesso tra reticenza letteraria e ostilità antisemita, anzi direi che è possibile individuare delle tracce di questo vago disagio dovuto alla diffusa ostilità razziale in occasioni banali[20].

La riservatezza dello scrittore triestino può essere suggerita anche dallo pseudonimo usato per firmare i suoi testi. Come afferma Albert Memmi, "le changement du nom est un moyen de défense, une fuite, presque une frode. Ce n'est d'ailleurs pas une démarche spécifiquement juive. Pour tout homme qui ne se sent pas en sécurité, c'est l'un des moyens les plus simples d'échapper à la prise des autres"[21]. A questo proposito, Leo Strauss[22] rileva gli effetti della persecuzione sulla scrittura:

---

[16] A. Memmi, *Ritratto di un ebreo*, cit., p. 328.
[17] I. Svevo, *Racconti. Saggi. Pagine sparse*, cit., p. 247.
[18] I. Svevo, *Lettere a Svevo. Diario di Elio Schmitz*, cit., p. 236.
[19] Si veda in proposito il capitolo *Il gusto del segreto e l'ebraismo di Italo Svevo*, pp. 20-5.
[20] L. De Angelis, *La reticenza di Aron. Letteratura e antisemitismo in Italo Svevo*, cit., p. 72.
[21] A. Memmi, *La libération du Juif*, cit., p. 29.
[22] Leo Strauss (1899-1973), filosofo tedesco di origine ebraica; diventa cittadino americano in seguito alla fuga dalla Germania a causa dalla persecuzione antiebraica. Tra i suoi libri si ricordano: *Diritto naturale e storia*, Pozza, Venezia 1957; *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990; *Gerusalemme e Atene: studi*

> L'influenza della persecuzione sulla letteratura consiste per l'appunto nello spingere tutti quegli scrittori che pensano in modo eterodosso a sviluppare una peculiare tecnica letteraria, quella tecnica a cui alludiamo quando parliamo di uno 'scrivere tra le righe' […] in cui la verità sulle questioni cruciali appare esclusivamente tra le righe[23].

Secondo Arnaldo Momigliano, in un clima di persecuzione lo scrittore "può lasciare volutamente implicito, o addirittura può passare sotto silenzio, il punto più importante del suo pensiero. Il caso più ovvio di pensiero volutamente sottaciuto è quello di scrittori che si trovino in situazioni di persecuzione o censura"[24]. Il problema dell'antisemitismo appare in Svevo esplicito nei testi biografici e implicito nell'opera letteraria, questione che può spiegare la discrezione dello scrittore, che diventa un'espressione della condizione ebraica come reazione alla persecuzione:

> Ma altro è il non voler essere cancellati, e altro è l'aspirare a essere accolti - per quel che si è - nel grembo della società dei connazionali, senza sottintesi e senza riserve, da pari a pari. Ed è proprio questo il dono che a questi Ebrei è mancato. Non è mai venuta meno 'negli altri' la tendenza a considerarli come dei 'diversi'. […] Né farà pertanto meraviglia che in queste circostanze possa nascere un certo tipo di Ebreo che si senta ferito per non essere compreso per quello che è, o peggio, per essere compreso per quello che non è […] Per questo egli tanto più soffre, quanto più sente […] gravare su di sé, colla forza di un incubo, un senso di diffidenza anonima, tanto inafferrabile quanto implacata. E fa di tutto per liberarsene[25].

L'ebreo ha una propensione naturale al riserbo, alla segretezza dovuta alla sua condizione ebraica. E sulla segretezza interessanti e importanti sono le parole di Ludwig Wittgenstein[26]:

> Si è detto talvolta che la segretezza e il riserbo propri degli ebrei sarebbero dovuti alla lunga persecuzione. Questo certamente non è vero; al contrario, è sicuro che essi esistono ancora malgrado questa persecuzione, appunto perché tendono a questa segretezza[27].

---

sul pensiero politico dell'Occidente, Einaudi, Torino, 1998; *Che cos'è la filosofia politica?*, Il Melangolo, Genova 2011. Cfr. A. Momigliano, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Einaudi, Torino 1987, pp. 189-199.

[23] L. Strauss, *Scrittura e persecuzione*, cit., pp. 22-3.

[24] A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, cit., p. 191.

[25] E. Levi, *Italo Svevo e l'anima ebraica,* cit., p. 178.

[26] Ludwig Wittgenstein (1889-1951), filosofo e logico austriaco, contribuì alla fondazione della logica e alla filosofia del linguaggio. Tra i suoi libri si ricordano: *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1988; *Grammatica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1990; *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1993; *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1994.

[27] L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980, p. 49-50.

L'antisemitismo è percettibile anche negli scritti sveviani: nella sua corrispondenza privata Svevo registra fenomeni di antisemitismo a Vienna, in Russia, in Romania. Così, di passaggio a Tolone, in pieno affare Dreyfus[28], rimane sconvolto nel leggere le notizie calunniose contro l'ufficiale sulla rivista classica dell'antisemitismo francese di fine Ottocento, «La Libre Parole». Inoltre, lo scrittore triestino mostra nell'*Epistolario* anche l'antisemitismo ristretto a una parte della cerchia familiare con la denuncia, in due lettere del 1913, del rozzo antiebraismo del cognato Marco Bliznakoff, che ostacolava l'unione tra sua figlia Olga e l'ebreo Carlo Finzi:

> Com'è comico quel nostro Marco! Egli ama il *grogner*! E pensare che quel povero ebreo dovrà sopportare per tutta la sua vita un *grognement* incessante! Io, per solidarietà, dovrei avvisarlo[29].

Il bulgaro Marco, marito della cognata Nella, coglieva ogni occasione per esprimere il suo antisemitismo:

> Marco che non sa trattenere ad ogni istante degli scoppi d'impazienza all'aspetto di felicità dell'ebreo ch'egli si augurerebbe di vedere a Kiew ove li ammazzano. Io vorrei essere nella pelle di Finzi (per un solo momento, veh!) per vedere quel ch'egli pensa del suo futuro suocero[30].

Svevo ricorda con ironia come una persona può essere presa per ebreo portando i capelli lunghi e la barba, e mette in evidenza i rischi che potevano manifestarsi avendo un aspetto ebraico:

> […] B[oris Blinznakoff] viene domani. Ma egli immagina che voi farete finta di non riconoscerlo […] ha i capelli lunghi e se a Schrattenberg [località della Stiria] non sanno ch'è mio parente potrebbero prenderlo per ebreo e massacrarlo[31].

Quest'affermazione dimostra quanto sia scarsa la conoscenza della vera natura e condizione dell'essere ebreo, che non attiene solo all'aspetto esteriore: la realtà ebraica è più complessa di questa immagine riduttiva e stereotipata.

In un altro passo dell'*Epistolario*, lo scrittore dà ragione al cognato Marco, quando dichiarava che la prudenza è una caratteristica acquisita dall'ebreo nel tempo: "quella

[28] Si veda in proposito M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia. Dal 1848 alla guerra dei sei giorni*, cit., pp. 38-9; M. Toscano (a cura di), *Integrazione e identità*, cit., pp. 224-6.
[29] I. Svevo, *Epistolario,* 17 agosto 1913, cit., p. 664.
[30] *Ivi*, 18 agosto 1913, p. 666.
[31] *Ivi*, p. 514.

prudenza che Marco attribuiva alla mia razza"[32]. Con la sua cautela, Svevo consiglia l'amico Benjamin Crémieux di non partire per la Romania, dove si manifestava un forte antisemitismo: "C'è quella benedetta Rumenia con tutti quegli antisemiti, che mi procureranno tale gioia"[33]. L'ebreo percepisce il pericolo circostante perché la memoria atavica è impregnata da una permanente minaccia opprimente: "la paura è una qualità della carne. È come una protezione che la involge già quando arriva all'aria. La travia ma certamente la protegge"[34]. A questo proposito, in una lettera del 1922 a Milena, Kafka scriveva:

> Lei può anche rimproverare agli ebrei quella loro continua paura, sebbene un rimprovero così generico contenga conoscenza degli uomini più teorica che pratica […] secondo la mia esperienza, non colpisce la maggior parte degli ebrei […] soltanto qualche singolo, ma allora con violenza, per esempio me. E, ciò che è più strano il rimprovero non calza, poiché gli ebrei si trovano in una posizione malsicura […] tra gli uomini, e sono minacciati da pericoli che vengono dalle parti più inverosimili o, per essere più precisi, lasciamo stare i pericoli e diciamo: 'sono minacciati da minacce'[35].

Per la sorprendente diversità di atteggiamenti dell'ebreo di fronte a un mondo circostante ostile, sono rilevanti le parole di Jacques Le Rider:

> Pour sauver l'équilibre de sa personnalité, chacun doit élaborer, consciemment, mais aussi inconsciemment, une stratégie personnelle, psychologique et intellectuelle, par parvenir à la reconstruction d'une identité. […] Toutes les combinaisons, même les plus paradoxales, tous les cheminements, même les plus tortueux, peuvent se presenter[36].

L'antisemitismo crea negli ebrei una reale frustrazione intima, motivo che può spiegare il mascheramento del segno ebraico da parte dello scrittore triestino. La mania di persecuzione è un tema che ricorre in Svevo: esemplare è un episodio de *La coscienza* in cui Zeno corre da Augusta con il terrore di essere arrestato come ladro di giornali, o un brano del racconto *Vino generoso* quando il protagonista in una notte agitata sogna di essere inseguito da una folla che gli vuole fare del male e, ancora, un orrendo Basedow che appare in un incubo, ha l'atmosfera di un pogrom. Questi segnali riflettono esperienze di un antisemitismo vissuto in una realtà sociale come quella triestina. E non molto anni

[32] *Ivi,* 5 giugno 1906, p. 446.
[33] *Ivi*, p 867. Nella lettera del 17 marzo 1928 a Marie Anne Comnène, Svevo allude alla gioia che avrebbe avuto nell'offrire loro ospitalità a Trieste, convincendoli a rinunciare al viaggio in Romania che avrebbe rappresentato un vero pericolo.
[34] I. Svevo, *Umbertino*, in *Racconti*, cit., p. 535.
[35] F. Kafka, *Lettere a Milena*, trad. di E. Pocar, Mondadori, Milano, 1979, p. 57.
[36] J. Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, PUF, Paris 1990, pp. 243-4.

dopo la scomparsa di Svevo, la cautela e il riserbo sveviani venivano legittimati da Giorgio Bassani che, per motivi politico-razziali, pubblicava nel 1940, in incognito, e con lo pseudonimo Giacomo Marchi, *Una città di pianura*.

Con l'assimilazione, l'ingresso degli ebrei nelle letterature nazionali è stato accompagnato da accuse antisemitiche manifestate molto prima del 1938:

> Gli ebrei erano 'portatori di malattie della peggior specie' anche nel mondo culturale, giacché producevano 'immondizia letteraria, paccottiglia artistica e assurdità in campo teatrale. Infettano il popolo 'con una pestilenza intellettuale peggiore dell'antica Morte nera[37].

L'antiebraismo letterario viene percepito anche da Italo Svevo. Ad esempio, durante il "caso Svevo" quando lo scrittore inizia a godere del successo letterario, con la pubblicazione nel 1923 de *La coscienza di Zeno* e grazie all'aiuto di Eugenio Montale e di James Joyce, alcuni critici anonimi considerarono questi ultimi ebrei perché avevano amici israeliti. Inoltre guardarono malvolentieri l'amicizia dell'autore triestino con il critico francese Benjamin Crémieux:

> […] la falange di scrittori israeliti che si dedicano con particolare amore alla valorizzazione letteraria dei loro correligionari[38]; regalare al Crémieux l'ebreo triestino Schmitz[39]; Italo Svevo è da lasciare alla Sinagoga di Trieste, alla letteratura di Crémieux e a chi vuole[40].

Queste informazioni sono importanti per le problematiche socio-culturali che riguardano la condizione dello scrittore triestino:

> La verità è che l'arte di Italo Svevo, che ha i suoi difetti ma non è mediocre mai, imponeva un esame di coscienza troppo imperativo alla mediocrità costituita dal nostro ambiente letterario. In quest'ambiente […] l'autenticità e l'impegno di Schmitz stonavano e offendevano come segni d'altri tempi: si preferì ignorarlo, metterlo in forse, rimproverargli la propria razza, rifargli la grammatica […][41].

Sembra chiaro che nelle campagne di propaganda antisemitiche molti articoli hanno come bersaglio gli intellettuali ebrei. Un esempio concludente è "un saggio di critica letteraria", come lo definisce Renzo De Felice, uscito su «L'Unione Sarda» del 14 aprile 1939:

---

[37] A. Mayer, *Soluzione finale. Lo sterminio degli Ebrei nella storia europea*, trad. di G. Panzieri Saija, Mondadori, Milano 1990, pp. 105-6.
[38] «La Sera», Milano, 11 aprile 1926, cit. in L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento: da Svevo A Bassani,* cit., p. 57.
[39] «Il Cittadino», Genova, 17 settembre1927, cit. in *Ibidem.*
[40] «L'Italiano», Bologna, 28 aprile 1927, cit. in *Ibidem*.
[41] E. Montale, *Ultimo addio*, in «La fiera letteraria», 23 novembre 1928; ora in I. Svevo, *Carteggio Italo Svevo - Eugenio Montale*, cit., p. 86.

> Ma forse il pericolo maggiore è nella prosa narrativa, dove a cominciare da Italo Svevo, ebreo di tre cotte, ad Alberto Moravia, ebreo di sei cotte, si va tessendo tutta una miserabile rete per pescare dal fondo limaccioso della società figure ripugnanti di uomini che non sono 'uomini' ma esseri abulici infangati di sensualità bassa e repugnante, malati fisicamente e moralmente, poveri di azione, incapaci perfino di veri delitti, perché incapaci di un atto comunque energico… I Maestri di tutti cotesti narratori sono quei pezzi patologici che si chiamano Marcel Proust e James Joyce, nomi stranieri e di ebrei fino al midollo delle ossa, e disfattisti fino alla radice dei capelli[42].

Svevo s'imbatte più volte nell'antisemitismo culturale, come nel caso dell'antiebraismo shakespeariano presente ne *Il Mercante di Venezia*, cui lo scrittore dedica il suo primo articolo pubblicato sull'«Indipendente» il 2 dicembre 1880 e firmato con lo pseudonimo E. S., vale a dire Ettore Samigli. È indicativo che il suo esordio letterario coincida con una riflessione sulla condizione ebraica e sulla problematica dell'assimilazione attraverso il personaggio Shylock de *Il Mercante*. Il fallimento dell'emancipazione ebraica, secondo Hans Mayer, "non è l'immortale Aasvero, ma il personaggio creato da un poeta drammatico: Shylock, l'uomo che non ha un nome, l'ebreo di Venezia"[43]. In quest'articolo, Svevo rimane sconvolto nell'apprendere che Trieste possa essere considerata non adatta alla rappresentazione de *Il Mercante*. Così, lo scrittore tenta di conciliare l'ammirazione per Shakespeare con gli aspetti antisemitici presenti nel testo.

In un altro articolo intitolato *Autobiografia di Riccardo Wagner*, apparso il 22 dicembre 1884 sull'«Indipendente», il giovane Schmitz che si firma con lo stesso pseudonimo E. S., manifestando un atteggiamento simile a quello espresso nei confronti di Shakespeare, sottolinea la natura intellettualistica dell'antisemitismo del musicista tedesco, quasi a volerlo distinguere dalle manifestazioni intolleranti dello stesso fenomeno. Inoltre, Svevo cerca di dimostrare come in Wagner ci sarebbe un tentativo di

> fondare l'antisemitismo su un'idea pacata, critica. Gli ebrei sono mediatori, quindi cosmopoliti, incapaci all'arte. Rénan li disse mediatori in più luoghi dello studio *Averroè et l'averroisme* perché introdussero in Europa la filosofia araba. Ma Rénan parla di una data epoca, non generalizza[44].

Prima di pubblicare quest'articolo sull'«Indipendente», giornale particolarmente sensibile alle denuncie dell'antisemitismo, fenomeno che si manifestava specialmente in Germania

[42] F. Biondolillo, *Giudaismo letterario*, in «L'Unione Sarda», Cagliari, 14 aprile 1939, cit. in R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1993, p. 391.
[43] H. Mayer, *I diversi*, cit., p. 297.
[44] I. Svevo, *L'autobiografia di Riccardo Wagner*, in *Racconti. Saggi, Pagine sparse*, cit., pp. 598-9.

e in Austria, il giovane Schmitz aveva maturato una forte condanna degli antisemiti, in conformità con la tradizione intellettuale austro-ungarica, un vero culto della tolleranza, come metodo e fine della convivenza civile:

> Era una specificità del mio carattere finora di permettere intorno a me a tutti i caratteri di manifestarsi e svilupparsi secondo la loro natura […] I miei più intimi la chiamano tolleranza[45].

Svevo era legato, come dimostra nell'articolo *Sulla teoria della pace*, ai principi umanitari e universali della cultura dell'Impero austro-ungarico, che era una civiltà sovranazionale, dominata da un forte sentimento di tolleranza civile. Gli ebrei, popolo senza patria, tendevano all'idea sovranazionale come superamento del principio di nazione, causa latente e permanente di guerra. Nell'opinione dello scrittore, le frontiere non devono essere causa di odio e di guerra, ma devono assicurare la libera circolazione delle idee e il mantenimento della pace: "[…] la frontiera diventa un impedimento alla vita. […] una muraglia che altrimenti non può essere abbattuta esige la guerra"[46]. Il rifiuto della violenza da parte di Svevo è stato congiunto alla sua formazione culturale che è insieme europea ed ebraica: "tanti viaggi, tanti contatti con vari popoli maturarono in lui l'uomo europeo"[47]. Gli ebrei, per la loro "forma mentis" tipicamente ebraica, sentono il mito di una patria sovranazionale operante nella civiltà austro-ungarica. Come osserva Claudio Magris,

> era ovvio che gli ebrei, nazione straniera fra tutte le altre, si riconoscessero con minore difficoltà in uno stato sovranazionale basato, almeno teoricamente o parzialmente, sul superamento del principio della nazionalità[48].

Negli atteggiamenti degli scrittori ebrei si possono riscontrare tendenze cosmopolitiche e insieme tracce lasciate sulla psiche da tanti secoli di una vita insicura e tormentata a causa delle persecuzioni, con la consapevolezza che da un momento all'altro l'incubo può ripresentarsi in forma più che mai ostile, com'è stato l'evento tragico della Shoah.

La guerra determina la scomparsa del sentimento di tolleranza che, nella varietà dei ceti e delle "razze", aveva caratterizzato la vita sociale di Trieste. Nella monarchia di Francesco Giuseppe, che per lungo tempo aveva saputo reggere in pace contrasti potenzialmente pericolosi di nazionalità e di religioni, tutto sembrava procedere secondo

[45] I. Svevo, *Diario per la fidanzata*, cit., p. 785.
[46] I. Svevo, *Sulla teoria della pace*, in *Racconti. Saggi. Pagine sparse*, p. 661.
[47] L. Veneziani Svevo, *Vita di mio marito*, cit., p. 72.
[48] C. Magris, *Lontano da dove*. *Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 17-8.

un ordinato e tranquillo vivere civile. Invece i germi della dissoluzione dovevano già essere presenti in un organismo sociale e politico apparentemente salutare. L'affermazione delle tendenze nazionalistiche nei singoli stati costituisce un processo parallelo e conseguente dell'antisemitismo nel mondo centroeuropeo, che si manifesta anche nel caso di Italo Svevo:

> Svevo era segnato sul libro nero della polizia, era continuamente vigilato per aver partecipato alle lotte della città minacciata nella sua nazionalità. Era stato in gioventù […] assiduo collaboratore dell'«Indipendente», giornale irredentista [...] Era stato sempre un italiano dalla condotta lineare e senza vacillamenti. da ogni parte d'Europa era tornato a Trieste a portare, nei giorni delle elezioni, il suo voto alla causa italiana [...] Egli rimase sempre e fieramente triestino e italiano[49].

In un rapporto del 27 dicembre 1915, lo scrittore è stato definito dalla polizia di Trieste in questi termini:

> 'Un lurido ebreo, irredentista per la pelle', che 'sotto il manto di essere suddito austriaco' lavora a nome di Gioachino Veneziani, 'un ufficiale italiano che combatte contro di noi, fuggito in Italia' […] È il terzo duro incontro con l'antisemitismo, dopo il servizio militare e la difficoltà di trovare un posto di praticante terminati gli studi[50].

La moglie Livia dichiara nelle sue confessioni: "Egli stava sempre in attesa del peggio, preparato ogni momento ad accogliere il dolore, quasi nel profondo avesse presagito il cumulo di atroci sventure che la successiva guerra mondiale avrebbe riversato sulla figlia Letizia"[51]. Così, nel 1938 Livia e Letizia vengono considerate ebree e, durante le leggi razziali, sul busto in bronzo di Italo Svevo che si trovava nel giardino pubblico di Trieste, viene scritto da sconosciuti: "Giudeo, il bronzo sia dato alla patria"[52]. Se Livia avesse lasciato a Trieste l'opera dello scrittore, oggi non si potrebbe disporre dei racconti, delle lettere, dei manoscritti del quarto romanzo, delle commedie che sarebbero finite sotto il bombardamento della casa e della fabbrica Veneziani, avvenuto il 20 febbraio 1945:

> E questi furono per 32 anni, la casa, l'ambiente e il campo di lavoro di Ettore Schmitz-Svevo. Di tante amate cose non resta ora che un mucchio: il 20 febbraio 1945, bombe […] hanno distrutto la cara vecchia dimora [...] Sono rimaste intatte le sue opere. Sono rimasti i suoi inediti che io, talvolta dalla

[49] L. Veneziani Svevo, *Vita di mio marito*, cit., pp. 89-91.
[50] A. Cavaglion, *Italo Svevo*, cit., p. 17.
[51] L. Veneziani Svevo, *Vita di mio marito*, cit., p. 96.
[52] A. Cavaglion, *Italo Svevo*, cit., p. 26.

> bufera della persecuzione razziale, portai in salvo nell'agosto 1943 fuggendo da Trieste nel rifugio dell'Arcade, in provincia di Treviso[53].

Con la morte dello scrittore, avvenuta il 13 settembre 1928, Livia affronterà da sola le vicende tragiche della Seconda Guerra Mondiale:

> Rimasi sola ad affrontare le terribili bufere che mi sovrastavano; sola, senza il suo conforto, a sopportare le atroci sventure che la guerra avrebbe accumulato sulla nostra famiglia[54].

Il nazismo ha portato alla morte dei figli di Letizia: Piero e Paolo dispersi in Russia e Sergio morto il 1 maggio 1945 da una granata in via G. Gallino di Trieste, nell'insurrezione contro i tedeschi. Invece l'amico Benjamin Crémieux arrestato a Parigi dalla Gestapo, muore ad Auschwitz nel 1944.

[53] L. Veneziani Svevo, *Vita di mio marito*, cit., pp. 43, 184.
[54] *Ivi*, p. 160.

III.2 L'antisemitismo letterario in Romania

> L'antisemitismo romeno è antico da un centinaio di anni. Lottare contro l'ebreo vuol dire trovarsi sulla linea giusta dello sviluppo normale del popolo romeno. L'antisemitismo è il più vitale problema del progresso romeno. […] non esiste romeno di valore […] nella cultura romena che […] non abbia sentito la necessità della lotta contro l'ebreo[55].

Il nazionalismo, giustificato e sviluppato nella storiografia e in tutte le forme di cultura e d'arte, trasformato in dottrina politica e sociale, è stato il pilastro su cui si è fondato lo spirito pubblico e la cultura romena. La sua nota distintiva non è il "razzismo" o la superiorità "razziale", ma la xenofobia e l'antisemitismo necessari per la difesa del "rumenismo" dallo straniero e, soprattutto, dall'ebreo, il principale ostacolo nella "rumenizzazione" del paese. Il termine "rumenizzazione" compare a metà dell'Ottocento nella pubblicistica nazionalista romena. Esso esprimeva inizialmente il sentimento di appartenenza alla nazione romena, con una serie di qualità nate e acquisite dalla tradizione, dai costumi, dalla religione, dalla storia comune. Nel 1870, lo scrittore Bogdan Petricescu Hașdeu (1938-1907) crea la società *Românismul*, che pubblica la rivista «Foaia Societății "Românismul"». Il termine acquisisce importanza soprattutto dopo la Prima Guerra Mondiale con la sua utilizzazione per finalità xenofobe, in opposizione allo "spirito ebraico"[56].

Con l'emancipazione ebraica, che avviene dopo la Grande Guerra, la penetrazione degli ebrei nella cultura romena pone un grave problema: la prospettiva della "giudaizzazione" culturale e spirituale della nazione. Questa preoccupazione ha radici più antiche: il pericolo della trasformazione della letteratura romena a causa della

[55] B. Theodorescu, *Dogmatica antisemitismului român* (*La dogmatica dell'antisemitismo romeno*), in «Vremea», n. 566, 4 dicembre 1938; cit. in L. Volovici, *Ideologia naționalistă și "problema evreiască"*, cit., p. 194.
[56] *Ivi*, p. 36.

contaminazione con "il microbo semita"[57] si trovava nell'attenzione dei primi dottrinari del nazionalismo, sin dalla seconda metà dell'Ottocento. Si trattava però di un pericolo possibile, non giustificato dalla realtà. Dopo la Prima Guerra Mondiale, la presenza degli ebrei nella stampa e in tutte le sfere della cultura è evidente: in un clima generale antisemitico e in pieno periodo nazista, la contestazione degli ebrei dalla direzione ultranazionalistica è unita alla negazione della legittimità della loro presenza all'interno della cultura romena con la dimostrazione della nocività della loro influenza.

Così il fenomeno di "giudaizzazione" della letteratura romena è stato oggetto di studio "scientifico" da parte di ideologi dell'estrema destra, tra cui i più significativi sono stati i critici letterari Nicolae Roşu e Nicolae Davidescu. Entrambi vogliono dimostrare l'alterazione della cultura a causa dell'influenza semita, per arrivare allo "specifico ebraico" presente nella letteratura romena.

Nicolae Roşu giudica gli ebrei responsabili della contaminazione della cultura e dei valori autentici romeni con il "virus semita", penetrato in un "momento di tormento morale europeo"[58]. Così la letteratura moderna e d'avanguardia si trova, sostiene il critico, sotto l'influenza dello spirito giudaico[59]. Inoltre, nel suo volume *Orientări în veac*, Nicolae Roşu dedica un intero capitolo alla denigrazione degli scrittori, dei linguisti e dei drammaturghi ebrei di Romania. L'autore ricorda il loro nome ebraico, analizza il loro linguaggio e dimostra che gli ebrei non sono capaci di penetrare nella profondità della lingua romena, non possono capire "il rumenismo" che anima la vera letteratura[60]. In effetti, il critico condanna l'orientamento modernista degli ebrei e nega il loro contributo allo sviluppo della cultura romena. L'elenco dei prosatori, dei poeti e degli artisti romeno-ebrei realizzato da Roşu si sovrappone al filone ebraico che ha arricchito la cultura romena, soprattutto nei quindici anni di emancipazione. Dopo l'abbandono del paese, alcuni di loro sono arrivati a un riconoscimento internazionale. Così il poeta romeno-francese Tristan Tzara (1896-1963), pseudonimo di Samuel Rosenstock, è l'inventore del dadaismo e uno dei principali esponenti dell'avanguardia internazionale. Le sue poesie rivelano i dolori dell'anima causati dalle tragedie quotidiane della condizione umana[61]. Benjamin Fundoianu *alias* Fondane Benjamin Wexler (1898-1944) è il grande poeta della Shoah, assieme a Paul Celan. Fondane presenta nella sua opera idee di smarrimento, di

[57] *Ivi*, p. 180.
[58] N. Roşu, *Orientări în veac* (*Orientamenti nel secolo*), Cugetarea, Bucarest 1937, p. 150; cit. in J. Ancel, *Contribuţii la istoria României. Problema evreiască 1933-1944*, cit., p. 136.
[59] *Ivi*, p. 205.
[60] *Ivi*, p. 249.
[61] Cfr. O. Morar, *Scriitori evrei din România*, cit., pp. 145-60.

esilio tra la gente, di paradiso perduto. Il poeta è stato arrestato a Parigi e deportato ad Auschwitz nel maggio del 1944 da dove non è mai ritornato[62]. Nel campo della pittura, Marcel Iancu (1895-1983)[63] e Victor Brauner (1903-1966)[64] si sono affermati come artisti d'avanguardia all'estero, il primo in Israele, il secondo in Francia.

Il critico, giornalista e poeta Nicolae Davidescu mostra che il modernismo ha portato a un alto grado di "giudaizzazione" della cultura e della letteratura con la penetrazione dello spirito giudaico nella stessa sostanza degli scrittori romeni autoctoni. Così il grande poeta Tudor Arghezi (1880-1967) diventa "una comparsa letteraria giudaica di origine romena"[65]; l'importante prosatore Gala Galaction (1879-1961), prete ortodosso-cristiano e traduttore dell'Antico Testamento, è "un rabbino ebreo attraverso tendenza, ideologia confessata, azione"[66]; il noto scrittore Mihail Sadoveanu (1880-1961) viene definito come "un essere diventato ebreo"[67]. In seguito, il critico riassume gli effetti devastanti dell'influenza ebraica sullo spirito romeno: "Gli interessi giudaici diventano romeni, il nostro modo di pensare e di sentire è sostituito da quello straniero, […] ci s'impongono atteggiamenti veramente mostruosi […]"[68]. Così, nel 1935, il politico antisemita Ion I. Mota (1902-1937) afferma "il crollo materiale e morale della Romania sotto il dominio giudaico"[69]. Inoltre, nel 1936 Corneliu Zelea Codreanu (1899-1938), antisemita e capo del movimento estremista di destra la Legione dell'Arcangelo Michele, esprime nel volume *Pentru legionari*, in una serie di interrogativi preoccupanti, la sua costernazione sulla situazione culturale romena:

> È orribile. Noi, il popolo romeno, non poter più realizzare le nostre creazioni? Non avere più una cultura romena, la nostra, del popolo, del nostro sangue che brilli nel mondo accanto alle creazioni degli altri popoli? Essere condannati oggi di presentarci di fronte al mondo con prodotti di essenza giudaica? Oggi,

---

[62] V. Duda, *Evreul ca simbol* (*L'ebreo come simbolo*), Hasefer, Bucarest 2004, pp. 163-172.
[63] G. Şerban, *Protagonişti evrei ai avangardei româneşti în pictură* (*Protagonisti ebrei dell'avanguardia romena in pittura*), in *Supliment al revistei* «Realitatea evreiască» (*Supplemento alla rivista* Realtà ebraica), 2010-2011, pp. 64-5.
[64] *Ivi*, pp. 66-7.
[65] N. Davidescu, *Fenomene de iudaizare a literaturii româneşti* (*Fenomeni di giudaizzazione della letteratura romena*), in «Vremea», anno IX, n. 449, 9 agosto 1936; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească*, cit., p. 445.
[66] T. Teodorescu-Brănişte, *Începuturile mişcării antisemite în România după primul război mondial* (*Gli inizi del movimento antisemita in Romania dopo la prima guerra mondiale*), Toladot, Gerusalemme 1972, p. 1; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., p. 181.
[67] N. Crainic, *Trădarea lui Sadoveanu* (*Il tradimento di Sadoveanu*), in «Sfarmă Piatră» (Spaccapietra), anno VI, n. 57, 31 dicembre 1936, cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., p. 459.
[68] N. Davidescu, *Primejdia Judaică* (*Il pericolo giudaico*), Vremea, Bucarest 1939, p. 82; cit. in L. Volovici, *Ideologia naţionalistă şi "problema evreiască"*, cit., p. 181.
[69] I. I. Mota, *Nesimţire?* (*Maleducazione?*), in «Revista mea» (Mia Rivista), anno I, n. 6, giugno 1935; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., p. 418.

> nell'ultimo momento, quando il mondo aspetta che il popolo romeno appaia con la creazione del proprio sangue e del proprio genio nazionale, presentarci con un'infezione di caricatura culturale? Con grande dolore […] guardiamo questo problema e non ci sarà romeno che, vedendo in pericolo un'intera storia, non metta le mani sulle armi per difendersi[70].

E nel 1937 il famoso storico romeno Nicolae Iorga (1871-1940) sottolinea nel volume *Judaica* che "i linguisti, i filosofi, i giornalisti, i poeti, i critici letterari [ebrei] ci espellono semplicemente dal nostro paese, falsificano il nostro animo, degradano la nostra moralità attraverso l'oppio giornalistico e letterario con cui ci incantano"[71]. Perciò, dice il filosofo antisemita Nichifor Crainic (1889-1972), la misura di eliminazione degli ebrei dalla cultura romena s'impone da sé: "si crede necessario il divieto per gli ebrei dell'uso per iscritto della parola romena tanto nella stampa quanto nella letteratura […]"[72]. Combattere il modernismo nel nome della tradizione e dello specifico nazionale, per ostacolare la sparizione e la distruzione del popolo romeno, significa eliminare il suo creatore, l'ebreo. Così Crainic prevede la comparsa di una "nuova" letteratura creata sotto l'influenza dello spirito nazionale: "La letteratura deve liberarsi totalmente dalla sfrenatezza in cui è stata posta dallo spirito giudaico e dal rovinoso regime democratico. […] questa nuova letteratura si proclamerà in nome del popolo romeno"[73]. Inoltre, il professore di sociologia Traian Brăileanu (1882-1941), membro del movimento legionario, afferma che "la vera opera d'arte non può essere che morale e nazionalista"[74]. La vera letteratura diventa così l'opera scritta dagli intellettuali dell'estrema destra, che è l'espressione di questo credo politico:

> La rivoluzione politica è, difatti, un ritorno all'autenticità nazionale. La letteratura, come elemento della cultura romena, prenderà la stessa strada. Essa rinnegherà il suo recente passato e, capendo il suo ruolo, cercherà d'innalzarsi nell'arte al livello spirituale che la Legione ha creato[75].

---

[70] C. Z. Codreanu, *Pentru legionari* (*Per legionari*), Totul pentru Țară, Sibiu 1936, p. 101; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., p. 418.
[71] N. Iorga, *Judaica* (*Giudaica*), Bucovina, Bucarest 1937, p. 18; cit. in J. Ancel, *Contribuții la istoria României. Problema evreiască 1933-1944*, cit., p. 137.
[72] N. Crainic, *Trădarea lui Sadoveanu*, cit., p. 459.
[73] N. Crainic, *De vorbă cu d. Prof. Nichifor Crainic* (*Colloquio con il sig. Prof. Nichifor Crainic*), in «Chemarea Vremii» (Il Richiamo del Tempo)*,* anno XIV, II serie, n. 5, 4 luglio 1940; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., pp. 432-3.
[74] T. Brăileanu, *Artă pentru artă* (*L'Arte per l'arte*), in «Revista mea», anno I, n. 7-8, luglio-agosto 1936; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., p. 420.
[75] B. Sluşanschi, *Pentru literatura de mâine* (*Per la letteratura di domani*), in «Cuvântul» (Parola), anno XVII, nuova serie, n. 4, 17 ottobre 1940; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., pp. 422-3.

In effetti, i membri della Legione si consideravano i veri rappresentanti dei valori romeni autoctoni.

Nell'articolo-bilancio *Literatura 1936*, pubblicato sulla rivista «Sfarmă Piatră», lo storico letterario Ovidiu Papadima (1909-1996) individua la letteratura moderna considerata pornografica, scegliendo dai romanzi degli scrittori ebrei e romeni alcuni brani per illustrare questa decadenza artistica. Gli scrittori presi in esame sono: Isaac Peltz con *Nopțile Domnișoarei Milli* (*Le notti della Signorina Milli*) (1935), Eugen Lovinescu con *Bălăuca* (*Biondina*) (1935), Mihail Celarianu con *Femeia sângelui meu* (*La donna del mio sangue*) (1936), i romanzi di Mihail Sadoveanu[76]. Secondo il critico Victor Puiu Gărcineanu, la poesia di Tudor Arghezi è "il risultato più evidente dell'esperienza giudaica in cultura. […] Il Sig. Arghezi è […] un pornografo nel senso più diabolico della parola, […] è un mostro estetico, prima di essere un mostro morale […] i giudei l'hanno portato alla prostituzione"[77]. Vittima di quest'accusa è stata anche Mircea Eliade con il romanzo *Signorina Christina* (1936)[78]. E per la pubblicazione del romanzo *Întoarcerea in rai* (*Ritorno nel Paradiso*) (1934), il futuro storico delle religioni ha rischiato il posto di assistente presso l'Università di Bucarest[79]. Lo scandalo ha toccato proporzioni così grandi da portare all'arresto di alcuni scrittori. Così, nel 1937 Geo Bogza (1908-1993), scrittore, poeta, giornalista romeno e teorico dell'avanguardia, viene arrestato per pornografia in letteratura a causa della pubblicazione del volume *Poemul invectivă* (*Il poema invettiva*) (1933). Con questo libro, il poeta sorprende il sensazionale del fatto diverso capace di cambiare improvvisamente l'aspetto della realtà circostante e di svelare un suo volto sorprendente[80]. Geo Bogza afferma sulla rivista «Azi» che questo scandalo è espressione dell'intolleranza cui si assiste da tanto tempo:

> La letteratura romena ha improvvisamente cessato di soffrire dall'assenza di lettori, […] di editori […] Un unico pericolo sembrava adesso minacciare la letteratura romena, d'altronde felice da tutti i punti di vista, 'gli scrittori

[76] O. Papadima, *Literatura 1936* (*Letteratura 1936*), in «Sfarmă Piatră», anno III, n. 58, 8 febbraio 1937; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., pp. 442-3.
[77] V. P. Gărcineanu, *T. Arghezi și spiritul iudaic* (*Tudor Arghezi e lo spirito giudaico*), in «Rânduiala» (L'Ordine), V Quaderno, vol. II, 1937, pp. 223-7; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., p. 444-5.
[78] Jaca Book, Milano 1984.
[79] Il Ministero dell'Educazione Nazionale avvisa il Senato Accademico di Bucarest riguardo alla letteratura decadente dello scrittore e chiede sanzioni nei suoi confronti. Eliade vince il processo e la sua carriera universitaria è salvata. Cfr. Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., pp. 448-9.
[80] Cfr. Ov. S. Chromălniceanu, *Literatura română între cele două războaie modiale*, cit., pp. 308-11.

> pornografici' […] siamo stati denunciati al mondo come commercianti di pornografia. Un'ironia più squisita nemmeno esiste[81].

Assieme a Geo Bogza, viene arrestato anche il poeta e prosatore d'avanguardia Haimovici Bonciu (1893-1950) per il volume *Bagaj* (*Bagaglio*). Il suo romanzo è un documento esistenziale, una testimonianza strappata dal profondo dell'essere umano, senza preoccupazioni di pudore[82]. Così il pubblicista antisemita Toma Vlădescu annuncia trionfante l'arresto degli scrittori per pornografia: "Se loro soffrono, questi furbi commercianti che pongono in parole fotografie oscene, non è, certamente, un peccato. È solo una disinfezione che viene applaudita"[83]. Questi arresti hanno provocato irritazione tra i veri scrittori, che hanno visto in questa campagna la decadenza della letteratura romena. Nel gennaio del 1937, il critico letterario Pompiliu Constantinescu (1901-1946), difensore della modernità e dell'espressione libera nella letteratura, scrive: "La libertà di opinione critica sembra diventare nel tempo un vero delitto di opinione, in una pubblicistica invasa da fanatismi"[84]. Dopo qualche mese, il critico ritorna sull'argomento:

> Oggi sono arrivato a un crocevia della carriera e della coscienza e manca poco a concludere con la vanità della critica in un paese in cui siamo trattati, da un tempo, come venduti agli stranieri, agli editori, alla gente senza Dio e come inadeguati al posto che abbiamo conquistato con difficili rinunce[85].

Il filosofo Nichifor Crainic condanna la pornografia nei seguenti termini: "Nessuno ha però attaccato la libertà dell'arte, ma la libertà della pornografia. Difendere la pornografia in nome della libertà dell'arte vuol dire difendere il crimine nel nome della libertà dell'uomo"[86].

Come reazione a queste accuse, nel 1936 Pompiliu Constantinescu crea il G.C.L.R.[87], un'organizzazione che difendeva la letteratura romena dagli attacchi della stampa ultranazionalistica. Accanto a questo gruppo di cui faceva parte anche Mihail Sebastian, si sono schierati i giornali democratici «Credința» e «Azi» con i critici letterari

---

[81] G. Bogza, *Însemnări pentru un fals tratat de pornografie* (*Annotazioni per un falso trattato di pornografia*), in «Azi», anno VI, n. 4, 1937, pp. 2629-35; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., p. 446.
[82] Cfr. Ov. S. Chromălniceanu, *Literatura română între cele două războaie modiale*, cit., pp. 501-6.
[83] T. Vlădescu, *Scriitori în temniță* (*Scrittori in carcere*), in «Buna Vestire» (Annunciazione), anno I, n. 42, 10 aprile 1937; cit. da Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., p. 446.
[84] P. Constantinescu, *Anul literar* (*L'Anno letterario*), in «Vremea», anno X, n. 469, 1 gennaio 1937; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., pp. 437-8.
[85] P. Constantinescu, *Profesie de credință* (*Professione di fede*), in «Vremea», anno X, n. 484, 18 aprile 1937; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., p. 438.
[86] N. Crainic, *Criticii și pornografia* (*I critici e la pornografia*), in «Gândirea», anno XVI, n. 6, 1937, p. 309; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., p. 451.
[87] Grupul Criticilor Literari Români (Gruppo dei Critici Letterari Romeni).

Eugen Lovinescu, Tudor Vianu e Șerban Cioculescu, e gli scrittori Gala Galaction, Hortensia Papadat-Bengescu, Geo Bogza, Haimovici Bonciu, Zaharia Stancu, Tudor Teodorescu-Brănișteː

Per la pubblicistica dell'estrema destra[88], la letteratura romena è diventata preda del modernismo incoraggiato dalla critica letteraria disertrice. Il periodo interbellico ha avuto un gruppo di critici eminenti: Eugen Lovinescu, George Călinescu, Mihail Sebastian, Perpessicius, Pompiliu Constantinescu, Șerban Cioculescu, Vladimir Streinu, Octav Suluțiu, ecc. Oggi, senza questi critici, è difficile immaginare la carta della letteratura romena interbellica. Ciò nonostante, le pubblicazioni dell'estrema destra affermano l'inesistenza della critica letteraria e protestano contro le modalità in cui i critici compivano la loro missione: disturbava la loro opzione per la modernità e per il rinnovamento artistico, che era in contraddizione con la letteratura romena concepita in base allo spirito autoctono nazionale. Così lo scrittore Horia Vintilă (1915-1992), membro del movimento legionario, sottolinea su «Porunca Vremii» la nocività dell'avanguardismo e del modernismo all'interno della letteratura romena, mostrandone il principale responsabile:

> Abbiamo imitato, quindi abbiamo sofferto […] tutte le degradazioni dell'Occidente. La nostra letteratura di sfumatura avanguardistica o semplicemente semitica ha avuto sin dall'inizio la grande occasione di essere difesa da […] un critico con reputazione. Il Sig. Eugen Lovinescu è stato il mentore spirituale di questo genere anticulturale che non solo non teneva conto da alcuna tradizione, ma guardava con disprezzo ogni prova di normalizzazione della nostra produzione letteraria. […] Perciò, la consacrazione universale della nostra letteratura ha sofferto un ritardo di due decenni […] Ecco dove ha portato l'invasione dello spirito semita in letteratura, spirito in cui si sono integrate con tanta frenesia tante generazioni romene[89].

Il noto critico, storico e teorico della letteratura Eugen Lovinescu (1981-1943) era considerato, assieme agli scrittori ebrei, il portatore del modernismo nella cultura romena, il distruttore dell'arte autoctona, "lo spirito malvagio"[90] della critica romena. Intorno a Lovinescu si sono raggruppati, sin dal 1919, la maggior parte degli scrittori ebrei. Infatti, la sua rivista «Sburătorul» si proponeva di promuovere i giovani scrittori talentati e di

[88] Cfr. «Revista mea», «Convorbiri literare», «Orientări», «Sfarmă Piatră», «Porunca Vremii», «Gândirea», ecc.
[89] V. Horia, *Dominația prin cultură* (*La dominazione attraverso la cultura*), in «Porunca Vremii», anno VII, n. 1078, 10 maggio 1938; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., p. 453.
[90] O. Papadima, *Vremea socotelilor*, in «Sfarmă Piatră», anno II, n. 39, 20 agosto 1940; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., p. 435.

imprimere una tendenza modernista all'evoluzione della letteratura romena. Intorno ad essa si è poi costituito il gruppo *Sburătorul*, che ha funzionato, rispetto alla rivista, anche dopo la morte di Lovinescu, fino al 1947. Tra i suoi collaboratori si contano importanti scrittori romeni di origine ebraica - Perpessicius, Ilarie Voronca, Felix Aderca, Ion Călugăru, Nicu Steinhardt, Benjamin Fondane, A. L. Zissu - e scrittori romeni di prestigio dell'epoca - George Călinescu, Tudor Vianu, Liviu Rebreanu, Camil Petrescu, Hortensia Papadat-Bengescu, Anton Holban, Ion Barbu, Pompiliu Constantinescu, Vladimir Streinu. È difficile immaginare la loro affermazione senza l'appoggio e l'autorità delle interpretazioni di Lovinescu[91]. Ciò nonostante, il critico è diventato sostenitore di una concezione moderata del nazionalismo. Così, nel volume *Scrieri*, Lovinescu raccoglie i ritratti di tutti gli ebrei che ha conosciuto e scopre alcuni "elementi di psicologia ebraica" costruiti come manifestazioni particolari e immutabili dei tratti della "razza", che li differenziano dagli altri:

> […] il vero spirito giudaico si manifesta però attraverso rivoluzionarismo, avanguardismo, indisciplina ed egualitarismo. L'assenza del principio d'autorità e, di conseguenza, lo spirito di negazione sono i tratti più evidenti della psicologia ebraica, diventati in seguito tratti essenziali della nostra pubblicistica di struttura, in gran parte, giudaica[92].

Il critico non vede però in queste "caratterizzazioni etniche" motivi di accusa, le accetta dalla prospettiva estetica come note di una letteratura "romena come espressione, ma ebraica come sfumature dell'anima"[93]. Lovinescu la registra come tale e la considera giusta e normale ad esistere. La segnalazione insistente di questi elementi specifici degli ebrei ha però, talvolta, una connotazione "antisemitica", anche se non intenzionale, che diventa un "riflesso" nella caratterizzazione dell'intellettuale ebreo. Questo "improvviso accento antisemitico"[94], presente in alcuni ritratti degli scrittori di origine ebraica - Benjamin Fondane, Ion Călugăru, Camil Baltazar - viene percepito da Mihail Sebastian in una recensione consacrata al secondo volume di ricordi di Eugen Lovinescu, *Memorii II 1916-1931*. Invece, il critico si è difeso pubblicando un testo dal titolo rivelatore *Antisemitismul meu literar* in cui espone i propri meriti nella promozione degli scrittori

[91] Cfr. Ov. S. Chromălniceanu, *Literatura română între cele două războaie mondiale*, cit., pp. 28-54; E. Lovinescu, *Istoria literaturii romane contemporane* (*Storia della letteratura romena contemporanea*), Minerva, Bucarest 1981, pp. 285-312.
[92] E. Lovinescu, *Scrieri* (*Scritti*), vol. II, Editura pentru Literatură**,** Bucarest 1970, p. 294.
[93] *Ivi*, p. 292.
[94] M. Sebastian, *E. Lovinescu, Memorii II* (*1916-1931*)*,* in «România literară » (Romania letteraria), n. 12, 7 maggio 1932; ora in M. Sebastian, *Opere alese* (*Opere scelte*)*,* vol. II, Editura pentru Literatură, 1962, p. 360.

ebrei, sufficienti argomenti, nella sua opinione, per negare l'accusa di antisemitismo letterario fatta dello scrittore. La fine dell'articolo di Lovinescu, tra l'altro, parla della "solidarietà intollerante della razza"[95] e ciò conferma, in modo involontario, che l'osservazione dell'autore del romanzo *De două mii de ani* era giusta. D'altronde, nella *Istoria literaturii române contemporane 1900-1937*, il critico letterario consacra a Mihail Sebastian una decina di righe in cui lo qualifica come uno scrittore molto giovane, che non ha ancora trovato la sua voce nella creazione artistica e letteraria[96].

Una sintesi edificatrice dell'ottica nazionalistica con una più insistente affermazione dell'etnico e della "razza", in letteratura, si ritrova nella monumentale *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, pubblicata nel 1941 dal più importante critico e storico letterario romeno di tutti i tempi, George Călinescu (1909-1965). I ritratti degli scrittori ebrei sono illustrazioni stereotipate sullo specifico ebraico con diritto di esistenza all'interno della letteratura nazionale. Per esempio, parlando di Haimovici Bonciu, il critico osserva che "l'abitudine di vedere drammi e problemi in tutti i momenti della vita appartiene agli scrittori tedesco-ebrei del tipo Werfel"[97]. In un altro passo del libro, riferendosi a Tristan Tzara, Călinescu afferma che i temi della sua poesia sono "simbolistici con il sentimentalismo e la voluttà di forti odori e di vita rurale, tipici degli ebrei chiusi nei ghetti"[98].

Nell'ultimo capitolo del libro, dedicato allo specifico nazionale, Călinescu afferma che la presenza degli elementi stranieri nella creazione romena, in proporzioni ridotte, è benvenuta perché essi possono arricchire lo spirito nazionale. La conclusione è estesa anche sul contributo degli ebrei allo sviluppo della letteratura romena, ma con alcune riserve provocate dai loro "difetti", che sono pregiudizi "razziali" tracciati nella figura dello scrittore di origine ebraica:

> Gli ebrei […] presenti anche da noi, come in tutte le altre letterature [fanno] da ponte di legame tra nazionale e universale. Una mente giusta, che non confonde i problemi politici con il mondo ideale della creazione, non può non riconoscere il loro contributo. […] In letteratura loro sono sempre informati, diffonditori delle cose più nuove, anticlassicisti, modernisti, agitati da problemi. Loro compensano l'inerzia della tradizione e la fanno rinnovare. Il loro umanitarismo sincero modifica […] uno spirito di conservazione che può degenerare in ottusità. Queste caratteristiche sono collegate ai tipici difetti

[95] E. Lovinescu, *Antisemitismul meu literar* (*Il mio antisemitismo letterario*), in «Adam», anno IV, n. 50, 15 giugno 1932, p. 2; cit. in L. Volovici, *Ideologia naționalistă și "problema evreiască"*, cit., p. 183.
[96] Cfr. E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane 1900-1937,* cit., p. 52.
[97] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* (*La Storia della letteratura romena dalle origini fino a oggi*), ARISTARC, Onești 1998, p. 815.
[98] *Ivi*, p. 803.

> irritanti: disinteresse totale per la creazione come scopo, […], la negazione della critica (di cui noi, razza costruttiva ne abbiamo bisogno), l'umanitarismo spinto fino alla negazione dei diritti e delle nostre note nazionali. Attraverso quest'assenza di tatto, da noi come dappertutto, gli ebrei attirano spesso su di loro tutti i fulmini[99].

Il critico afferma che gli scrittori ebrei sono ossessionati dall'umanitarismo, dal pacifismo e da altre forme di internazionalismo:

> Il fanatismo antinazionale degli ebrei (nazionalisti per se stessi) porta a manifestazioni prive di tatto, che sono in essenza errori di pensiero […] questa bizzarra mentalità appartiene solo agli ebrei e qui si ritrova anche la loro tragedia. Loro sostengono il punto di vista di un popolo nomade, indifferente e dispregiante di tutti i popoli[100].

Se gli ebrei manifestano disprezzo verso tutti i popoli, è normale che i romeni non li tollerino in mezzo a loro. Risulta che per il critico, come per qualsiasi ideologo nazionalista dell'epoca, tra gli ebrei e i romeni, tra "loro" e "noi", esiste una differenza irriducibile, un abisso insuperabile segnato dalla "razza". Tollerati nella *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, l'autore non accorda agli scrittori ebrei il giusto merito e valore. Invece, se si considera l'ambiente politico dell'epoca in cui è stato stampato il libro, si deve ammettere il coraggio di Călinescu nell'inserire anche gli autori romeni di origine ebraica che, vietati nelle librerie e nelle biblioteche, non potevano pubblicare i loro testi. In effetti, alcune affermazioni con connotazioni "antisemitiche" sembrano avere il ruolo di compensare la paura del critico di fare spazio a tanti ebrei in una sintesi fondamentale, comparsa nel periodo in cui lo Stato romeno applicava le più severe misure contro di loro. Nonostante la presenza degli scrittori ebrei nelle pagine del critico, la loro opera recensita è stata giudicata secondo criteri ideologici, dalla prospettiva del nazionalismo autoctono - è vero, uno moderato - con lo spostamento della discussione dall'ambito estetico in quello politico.

La stampa di destra ha accolto la pubblicazione del libro di Călinescu con una violenza unica nella vita culturale romena, aggressività provocata dalla presenza nel volume degli scrittori ebrei. Un esempio rivelatore è l'articolo *Suflete închinate* firmato dal critico letterario Ilie E. Torouțiu, che scrive:

> Il libro del sig. G. Călinescu significa il più ardito coraggio di bruschezza della storia del pensiero e del sentimento romeno […]. La sua diffusione, proprio in queste settimane, rappresenta una cinica sfida e derisione del sangue romeno

[99] *Ivi*, p. 888.
[100] *Ivi*, 791-2.

> [...] si crede opportuno il subito ritiro dal commercio del talmud di Călinescu[101].

Călinescu si sofferma nelle pagine della *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* anche su Mihail Sebastian e, in particolare, sul romanzo *De două mii de ani*, dove il comportamento dell'eroe di fronte ad alcune manifestazioni antisemitiche, "dimostra la sensibilità esagerata dell'ebreo, il piacere di sentirsi vittima, la sua incapacità congenita di concepire la lotta con tutti i suoi rischi"[102]. Il capitolo sullo scrittore mostra un linguaggio modellato secondo gli schemi antisemitici del tempo: la sua opera viene analizzata secondo una prospettiva etnica e un'opzione politica. La conclusione dell'intera esposizione è che Sebastian è un autore senza talento e privo di immaginazione nella creazione letteraria[103].

Sebastian, leggendo la critica circa la sua opera, si rende conto che questo libro monumentale lascerà impresso, per molti anni, il giudizio negativo del critico:

> Ieri ho letto le bozze (ricevute da Rosetti) della pagina dedicata a me nella *Istoria literaturii* di Călinescu. È forse la più severa cosa che si sia scritta contro di me. Nessun talento artistico, nessuna capacità di scrittore. […] Tale libro […] si scrive una volta ogni 30-40 anni. Si deve quindi aspettare 4 decenni per ottenere una rettifica[104].

In seguito, Sebastian analizza la situazione circostante con lucidità e sottolinea che le parole di Călinescu non sono, in fin dei conti, tanto gravi, nelle condizioni in cui la vita degli ebrei, sotto il segno della guerra e della persecuzione, si trova in pericolo:

> Dopo la prima irritazione, però, la cosa ha cessato di sembrarmi importante. […] Oggi non posso prendere sul serio le noie o i drammi letterari. Il s'agit de vivre. La morte è possibile ogni giorno, ogni ora[105].

L'opera di Călinescu ha lasciato la sua impronta negativa sulla ricezione dello scrittore, quasi dimenticato dalla critica romena. La comparsa del *Jurnal 1935-1944* nel 1996, una vera rivelazione editoriale, ha però portato a un processo di rivalutazione del posto occupato da Sebastian nella letteratura romena e ciò grazie ad alcuni critici[106] che

---

[101] I. E. Torouțiu, *Suflete închinate* (*Anime chine*), in «Convorbiri literare» (Discorsi letterari), anno LXXIV, n. 8-10, agosto-ottobre 1941, pp. 949-51; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., pp. 439-40.
[102] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, cit., p. 877.
[103] Cfr. *Ivi*, pp. 876-8.
[104] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, cit., p. 358.
[105] *Ivi*, 17 luglio 1941, p. 358.
[106] Con la pubblicazione del *Jurnal 1935-1944*, i critici hanno dedicato alcuni studi sullo scrittore: D. Dorel (a cura di), *Sebastian sub vremi*. *Singurătatea și vulnerabilitatea martorului* (*Sebastian nei tempi. La*

hanno messo in una nuova luce, quella giusta, i romanzi, le opere drammatiche e la pubblicistica dell'autore. Una seconda "tappa" di questo processo si è svolta anche in seguito al Centenario dell'autore, avvenuto nel 2007[107].

Nel suo libro, Călinescu non minimizzava solo Sebastian, ma quasi tutti gli scrittori romeni di origine ebraica. L'antisemitismo letterario del critico è espresso anche dal prosatore, poeta e saggista romeno di origine ebraica Felix Aderca alias Zeilic Froim Adercu (1891-1962). Così, il 18 agosto 1941, l'autore dei romanzi *1916* e *Moartea unei republici roşii* incontra Sebastian, occasione in cui gli legge una consistente risposta[108] al volume di Călinescu, dove accusa i giudizi del critico sugli elementi giudaici presenti nell'opera degli scrittori ebrei. Un decennio prima, Sebastian aveva segnalato lo stesso pregiudizio anche nel caso di Eugen Lovinescu.

Una migliore *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* di quella di Călinescu non è stata ancora scritta e nemmeno oggi gli autori romeni di origine ebraica occupano il posto giusto nella storia della letteratura romena. È da notare che, della moltitudine degli scrittori ebrei, pochi sono quelli omologati dalla critica e dalla storia letteraria. Infatti, nessuno è diventato canonico, anche se alcuni di loro sono più conosciuti all'estero che in Romania. Così lo scrittore Max (Marcel) Blecher (1909-1938) è considerato, con i suoi romanzi - *Inimi cicatrizate, Întâmplări în realitatea imediată, Vizuina luminată* - il principale esponente della letteratura di autenticità: la sua prosa è una testimonianza drammatica sulla fragilità dell'essere umano di fronte al vuoto, al nulla[109]. Il teorico del surrealismo e poeta Gherasim Luca (1913-1994), pseudonimo di Salman Locker, è l'inventore della "cubomania", dei disegni a collaggio[110]. Tristan Tzara è l'inventore del dadaismo. Invece Benjamin Fondane è uno dei maggiori poeti dell'Olocausto. E Norman Manea è stato tradotto in più di quindici lingue. È impossibile non notare l'assenza di questi scrittori nei manuali scolastici e il posto insignificante accordato loro nelle storie letterarie. In effetti, la "rumenizzazione" della cultura con

---

solitudine e la vulnerabilità del testimone), Universal Dalsi, Bucarest 1998; C. Ştefănescu, *Jurnal de epocă* (*Diario d'epoca*), Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, Bucarest 2002;

[107] Dopo il Centenario di Mihail Sebastian sono stati pubblicati alcuni testi importanti sulla sua opera letteraria: R. Bucur, *Mihail Sebastian*, Aula, Braşov 2007; C. Trandafir, *Mihail Sebastian între viaţă şi ficţiune*, cit.; A. Laszlo, *Mihail Sebastian pe masa de operaţie* (*Mihail Sebastian sul tavolo operatorio*), Eleonardo, Cluj Napoca 2009.

[108] Felix Aderca non è riuscito a pubblicare, durante la dittatura antonesciana, il testo contro il libro di Călinescu. Il saggio, dal titolo *Lupta de noapte. În jurul unei Istorii a literaturii române* (*La lotta notturna. Intorno a una Storia della letteratura romena*) uscirà solo nel 1945, in «Democraţia» (Democrazia), anno II, n. 16, gennaio 1945, p. 3.

[109] Cfr. O. Morar, *Scriitori evrei din România*, cit., pp. 77-94.

[110] *Ivi*, pp. 190-208.

l'eliminazione dello scrittore ebreo dalla letteratura è stata un atto con risultati che ancora oggi sono presenti nello scenario romeno.

La necessità della "rumenizzazione" della cultura in pericolo della "giudaizzazione" della letteratura è stata rafforzata e motivata da una tradizione letteraria nazionalistica e antisemitica. La pubblicistica dell'estrema destra e gli studi dottrinari del periodo interbellico sono invasi da citazioni dagli scritti dei maggiori intellettuali della seconda metà dell'Ottocento, per giustificare l'antisemitismo e la gravità del "pericolo ebraico". Così il maggior poeta romeno Mihai Eminescu (1950-1989) esprime nella celebre poesia *Doina* - diventata il credo delle generazioni nazionalistiche, xenofobe e antisemitiche - idee patriottiche che hanno alla base il rifiuto di qualsiasi elemento straniero alla nazione. D'altra parte, secondo il poeta, la respinta della modifica dello statuto degli ebrei, dell'emancipazione sta nell'evoluzione "naturale" della società romena. La povertà e il declino della classe contadina, l'unica produttrice, sono stati provocati dalle forme di economia capitalistica, che hanno promosso una nuova borghesia, nella maggior parte straniera e, soprattutto, ebraica che non dava spazio, attraverso una concorrenza distruttrice, allo sviluppo della società rurale. Eminescu mostra anche le caratteristiche negative degli ebrei che "cospirano nelle sinagoghe contro i cristiani", rappresentano "l'autorità occulta dello stato nello stato", sono contro "tutto ciò che non è ebraico", "avvelenano" il giornalismo e la letteratura europea[111]. La sua ideologia nazionalistica e la sua posizione riguardo al "problema ebraico", espresse nei suoi articoli, hanno avuto un ruolo decisivo sull'orientamento delle correnti nazionalistiche. Infatti, tutti i movimenti antisemitici l'hanno riconosciuto come precursore.

Il poeta Vasile Alecsandri (1821-1890), considerato un grande classico della letteratura romena, svela nelle poesie - *Trei evrei*, *Invazia iudeilor*, *Burghezi şi arivişti* - i suoi sentimenti ostili verso gli ebrei. E nel 1879, in seguito alla proclamazione dell'Indipendenza della Romania, il poeta nega l'emancipazione degli ebrei: "Respingere l'emancipazione degli ebrei significa rifiutare il suicidio del nostro popolo"[112]. Inoltre, Alecsandri ha introdotto lo stereotipo negativo dell'ebreo nella letteratura: caffettano, parlante di un gergo storpiato, furbo, senza scrupoli, avido di denaro, usuraio. Invece, lo

[111] M. Eminescu, *Opere*, anno IX, Minerva, Bucarest 2000, pp. 301, 303.
[112] V. Alecsandri, *Moţiunea nerevizioniştilor în chestiunea israelită* (*La mozione dei non revisionisti nella questione israelita*), Bucarest, Tipografia Curţii, 1879, p. 168, cit. in L. Volovici, *Ideologia naţionalistă şi "problema evreiască"*, cit., p. 29.

scrittore Bogdan Petricescu Haşdeu individua le "qualità negative" degli ebrei: parassitismo, disonestà, ostilità verso altri popoli, assenza di patriottismo. Haşdeu manifesta anche ostilità verso la religione ebraica e la morale talmudica:

> Quindi, il Talmud prevede per i giudei due vie di condotta nel nostro riguardo: se siete più forti dei cristiani, sterminateli; se siete più deboli dei cristiani, adulateli. Un uomo più debole di me, per arrivare però a essere un giorno più forte, deve prima di tutto attraversare una posizione intermediaria, nella quale sarà il mio pari. Si capisce allora che cosa significhi concedere diritti politici agli ebrei?[113]

E lo scrittore Ioan Slavici (1848-1925) afferma, in un violento libello antisemita, che l'emancipazione politica degli ebrei rappresenta "la morte della nazione romena". Secondo lo scrittore, essi hanno una forte individualità etnica, "estranea allo specifico della nostra società" e perciò "agitano l'armonia sociale". Inoltre, il giudaismo è "la negazione di tutte le altre religioni", poiché gli ebrei rifiutano di immischiarsi tra gli altri popoli"[114].

Il filosofo Vasile Conta (1845-1882) ha avuto una forte risonanza all'epoca. Nel suo discorso intitolato *Chestia evreiască* del 1879 si propone di fondare scientificamente la discriminazione degli ebrei, secondo "i principi della scienza moderna". Conta è considerato il fondatore dell'antisemitismo dottrinario romeno. I suoi criteri non sono più di natura sociale ed economica, ma sono derivati dal "principio di nazionalità" - come unità di "razza" e di religione - che sta alla base dell'esistenza di uno stato e di una nazione omogenea. Secondo il filosofo, l'elemento straniero può essere accettato solo se è di rito cristiano: ciò nel caso degli ebrei è impossibile poiché la loro religione impedisce di inquadrarli come cittadini fedeli di uno stato. Gli ebrei rappresentano dappertutto un pericolo; la minaccia del filosofo è definitiva: "se non si lotta contro l'elemento ebraico, si morirà come nazione"[115]. Inoltre, Mihail Kogălniceanu (1817-1891), storico, politico e nazionalista, afferma in un discorso del 1864: "Vi dico, signori, che c'è una sola grande

[113] B. P. Haşdeu, *Talmudul ca profesiune de credinţă al poporului israelit* (*Il Talmud come professione di fede del popolo israelita*), Editura Biroului Universal, Bucarest 1916, p. 21; cit. in L. Volovici, *Ideologia naţionalistă şi "problema evreiască"*, cit., p. 30.
[114] I. Slavici, *"Soll" şi "haben". Chestiunea Ovreilor din România* (*"Soll" e "haben". La questione degli ebrei in Romania*), in *Primele şi ultimele* (*Le prime e le ultime*), Curtea Veche, Bucarest 2000, pp. 11, 47; cit. in L. Volovici, *Ideologia naţionalistă şi "problema evreiască"*, cit., p. 30.
[115] V. Conta, *Opere complete* (*Opere completi*), Cultura Naţională, Bucarest, 1923, p. 642, cit. in L. Volovici, *Ideologia naţionalistă şi "problema evreiască"*, cit., pp. 34-5.

questione nella Moldavia, la questione degli israeliti"[116]. E il più importante storico romeno, Nicolae Iorga, patriota e nazionalista, non ha mai smesso prima della Grande Guerra di denunciare "il pericolo ebraico". La sua propaganda contro gli ebrei ha avuto un peso considerevole nella diffusione dell'antisemitismo prima della rivolta dei contadini del 1907: gli ebrei sono stati considerati i responsabili di tutti i mali di cui la Romania soffriva[117].

Da queste riflessioni, l'affermazione dello storico delle religioni Mircea Eliade che "tutti i grandi creatori sono di destra"[118] è vera: la letteratura romena ha lavorato nello spirito di destra e del nazionalismo estremista. Nella misura in cui la xenofobia e l'ostilità verso gli ebrei sono diventate elementi del nazionalismo di queste guide spirituali della nazione, la loro influenza è stata decisiva. La possibilità reale di adoperare testi o passi dai loro scritti per giustificare una nuova teoria antisemitica o un nuovo programma politico contro gli ebrei ha avuto sulla popolazione romena un impatto propagandistico e formativo enorme. Le affermazioni antiebraiche di questi scrittori e intellettuali diventano slogan e vengono utilizzate dai rappresentanti del potere; sulla loro base si è formata l'educazione patriottica e xenofoba della generazione interbellica. Dopo il 1937, con questi nomi di autorità, si giustificano nei testi ufficiali le leggi discriminatorie contro gli ebrei.

Così nel 1938, sulla rivista «Vremea», viene pubblicato un ampio articolo scritto dallo storico letterario Barbu Theodorescu (1905-1979), *Dogmatica antisemitismului român*. Il testo merita essere riprodotto interamente per il suo carattere esemplare:

> L'antisemitismo romeno è antico da un centinaio di anni. Lottare contro l'ebreo vuol dire trovarsi sulla linea giusta dello sviluppo normale del popolo romeno. L'antisemitismo è il più vitale problema del progresso romeno. […] non esiste romeno di valore […] nella cultura romena che […] non abbia sentito la necessità della lotta contro l'ebreo. Il nostro maggiore poeta è Eminescu. […] è stato antisemita. Prima di lui è vissuto Alecsandri, il poeta con la forma perfetta, era anche egli antisemita. Alla base della sua concezione giuridica [del grande giurista Simion Barnuțiu] si ritrova l'antisemitismo. Nel campo dell'economia brilla un unico dottrinario […] Ion Ghica. La sua teoria ha alla base l'antisemitismo. In filosofia abbiamo avuto più professori famosi, ma un vero filosofo è solo Vasile Conta. […] antisemita. […] N. Iorga come storico e nazionalista è stato antisemita. […] Il maggiore pittore romeno è stato Grigorescu. Chi ha dipinto sulla tela meglio di lui la figura del giudeo? […] B. Hașdeu [il grande enciclopedista] vedeva l'innalzamento del popolo solo

[116] M. Kogălniceanu, *Chestiunea israelită înaintea Adunării Generale a României din 1864* (*La questione israelita prima dell'Assemblea Generale di Romania del 1864*), Tipografia Statului, Bucarest 1879, p. 19; cit. in L. Volovici, *Ideologia naționalistă și "problema evreiască"*, cit., p. 29.
[117] Cfr. Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., pp. 333-5.
[118] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 27 novembre 1935, cit., p. 41.

> attraverso la purificazione dall'elemento ebraico […] È un capitolo del nazionalismo che ha profonde radici nell'anima di tutti i dottrinari romeni[119].

Questa è la storia, alla fine degli anni Trenta, del nazionalismo romeno e della sua influenza che ha portato alla "rumenizzazione" della cultura con la "pulizia" della letteratura romena dall'elemento ebraico.

Lo scrittore Mihail Sebastian offre, nei suoi articoli, alcuni esempi di "espulsione" di intellettuali ebrei dalla cultura romena. Inoltre, lo scrittore è stato, a sua volta, oggetto di attacco in una complessa e brutale polemica nata intorno al romanzo *De două mii de ani* con la prefazione antisemitica di Nae Ionescu, professore e mentore dello scrittore.

Così il 23 novembre 1933 Sebastian pubblica sulla rivista «Rampa» un articolo su Ion Trivale (1889-1916), scrittore e critico letterario, morto sul campo di battaglia nella Prima Guerra Mondiale. L'articolo veniva scritto in occasione di un evento speciale: a diciassette anni dalla morte di Trivale sul fronte, le sue ossa sono state ritrovate e perciò, a Bucarest, si era organizzata una cerimonia solenne. Sebastian critica gli scrittori che non vi hanno partecipato:

> Questa doppia nobiltà [di soldato e di scrittore] veniva salutata lo scorso venerdì, alla Stazione Nord, dagli ufficiali e dai soldati che erano venuti a presentare le armi in ricordo di Ion Trivale. Era il saluto dei colleghi di arme. Aspettavo quello dei colleghi di scrittura. È mancato. Esiste una società degli scrittori. Nessuno è stato capace ivi presentarsi, […] Nessuna parola, nessun segno, nessun fiore[120].

In effetti, quest'assenza non è stata accidentale: nel 1930, in occasione dell'inaugurazione di un monumento a Predeal in memoria dell'autore romeno Mihail Săulescu, sono stati ricordati tutti i nomi degli scrittori caduti in guerra, a eccezione di quello di Ion Trivale. Secondo Mihail Sebastian, quest'amnesia aveva una causa precisa:

> La verità è che Ion Trivale si chiamava con il suo nome di casa Iosif Netzler. Ed era ebreo. Un ebreo che aveva vissuto pienamente il dramma spirituale del suo isolamento e aveva riflettuto con lucidità su tutti i suoi punti di contatto con una cultura romena in cui s'integrava e […] per cui apportava uno spirito critico tra i più precisi e appassionati[121].

La cancellazione di Ion Trivale dalla memoria letteraria romena ha ossessionato a lungo Mihail Sebastian e, più volte, è ritornato sulla figura dello scrittore dimenticato

[119] B. Theodorescu, *Dogmatica antisemitismului român,* cit., p. 194.
[120] M. Sebastian, *Ion Trivale*, in «Cuvântul», 23 novembre 1933, p. 1; ora in «Realitatea evreiască», n. 277, 1- 20 giugno 2007, p. VI.
[121] *Ibidem*.

ingiustamente. Identificandosi pienamente con il destino e le aspirazioni romene, Trivale è un caso massimo d'integrazione, che non è purtroppo realizzabile poiché, dice il pubblicista, tutti i suoi sacrifici sono stati inutili: neanche la morte lo ha assimilato alla terra per cui ha perso la vita. L'intera esistenza di questo scrittore è stata un forte atto di adesione alle realtà romene e la sua morte "è stata una bella inutilità"[122]. Sebastian si rende conto che l'integrazione nella società romena è un'illusione valida per tutti i suoi correligionari: "L'ombra di Trivale chiude in modo irrevocabile la porta delle illusioni assimilatrici. Ma non anche la porta di qualsiasi comprensione"[123]. Quest'articolo è l'esempio che viene a confermare che lo scrittore romeno di origine ebraica non aveva più posto all'interno della cultura e della letteratura romena, nemmeno quando l'assimilazione si manifestava apertamente, senza riserve.

Sebastian non si è preoccupato soltanto della dimenticanza di Ion Trivale nello scenario della cultura romena, ma anche della persecuzione per motivi etnici che ha toccato le vette con l'espulsione dal paese o con l'espatrio forzato, cui sono stati sottoposti alcuni dei maggiori filologi romeni. Ciò nonostante, loro hanno continuato ad amare la cultura romena. Così Moses Gaster (1856-1939), rabbino di Romania, filologo, storico letterario e pubblicista, cacciato via dal paese, diventato poi capo rabbino della comunità sefardita della Gran Bretagna, ha continuato a lottare per i diritti degli ebrei romeni[124]. Sebastian sottolinea l'aspetto morale della biografia di questa personalità:

> La vita di quest'uomo [è] una grande lezione di dignità, ostacolato nel suo lavoro, sottoposto al più crudele regime, contestato, rifiutato, cacciato via e continuando, tuttavia, […] dal suo esilio, il lavoro devoto […] per la letteratura e la storiografia romena[125].

Inoltre, Heimann Tiktin (1850-1936), uno dei fondatori della linguistica moderna romena, convertitosi alla religione cristiana ortodossa per ottenere un posto nell'insegnamento superiore romeno, è stato espulso dal paese ed è emigrato in Germania[126]. In un articolo del 1936 su Tiktin, appena defunto, Sebastian mostra la stessa qualità di eccezione dell'esistenza di questa grande personalità, che è riuscita a superare, con superiorità morale, le persecuzioni subite:

---

[122] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 24.
[123] *Ibidem*.
[124] Cfr. V. Duda, *Evreul ca simbol*, cit., p. 143-6.
[125] M. Sebastian, *Doctorul Gaster* (*Dottor Gaster*), in «Rampa», anno XIX, 22 giugno 1936; ora in «Realitatea evreiască», n. 277, 1-20 giugno 2007, p. VI.
[126] Cfr. C. Iancu, *Evreii din România. De la emancipare la marginalizare. 1919-1938*, cit., p. 74

> Attraverso quale miracolo dell'esistenza dell'anima, quest'uomo oltraggiato nel suo amore, nella sua forza di lavoro, ha insistito nello studio di una cultura, che ha fatto di tutto per scoraggiarlo? Attraverso quale miracolo quest'uomo cacciato via ha continuato a rimanere, lungo una vita ammirevole tramite la sua modestia laboriosa, fedele a un patto, che negava solo lui?[127]

E anche Lazăr Șăineanu, pseudonimo di Eliezer Schein (1859-1934), linguista, folclorista e storico della cultura, si è convertito, come Tiktin, alla religione cristiana ortodossa per gli stessi motivi, ma è stato costretto a emigrare in Francia. Dopo dodici anni di lotta nell'ottenere la cittadinanza romena, l'unica che gli avrebbe aperto la strada per una carriera universitaria, gli è stata rifiutata nonostante la conversione[128].

Tutti e tre, M. Gaster, H. Tiktin, L. Șăineanu, conclude Sebastian, "hanno dovuto pagare con l'esilio il pesante peccato di aver amato la lingua romena, il pesante peccato di aver servito al suo spirito e alla sua storia"[129]. Invece, Victor Gărcineanu, un legionario dichiarato, si mostra indignato dell'opera dei filologi ebrei: "Come si è potuto affermare […] che il dizionario di Șăineanu sia un 'ottimo dizionario romeno' - quest'opera tipicamente giudaica, scritta in modo superficiale?"[130] Non è dello stesso parere Mircea Eliade che, nel 1936, scrive:

> Gaster ha sbalordito il mondo scientifico […] per la moltitudine e la varietà delle lingue che conosceva. Anche se si è in seguito specializzato sulle lingue semite, egli poteva adoperare nelle sue ricerche di folclore comparato tutte le lingue slave e romanze, le lingue classiche, la lingua turca, persiana, araba, le lingue germaniche […] sono stati costretti a partire tre grandi […] ebrei: Gaster, Șăineanu e Tiktin. Tutti e tre hanno conquistato una fama europea. […] abbiamo cacciato via tre capacità di grande classe europea[131].

L'esclusione di questi valorosi filologi romeni di origine ebraica dalla scena culturale è, per Sebastian, un'occasione di meditazione amara sui tempi bui in cui vive e scrive queste righe:

> L'ostilità selvaggia, il rifiuto cieco, l'opacità totale, che ha incontrato Tiktin, sono oggi altrettanto crudeli, come nel passato. L'antisemitismo rimane ancora la ridotta più semplice, più comoda e più sicura della mediocrità organizzata.

---

[127] M. Sebastian, *La moartea lui Tiktin* (*Alla morte di Tiktin*), in «Rampa», anno XIX, 30 marzo 1936; ora in «Realitatea evreiască», n. 277, 1-20 giugno 2007, p. VI.
[128] Cfr. C. Iancu, *Evreii din România. De la emancipare la marginalizare. 1919*-1938, cit., p. 74.
[129] M. Sebastian, *La moartea lui Tiktin,* cit., p.VI.
[130] V. Gărcineanu, *Literatura, radio, ziariști, florărese* (*Letteratura, radio, giornalisti, fioraie*), in «Vestitorii» (I Messaggeri), anno I, n. 1, 15 marzo 1936; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., p. 407.
[131] M. Eliade, *Doctorul Gaster*, in «Vremea», anno IX, n. 442, 21 giugno 1936; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., p. 407.

> In cultura o in politica, in scienza o in economia, esso offre ancora oggi, il diversivo più facile[132].

Osservatore attento della vita pubblica romena, Sebastian intuisce il pericolo di un "nuovo caso Tiktin" nell'atmosfera. In quel momento, nel 1936, l'autore di *De două mii de ani* non era solo un osservatore degli eventi, ma da quanto si vedrà in seguito, aveva vissuto anche lui simili persecuzioni.

[132] M. Sebastian, *La moartea lui Tiktin*, cit., p. VI.

III.3 *De două mii de ani* di Mihail Sebastian

> Non chiedo alla vita che il diritto di guardarla in faccia con una totale sincerità. Questo concetto, detto così, può sembrare eccessivo o pretenzioso. Non m'interessa. Ve lo ripeto e lo mantengo. Perciò scrivo. Perciò esisto[133].

In seguito alla comparsa, a giugno del 1934, del romanzo *De două mii de ani* di Mihail Sebastian, con la prefazione del professore Nae Ionescu, l'antisemitismo letterario ha toccato in modo diretto e brutale anche lo scrittore. Ciò avviene in un momento in cui l'atmosfera politica era molto drammatica: il fascismo era in ascensione e il nazismo era arrivato in Germania dottrina di stato, mentre in Romania l'estrema destra si faceva sempre più spazio nello scenario politico conquistando anche intellettuali di spicco. La prefazione di Nae Ionescu, il principale elemento responsabile della polemica nata intorno al romanzo dello scrittore, rappresenta la cristallizzazione di alcuni interessi e tendenze dell'epoca che non trovavano una migliore forma di espressione in altri ambiti:

> A giugno 1934, alla comparsa del romanzo *De două mii de ani*, le idee che preoccupavano la vivacità intellettuale romena erano due: antisemitismo, dittatura. […] Dato che le domande urgenti della coscienza di Bucarest erano la dittatura e l'antisemitismo, a *queste* domande, e non ad altre, doveva rispondere l'inopportuno libro[134].

La polemica è stata il risultato della combinazione tra la lettura specifica del romanzo da Nae Ionescu e la condizione ebraica così come viene presentata nel libro: un'identità potenzialmente aperta, concretizzantesi in modo diverso in ogni individuo. La doppia identità dell'autore, quella di ebreo e di romeno, rappresenta il tema principale del libro, ma nella prefazione viene fortemente marginalizzata; perciò l'aspetto letterario del romanzo è stato completamente ignorato. Infatti, nella prefazione, il professore si è concentrato su affermazioni a carattere teologico secondo cui gli ebrei sono condannati

[133] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 22.
[134] *Ivi*, pp. 8-9.

alla sofferenza eterna attraverso un irrevocabile decreto divino; un problema etnico viene, così, a trasformarsi in uno religioso. "Il problema ebraico" viene spiegato semplicemente dal punto di vista dell'antisemitismo teologale: la teoria del giudeo condannato a soffrire a causa del rifiuto di riconoscere Cristo come Messia. Un romanzo di fattura laica viene utilizzato dal professore come pretesto per illustrare le sue concezioni antisemitiche, toccando il tema della redenzione che manca nel testo. Nae Ionescu analizza la dimensione religiosa del romanzo, dove il contenuto viene distorto per servire ai suoi scopi antisemitici e nazionalistici. D'altronde, nel romanzo, Sebastian cerca di neutralizzare proprio questo ritorno alla dimensione religiosa.

Il dramma ebraico esposto da Nae Ionescu nella prefazione del romanzo non trova la stessa spiegazione nel 1926, quando il professore scriveva l'articolo *Alte perspective*[135]. La sofferenza dell'ebreo era vista in rapporto a "una certa antinomia intima", senza essere collegata a un conflitto esterno causato dal non riconoscimento di Cristo:

> L'articolo *Alte perspective* considera il dramma del giudaismo *in sé*, mentre la prefazione a *De două mii de ani* considera questo dramma nei suoi rapporti con l'antisemitismo. Questi rapporti sono essenziali? Giudicando secondo la prefazione, sì. Giudicando secondo l'articolo, no. […] Nae Ionescu riduceva nel suo articolo del 1926 l'intero dramma del giudaismo […] a un'antinomia strutturale, a un conflitto interiore che 'è totalmente indipendente dalle condizioni storiche in cui gli ebrei vivono e dai rapporti - buoni o cattivi - che loro intrattengono con gli altri popoli'[136].

La spiegazione del dramma giudaico cambia totalmente nella prefazione attraverso "*lo spostamento del suo asse dal seno del giudaismo al di fuori di esso*"; la radice del dramma è adesso "*il non riconoscimento di Cristo*", che mette gli ebrei "in conflitto con i cristiani, […] non in conflitto con se stessi"[137]. Il concetto espresso da Nae Ionescu giustifica l'antisemitismo cristiano, ma non chiarisce, dice Mihail Sebastian, quello arabo o quello turco e, inoltre, non spiega il dramma del giudaismo avanti Cristo[138].

In effetti, il professore generalizza su base teologica una situazione storica e trasforma un rapporto interumano in una caratteristica del destino immutabile con il presupposto che l'unico atteggiamento possibile in rapporto all'assoluto è quello cristiano. "Giuda" che "ha rifiutato di riconoscere Cristo-Messia", è dichiarato il nemico essenziale, irreducibile, "disgregativo dei valori cristiani"; la colpa è assoluta, incondizionata: "Giuda

[135] N. Ionescu, *Alte perspective* (*Altre prospettive*), in «Cuvântul», anno II, n. 514, 24 luglio 1926; cit. in M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., pp. 77-9.
[136] *Ivi*, pp. 77, 79.
[137] *Ivi*, p. 79.
[138] *Ivi*, pp. 81-2.

soffre perché ha generato Cristo, l'ha veduto e non ha creduto. E questo non sarebbe stato troppo grave. Gli altri hanno creduto - noi. Giuda soffre perché è Giuda"[139]. Gli ebrei, che si considerano il popolo eletto da Dio, hanno compiuto la loro missione divina con la comparsa di Cristo-Messia. Non riconoscendo Gesù, loro si ritrovano, dice il professore, in un dilemma irriducibile:

> Di conseguenza: o gli ebrei riconoscono che Messia è venuto sotto l'aspetto di Cristo, e allora, da questo momento, loro cessano di essere il popolo eletto […] o loro contestano l'autenticità di Cristo-Messia […] peccando non solo contro la loro missione, ma direttamente contro Dio[140].

Cristo, che gli ebrei considerano "un impostore", riconosciuto da altri popoli come figlio di Dio, ha creato "una nuova comprensione del mondo, una nuova struttura spirituale", "una collocazione *cristiana* del mondo"[141], opposta a quella ebraica. Giudaismo e cristianesimo sono per Nae Ionescu "due principi formativi della vita" che non possono essere riconciliati, la coesistenza delle due religioni non è possibile. Vista l'inconciliabilità tra i valori ebraici e quelli cristiani, il conflitto giudeo-cristiano è considerato "risolvibile" solo attraverso l'eliminazione della causa - l'ebreo: "Cristiani ed ebrei, due corpi stranieri uno all'altro, che non possono unirsi in una sintesi, tra cui non può esistere la pace che solo attraverso la sparizione di uno di loro"[142]. Da queste affermazioni, la prefazione del professore prende inevitabilmente una via antisemitica poiché, come afferma Mihail Sebastian, "essa non mette più il problema della spiegazione", ma quello "della responsabilità e della colpa": "*Chi è colpevole?* […] La prefazione risponde senza esitazione. *Gli Ebrei*!"[143] Qui si ritrova, secondo Nae Ionescu, la fonte primordiale della sofferenza ebraica:

> Giuda soffre. Perché? Poiché Giuda vive in mezzo ad alcuni popoli che detesta e non può fare altrimenti poiché, dal momento in cui non ha riconosciuto Cristo-Messia, […] egli è debitore verso se stesso a compiere la sua funzione […] di dissolvente dei valori cristiani[144].

Così le persecuzioni di cui si lamentano gli ebrei e "il sentimento generale di odio e di disprezzo dei popoli nei confronti degli ebrei"[145] sono le conseguenze dell'eterno conflitto

[139] M. Sebastian, *De două mii de ani*, con la Prefazione di Nae Ionescu, cit., p. 22.
[140] *Ivi*, p. 20.
[141] *Ivi*, p. 21.
[142] *Ivi*, p. 22.
[143] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan,* cit., p. 83.
[144] M. Sebastian, *De două mii de ani*, con la Prefazione di Nae Ionescu, cit., p. 22.
[145] *Ivi*, p. 13.

creato da loro stessi. Ciò sollecita reazioni di difesa di fronte a un gruppo umano che rappresenta "un pericolo permanente per l'ordine degli altri, per la struttura spirituale, politica, sociale o economica del loro insediamento"[146]. L'antisemitismo diventa così legittimo ed eterno. Nae Ionescu pone il dramma del giudaismo sul terreno della teologia, convinto che solo da questa prospettiva si può dare una valida spiegazione sulla "sofferenza" dell'ebreo e sul suo conflitto con "gli altri". Secondo la tesi di Nae Ionescu, il giudaismo, analizzato nella sua essenza metafisica e religiosa, si dimostra incompatibile e pericoloso per lo spirito nazionale romeno, che è cristiano-ortodosso.

"Soffri", conclude Nae Ionescu, rivolgendosi direttamente a Iosef Hechter, il nome ebraico di Mihail Sebastian e la presupposta identità del narratore in prima persona di *De două mii de ani*, anche se il protagonista è anonimo. Con quest'atteggiamento, il professore non solo riduce il romanzo a una forma autobiografica, ma insinua che Iosef Hechter, come Giuda, rappresenti l'intero popolo ebraico. Inoltre, Sebastian è messo nel contesto della sua situazione "originaria", descritto come un ebreo che cerca di cambiare la sua sorte chiamandosi "Mihail Sebastian" e sfuggendo alla sua comunità "naturale". Lo scrittore diventa nella prefazione un'entità teologica, il rappresentante di una comunità, che si sforza in vano di superare la sua ombra, di cambiare ciò che non può essere cambiato - la propria identità ebraica. Spogliandosi dalla personalità di Iosef Hechter e cercando di assomigliare ai romeni, Mihail Sebastian si ritrova, secondo la concezione di Nae Ionescu, nel pericolo della sterilità dell'anima; sentendosi altro da ciò che è, Sebastian non diventa un altro, ma cessa di poter esprimere naturalmente ciò che rappresenta:

> Soffri perché sei ebreo; cesseresti di essere ebreo nel momento in cui non soffriresti più; e smetteresti di soffrire solo se non fossi più ebreo. È, certo, un'opprimente fatalità. Proprio perciò non c'è nulla da fare: Giuda agonizzerà fino alla fine dei tempi. […] Come nessuno può scappare dalla propria ombra, così l'ebreo non può superare la propria sofferenza; che … solo se non fosse più ebreo. Situazione tanto più tragica, quanto nessuno può smettere di essere se stesso. Iosef Hechter, tu sei malato. Tu sei sostanzialmente malato, perché non puoi che soffrire; […] Tutti soffrono, Iosef Hechter. Soffriamo anche noi, i cristiani. Per noi c'è però una via d'uscita, perché noi possiamo salvarci. Lo so, tu speri […] che venga un giorno […] Messia […] e allora dominerai il mondo. Speri, Iosef Hechter. È l'unica cosa che ti rimanga. Io non posso però fare niente per te. Perché io so che quel Messia non verrà. Messia è venuto, Iosef Hechter - e tu non L'hai riconosciuto […] Iosef Hechter, non senti come ti avvolge il freddo e il buio?[147].

[146] *Ivi*, p. 15.
[147] *Ivi*, pp. 24-5.

L'ultima frase della prefazione è una risposta sarcastica al brano finale del romanzo, dove il narratore architetta costruisce al professore Ghiță Blidaru una casa piena di luce, in opposizione alla condanna di Ionescu "al freddo e al buio", alla dannazione eterna. Un più spietato quadro di antisemitismo teorico e pratico è difficile da immaginare.

Mihail Sebastian accusa il professore di aver esposto, spiegato e legittimato nella prefazione l'intera dottrina antisemitica sul giudaismo:

> […] se gli ebrei, secondo […] gli antisemiti e […] Nae Ionescu, rappresentano per la loro stessa natura un pericolo permanente per i popoli, sopprimerli o, almeno, provarlo è più che naturale. Mi sembra che gli antisemiti non rivendichino altro[148].

Con questa prefazione, Nae Ionescu conferma la sua metamorfosi in un teorico dell'antisemitismo. La sua trasformazione ideologica viene sottolineata anche dallo scrittore Norman Manea nel volume *Il ritorno dell'huligano*: "Da filosofo, Nae Ionescu era diventato filosofo legionario, e da amico di Sebastian, militante per lo Stato cristiano-ortodosso"[149].

La concezione di Mihail Sebastian sulla sofferenza del popolo ebraico non ha alcun legame con quella espressa dal professore: gli ebrei non sono condannati alla sofferenza a causa dell'antisemitismo o per non aver riconosciuto Cristo come Messia, ma a causa delle tensioni interne, congenite che caratterizzano il loro spirito ebraico. Infatti, lo scrittore si riferisce in un brano[150] del romanzo *De două mii de ani* all'obbligo dell'ebreo di soffrire, osservazione che ha rappresentato il punto di partenza della principale tesi esposta da Nae nella prefazione, la tesi secondo cui "Giuda deve soffrire". Non si sa se il professore abbia conosciuto la frase di Shylock de *Il Mercante di Venezia* di Shakespeare: "la sofferenza è il segno del nostro popolo intero"[151], che Sebastian cita in un passaggio del *Jurnal 1935-1944*. In un certo senso, l'intero racconto del romanzo è un commento all'affermazione di Shylock.

---

[148] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 84.
[149] N. Manea, *Il ritorno dell'huligano*, cit., p. 74.
[150] "[...] l'essenza dell'antisemitismo non è né di ordine religioso, né di ordine politico, né di ordine economico. Credo che sia puramente e semplicemente di natura metafisica. [...] Esiste un obbligo metafisico dell'ebreo di essere detestato. Questa è la sua funzione nel mondo. Perché? Non lo so. La sua maledizione, il suo destino. [...] Non lo dico, [...], né con orgoglio, né con affronto. Lo dico anzi con tristezza, con stanchezza, con dolore. Credo, però, nell'implacabilità di questo fatto e ho la coscienza che né te [Vieru], né io, né nessun'altro può cambiare nulla. […] Ciò che cambia nell'antisemitismo, come fenomeno eterno, è il piano su cui si manifesta e non le sue prime cause. I punti di vista, sì, sono sempre diversi: l'essenza del fenomeno è però la stessa, sempre la stessa. E si chiama […] l'obbligo giudaico di soffrire". Cfr., M. Sebastian, *De două mii de ani*, cit., pp. 264-6. Si veda in proposito il capitolo *L'antisemitismo in seguito all'emancipazione*, pp. 75-6.
[151] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 4 ottobre 1943, cit., p. 526.

Nel volume *Cum am devenit huligan*, Sebastian si sofferma sulla spiegazione della sofferenza ebraica, che riguarda il giudaismo e non altri elementi esterni ad esso:

> Gli ebrei non soffrono solo da 1934 anni, ma da circa 5697, tanti quanti hanno contato loro sin dalla creazione del mondo. Tutta la loro storia è una catena di tragedie. Irrequieto, tormentato, pervaso da un eterno brivido patetico, il giudaismo è sempre stato, prima o dopo Cristo, nei suoi momenti di umiliazione storica, *ma anche nei momenti di splendore*, un dramma[152].

Gli elementi del dramma ebraico si devono cercare nello spirito giudaico, "nei suoi conflitti intimi"[153] e non nelle relazioni con gli altri, con i cristiani, come fa Nae Ionescu nella prefazione: "i conflitti intimi rappresentano un fenomeno. I conflitti con gli altri rappresentano un problema. Il problema può essere risolto […], il fenomeno rimane irriducibile"[154]. Così Mihail Sebastian afferma che "gli ebrei sono un popolo tragico"[155], passando oltre le persecuzioni sociali ed economiche di cui si crede che mantenessero vivo il dramma ebraico. In seguito, lo scrittore chiarisce la confusione creatasi tra la sofferenza metafisica e quella politica:

> Si trattava di un'affermazione con molti rischi, perché sulla sua base i cronisti ingegnosi potevano costruire una serie di conseguenze antisemitiche. E ciò si sono affrettati a fare. Se la sofferenza d'Israele è congenita, se essa fa parte della struttura della razza, non è che, così, l'antisemitismo diventa necessario? Non è che, così, lo giustifichi, lo approvi e […] lo argomenti? Non so se questo ragionamento molto logico sia uno scherzo o una stupidaggine sincera. So però che è una terribile confusione. Io parlavo di una sofferenza metafisica, non di una politica. A *questo* dramma, su *questo* piano, non gli trovavo veramente alcuna fine, alcun rimedio. È però un dramma che non ha assolutamente alcun legame con il diritto di voto degli ebrei o con il loro regime nelle università, con la vita agiata o con la vita stentata. È qualcosa assolutamente indipendente dalle condizioni in cui vivono, qualcosa che supera la giustizia o l'oppressione, l'uguaglianza o la persecuzione, il pane o la miseria[156].

Mihail Sebastian afferma, mantenendo lo stesso concetto espresso nel romanzo *De două mii de ani*, "l'autonomia spirituale" della sofferenza ebraica: "La coscienza giudaica racchiude in sé un'antitesi che mai risolverà, che, ad ogni modo, fino ad oggi, non ha risolto"[157]. E così se per i sionisti il dramma ebraico finisce con la nascita dello stato

[152] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 81.
[153] *Ivi*, p. 76.
[154] *Ivi*, pp. 76-7.
[155] *Ivi*, p. 28.
[156] *Ivi*, p. 25.
[157] *Ivi*, p. 29.

d'Israele e per i marxisti con la sparizione della sovrastruttura borghese-capitalistica, l'unica causa di sofferenza per il proletariato e per la povertà ebraica, Sebastian si chiede:

> Suppongo che il sionismo o il marxismo, o qualsiasi altro sistema […] riesca a sopprimere totalmente la persecuzione degli ebrei, la loro povertà, l'oppressione, l'intera catena di disgrazie subite in duemila anni. E supponendo questo fortunato e radicale finale, mi chiedo se il dramma giudaico non rimanga tuttavia intatto… [158].

In effetti, lo scrittore situa la "ferita viva" del giudaismo, "il suo nervo tragico", nella tensione tra "una sensibilità tumultuosa e un sentimento critico spietato", tra "l'intelligenza nelle sue forme più fredde e la passione nelle sue forme più disparate"[159]:

> Cerebrale e patetico, il giudaismo oscilla tra la sua febbre e la sua lucidità, una esasperata dalla vicinanza dell'altra, una cercando l'annullamento dell'altra, ambedue prese in una lotta che né le sopprime, né le riconcilia. È un popolo di critici e di visionari. La contraddizione di questa duplice vocazione inquieta la loro intera vita, la loro intera cultura. Critici attraverso la loro eccezionale facoltà di astrazione, visionari attraverso un senso diretto del mistero. Tutto ciò che si dice degli ebrei è contraddittorio, poiché ci si riferisce quando a un polo, quando all'altro della sua struttura[160].

La duplice identità dello spirito ebraico oscilla non solo tra ragione e passione, ma è determinata anche da altre contraddizioni:

> Astratto e appassionato, mistico e scettico, orgoglioso e umile, esso conosce un altro dramma altrettanto acutizzato: la solitudine. Si parla sempre della solidarietà ebraica. È una realtà. Si parla, nello stesso tempo, dell'individualismo ebraico. Anche questo è una realtà. Come convivono però insieme? Che ponte lega e fa possibile l'esistenza simultanea di due direzioni dell'anima così ostili? L'ebreo è un uomo solo. Il suo orgoglio, la sua lucidità, il suo dubbio lo porta verso la solitudine. E tuttavia c'è in lui un sentimento di partecipazione alle forze collettive, sentimento che anima tutta la storia degli ebrei. Un uomo, uno solo, è un intero universo. E poi, nello stesso momento, un uomo solo non è niente. Penso all'allarme con cui si attende la sera nelle sinagoghe di provincia la formazione di un gruppo di dieci ebrei per la preghiera. Ci vogliono assolutamente dieci, almeno dieci. Manca uno solo e gli altri nove sono impotenti, disarmati: Dio non ascolta loro. Quando ce ne sono dieci, tutto il popolo è lì[161].

Questi elementi oppositivi definiscono l'identità ebraica e la loro riconciliazione rappresenta la speranza della fine della sofferenza ebraica. In questo ordine d'idee,

[158] *Ivi*, pp. 27-8.
[159] *Ibidem*.
[160] *Ibidem*.
[161] *Ivi*, pp. 30-1.

Sebastian affermava l'indipendenza della tragedia ebraica che non ha alcun rapporto con l'antisemitismo:

> Ecco, queste sono le stagioni dello spirito ebraico. Sulla loro avversità, sulla loro violenza interiore, il giudaismo deve esistere, creare e … soffrire. La sua intera storia non è forse che una prova disperata di trovare la linea di mezzo tra passione e intelligenza, tra mistica e dubbio, tra orgoglio e umiltà, tra solitudine e collettività. È possibile questa linea di mezzo? È possibile l'accordo di tante vie contrarie? Non lo so! Ciò che so però è che in più migliaia d'anni […] il giudaismo non è riuscito a fare pace tra le sue grandi avversità interiori. Se esse sono irriducibili, Giuda soffrirà, 'Giuda deve soffrire'. Ha l'antisemitismo alcun rapporto con questa tragedia? Forse sì. Un rapporto però totalmente esteriore e insignificante. […] Attraverso che cosa sono tragici i misteri ebraici? Attraverso l'antisemitismo? Lì nemmeno esiste però. […] È questo un destino deprimente? Non lo credo. È un destino grande, di tormento e di irrequietezza […] I popoli felici non hanno storia, diceva qualcuno. Forse ce l'hanno, ma non la sentono, non la vivono, non la trasfigurano[162].

Questa definizione dello spirito ebraico offre una corretta comprensione del romanzo *De două mii de ani*, al livello del sostrato intenzionale dei pensieri che tormentano l'eroe-narratore quando entra in contatto con gli atteggiamenti, i gesti, le opinioni dei diversi interlocutori, correligionari o no.

Secondo lo studioso della mistica ebraica Moshe Idel l'importanza esagerata accordata da Mihail Sebastian alla sofferenza ebraica, le allusioni ripetute a una propensione al dolore, alla malinconia e alla solitudine, alle tragedie e ai disastri

> non può riflettere il carattere degli ebrei e delle creazioni ebraiche nel tempo, ma piuttosto il carattere di chi ha condannato gli ebrei a una tale situazione. […] dalla prospettiva ebraica tradizionale è difficile capire perché la storia di questo popolo sarebbe definita più per la sua identità che per i riti giudaici[163].

Anche per lo storico, critico e teorico letterario Paul Cornea (1924-) le tesi sostenute dallo scrittore sono vulnerabili. Senza negare l'esistenza all'interno del giudaismo di un conflitto tra ragione e sensibilità e tra gli altri elementi contraddittori che definiscono l'identità ebraica, esso non può tuttavia rappresentare la principale causa della sofferenza ebraica. L'origine del sentimento di paura e d'insicurezza dell'ebreo nella Diaspora "non deve essere cercata su terreno metafisico: si tratta dell'interiorizzazione del pericolo permanente delle aggressioni e dei pogrom, di un riflesso conquistato a causa del ruolo di

[162] *Ivi*, pp. 30-3.
[163] M. Idel, *O "umbră" între rinoceri: Mihail Sebastian şi scandalul unei duble identităţi* (*Una "ombra" tra i rinoceronti: Mihail Sebastian e lo scandalo di una doppia identità*), in L. Volovici (a cura di), *Mihail Sebastian. Dilemele identităţii* (*Mihail Sebastian. I dilemmi dell'identità*), Apostrof, Cluj Napoca 2009, p. 68.

'capro espiatorio' che l'ebreo ha giocato nei secoli"[164]. La caratterizzazione del giudaismo come dominato da tensioni interiori riflette una prospettiva piuttosto modernista, influenzata probabilmente da André Gide, un autore ammirato da Mihail Sebastian.

L'interpretazione esposta da Nae Ionescu nella prefazione è arrivata a essere "un esempio" da seguire e ha determinato molti intellettuali di sentirsi liberi e incoraggiati nell'attaccare Mihail Sebastian per annullarlo come scrittore e per cancellarlo dalla letteratura romena. Quasi tutti i critici non hanno avuto al centro della loro attenzione le implicazioni epiche del romanzo, il significato caratteriologico dei personaggi, le situazioni conflittuali, il valore individualizzante di un gesto o di una replica, ma il problema del giudaismo. Si scopre, così, un intenso dibattito teologico sul tema della colpa degli ebrei e della possibilità della loro redenzione, polemica che ha sollecitato la reazione di alcuni intellettuali - Teodor Teodorescu-Brănişte, Mircea Eliade, Gheorghe Racoveanu, Mircea Vulcănescu e Barbu Brezianu:

> Il caso *De două mii de ani* ha avuto anche un capitolo teologico, molto violento per il tono e molto doloroso per la gente che l'ha generato. Per circa due mesi si è discusso in modo acceso sulla redenzione degli ebrei, che alcuni testi accettavano, ma altri […] rifiutavano senza esitazione[165].

Così Teodor Teodorescu-Brănişte, uno dei più noti intellettuali antifascisti, espone una presentazione marxista, criticando il verdetto teologico nella forma enunciata da Nae Ionescu, che non ha preso in considerazione la distinzione tra il proletariato cristiano e quello ebraico o quella tra i cristiani ricchi e gli ebrei. Nella sua opinione, le differenze sociologiche, e non quelle teologiche, rappresentano il principale elemento nella comprensione del problema ebraico[166].

Per canto suo, Mircea Eliade rifiuta la tesi esposta dal professore, la validità di un antisemitismo giustificato dal punto di vista teologico, poiché i dogmi della chiesa non parlano "dell'impossibilità della redenzione" e "della certezza della dannazione degli ebrei": "Nessuno può intervenire nella libertà di Dio. Dio può salvare […] chiunque,

---

[164] P. Cornea, *Mihail Sebastian şi problema identitară în De două mii de ani* (*Mihail Sebastian e il problema identitario in Da duemila anni*), in L. Volovici, *Mihail Sebastian. Dilemele identităţii*, cit., p. 23-4.
[165] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 80.
[166] T. Teodorescu-Brănişte, *D-nii Iosif Hechter, Nae Ionescu, Mircea Eliade şi Harul divin* (I *Sigg. Iosif Hechter, Nae Ionescu, Mircea Eliade e la Grazia divina*), in «Cuvântul», anno X, n. 44, 9 settembre 1934; ora in M. Handoca, *"Dosarul" Eliade* ("*Dossier*" *Eliade*), vol. II, Curtea Veche, Bucarest 1999, pp. 179-86.

anche se quel chiunque è fuori dalla comunità d'amore cristiana"[167]. Il futuro storico delle religioni pone l'accento sulla libertà divina, rifiuta di accettare la completa esclusione di qualsiasi persona dalla possibilità di redenzione. Dal punto di vista cristiano, conclude Eliade, la sorte degli ebrei rimane aperta, la sentenza divina non è definitiva. Con queste riflessioni, egli entra in polemica con il professore e difende Sebastian: è un atto di coraggio - non si deve dimenticare che Eliade era l'assistente di Nae Ionescu presso l'Università di Bucarest - confermato anche dall'affermazione che la prefazione "contiene pagine amare sul destino giudaico" e "un atteggiamento intransigente nei confronti degli ebrei"[168]. Ciò nonostante, Eliade non vede gli ebrei in modo molto diverso dal suo maestro in quanto la redenzione di questa nazione è possibile sia attraverso un'ondata profetica, che determinerà una conversione generale alla religione cristiana, sia attraverso una decisione arbitraria della volontà divina, che accorderà il Suo perdono. Infine, secondo Eliade, lo sbaglio del professore è quello di aver confuso due forme di discorso - l'osservazione a carattere storico secondo cui gli ebrei soffrono e l'affermazione a carattere teologico secondo cui questi soffriranno per sempre: "Nae Ionescu prova a spiegare la storia attraverso elementi sovrastorici"[169]. Così contesta al professore lo spostamento della discussione dal piano della filosofia della storia su quello della teologia cristiana.

Invece Gheorghe Racoveanu, teologo proveniente dalla cerchia di Nae Ionescu, critica le competenze di Mircea Eliade in materia teologica ortodossa e non condivide l'idea secondo cui la chiesa non ha condannato gli ebrei per sempre[170]. Eliade gli risponde, cercando di argomentare le sue affermazioni con citazioni dalla letteratura patristica[171]. A sua volta, il teologo reagisce con una nuova critica[172]. L'intero scambio di

[167] M. Eliade, *Iudaism şi Antisemitism. Preliminarii la o discuţie* (*Giudaismo e Antisemitismo. Introduzione a un dibattito*), in «Vremea», anno VII, n. 347, 22 luglio 1934, p. 5; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească,* cit., p. 405.
[168] *Ibidem*.
[169] *Ibidem*.
[170] G. Racoveanu, *O problemă teologică eronat rezolvată? sau Ce n-a înţeles d. Mircea Eliade* (*Un problema teologico falsamente risolto? o Che cosa non ha capito il sig. Mircea Eliade*), in «Credinţa» (La Fede), anno II, n. 195, 29 luglio 1934; cit. in M. Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la Criterion* (*Da Nae Ionescu a Criterion*), Humanitas, Bucarest 2003, p. 151.
[171] M. Eliade, *Creştinătate faţă de iudaism* (*Cristianesimo di fronte al giudaismo*), in «Vremea», anno VII, n. 349, 5 agosto 1934; cit. in M. Handoca, "*Dosarul" Eliade*, cit., p. 183.
[172] G. Racoveanu, *Creştinism, iudaism şi îndrăzneală* (*Cristianesimo, giudaismo e audacia*), in «Credinţa», anno II, n. 216, 23 agosto 1934; cit. in M. Handoca, *"Dosarul" Eliade*, cit., pp. 166-73.

opinioni è gravitato intorno all'assioma cristiana secondo cui gli ebrei soffrono poiché "sono in ritardo sulla strada della redenzione"[173].

Altre reazioni interessanti, per la loro complessa natura, sono venute da parte di Mircea Vulcănescu, autore con una profonda preparazione teologica. Egli ha espresso la sua opinione sulla polemica nata dal libro di Sebastian con un testo-saggio di ampie dimensioni scritto sotto forma di lettera, indirizzata a Mircea Eliade. Vulcănescu rifiuta l'idea di Nae Ionescu sull'impossibilità di redenzione degli ebrei. Secondo la sua logica teologica, la crocifissione di Gesù è stata una manovra contro il diavolo poiché, senza la crocifissione e la passione di Cristo, la redenzione non sarebbe stata possibile. Così il peccato di Giuda è lo strumento della redenzione. Esistono atti divini che fanno parte del piano della redenzione e, in modo paradossale, gli ebrei hanno contribuito al compimento del progetto divino proprio attraverso il rifiuto di riconoscere Cristo come redentore. Loro hanno rimandato la redenzione completa, che adesso dipende dall'intensità delle preghiere e del pentimento dimostrato dai cristiani. In un certo senso, la redenzione finale è stata rimandata per la possibilità di una redenzione generale. Vulcănescu è stato l'unico tra i discepoli di Nae Ionescu che abbia riconosciuto apertamente che la prefazione del professore è "nettamente antisemitica"[174]. Inoltre, lungo l'intero dibattito teologale, è ancora l'unico che, parafrasando un versetto biblico, abbia affermato che Dio punisce gli ebrei poiché li ama[175].

E così le differenze sul dibattito teologale tra Eliade/Vulcănescu e quelle tra Ionescu/Racoveanu si limitano alla domanda se esiste o no la speranza di una futura redenzione per il popolo ebraico.

E infine, nell'articolo *Raiul interzis* pubblicato sulla rivista «Rampa», Barbu Brezianu afferma che "il caso *De două mii de ani*" ha "rinfrescato la stagione non letteraria per eccellenza" e, inoltre, critica la concezione teologica di Nae Ionescu:

> Più mancina sembra l'analogia del signor Nae Ionescu quando vuole ripetere insieme a noi la storia, sostituendo la condotta dei pagani, perseguitati dai primi cristiani, con l'antisemitismo dei cristiani di oggi. Questa triste analogia sembra ispirata per di più al credo della Guardia di Ferro. L'atteggiamento del

[173] N. Ionescu, *Duminica* (*Domenica*), in «Cuvântul», anno III, n. 754, 12 dicembre 1927; cit. in M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 104.
[174] M. Vulcănescu, *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut* (*Nae Ionescu. Così come l'ho conosciuto*), Eikon, Cluj Napoca 2009, p. 130.
[175] M. Vulcănescu, *O problemă teologică eronat rezolvată? sau Ce nu a spus d. Gheorghe Racoveanu* (*Un problema teologico falsamente risolto? o Che cosa non ha detto il sig. Gheorghe Racoveanu*), in «Credința», anno II, n. 225, 2 settembre 1934; cit. in M. Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la Criterion*, cit., p. 154.

> cristiano cosciente dovrebbe essere […] opposto. […] Il Sig. G. Racoveanu vede […] il paradiso ristretto ai battezzati […] mette ostacoli e barriere alla porta del paradiso […] Questa avidità, questa tipica severità non sembra essere cristiana[176].

In effetti, gli intellettuali coinvolti nel dibattito teologico sono stati principalmente pensatori con salde convinzioni religiose cristiano-ortodosse, aderenti all'estrema destra romena e disposti ad accettare le idee teologiche espresse da Nae Ionescu nella prefazione. Nonostante la conoscenza superficiale, nella maggior parte dei casi, della storia, della cultura e della religione ebraica, i critici hanno insistito a parlare della sorte di questo popolo senza tener conto, come si è già precisato, del tema principale del romanzo - la possibilità di una doppia identità. Così la soluzione proposta dallo scrittore circa la condizione dell'ebreo nella società romena è stata ignorata o respinta.

Mihail Sebastian ha risposto in breve a queste reazioni di carattere teologico rifiutando di soffermarsi sul problema della redenzione degli ebrei, questione che non si ritrova nel romanzo e che, d'altronde, non occupa i suoi interessi: "Non ho l'intenzione di coinvolgermi nei problemi di teologia che la prefazione ha implicato […] sono un laico molto convinto"[177]. E ancora:

> Non riconosco alcun mio diritto di dire qualche parola in questo dibattito che, […] mi è profondamente e totalmente indifferente. Ho una vaga impressione che, dopo la morte, io non sia giudicato dai testi di Racoveanu. E se mi sbaglio, che sia la volontà di Dio[178].

De două mii de ani viene inteso dalla critica, a causa della prefazione di Nae Ionescu, anche come un romanzo-manifesto, strettamente politico in tutte le sue articolazioni. Il libro viene così a essere percepito come espressione antirumena per alcuni e antiebraica per altri. Sebastian e il suo romanzo diventano perciò un "caso". A eccezione di qualche recensione sull'argomento del libro[179], i critici si sono espressi, come dice lo scrittore, attraverso "la violenza dei termini, la brutalità delle ingiurie, la barbarie degli insulti"[180]: "non è rimasta pietra non lanciata, non è rimasta ingiuria non

[176] B. Brezianu, *Raiul interzis* (*Il Paradiso proibito*), in «Rampa», anno XVII, 31 agosto 1934; ora in «Realitatea evreiască», n. 277, giugno 2007, p. VIII.
[177] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan,* cit., p. 80.
[178] *Ivi*, p. 112.
[179] Con l'eccezione dei critici letterari Șerban Cioculescu, Constantinescu Pompiliu, Petru Constantinescu, I. I. Cantacuzino, Nicolae Carandino e Octavian Sulțiu, che hanno commentato il romanzo sotto il rapporto strettamente estetico, tutti gli altri sono stati preoccupati, in esclusività, dei suoi aspetti extraletterari.
[180] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 11.

pronunciata"[181]. Il romanzo ha provocato una serie di accuse e di incriminazioni, degenerando dal piano artistico su quello politico militante:

> […] quel volume di 350 pagine è stato costretto a pronunciarsi in diverse questioni gravi, per cui gli era violentemente chiesto a darne conto. Esso è stato sottoposto a un aspro interrogatorio, per dichiarare di quale partito fa parte, quale opinione ha sulla questione costituzionale e con chi vota. […] Di tutto ciò che si è scritto in quest'occasione, solo qualche articolo è partito dagli obiettivi del libro. […] in un intero dossier, si è parlato di democrazia, di comunismo, di ortodossia cristiana, di fascismo, […] sempre cose capitali, sicuramente, ma estranee a questo libro[182].

Nel periodo interbellico, nessuno scrittore come Mihail Sebastian è stato colpito da tante frecce avvelenate provenienti dalle più disparate direzioni:

> La guerra che ha provocato nella cultura di Bucarest la comparsa del mio libro *De două mii de ani* durerà forse ancora molto tempo. Da noi, dove la gente si stanca subito, questi cinque mesi di discussioni e di litigi intorno a un unico libro forma un bizzarro caso di tenacità. […] Rare volte un dibattito pubblico ha raggruppato insieme tanti temperamenti nervosi, tanti idealisti vigorosi, tanti visionari irascibili. Avevo l'intenzione di attendere la pacificazione delle cose per dire un'ultima parola in quest'agghiacciante storia, di cui, volente o nolente, sono responsabile. Avrei voluto […] rispondere a tutti insieme. Mi dispiace, ma aspetterei troppo. […] D'altronde, credo che ciò che sia stato detto, si è detto e che, d'ora in poi, non ci sia più posto che per variazioni verbali sulle stesse questioni, svelate nei primi cinque mesi con tanta nobile passione intellettuale. […] In essenza, però, i problemi (si vedrà quale 'essenza' e quali 'problemi') sono stati formulati. È forse il momento di scendere in mezzo a loro[183].

Così, nel volume *Cum am devenit huligan*, Mihail Sebastian raduna dalla stampa dell'epoca una serie di prove riguardo un forte antisemitismo letterario. Avvocato di professione, lo scrittore dimostra di avere una buona tattica della polemica: pone assieme le diverse testimonianze deposte dai partecipanti alle discussioni e crea *post factum* un vero "dossier penale" composto da "testi, fatti, uomini" - il sottotitolo del libro. Scritto con lucidità e massimo distacco, il saggio rende evidente le sue virtù di abile avvocato: registra tutte le reazioni critiche, cerca di presentarle nell'ordine della loro importanza, di raggrupparle, di selezionarle, di discuterle con gravità o ironia, secondo i mezzi espressivi utilizzati - saggio-ritratto, parabola, analisi logica, pamplette.

[181] *Ivi*, p. 12.
[182] *Ivi*, pp. 8-9.
[183] *Ivi*, pp. 5-6.

L'autore spiega il motivo per cui ha scritto *Cum am devenit huligan* ed esprime il bisogno di chiarire alcune problematiche create dal "caso *De două mii de ani*", che hanno portato a una confusione di piani e di idee:

> Non ho niente da vendicare e non perciò scrivo queste pagine. Ho però qualche cosa da mettere in chiaro, cose esterni alla letteratura che sono state per forza coinvolte nel caso *De două mii de ani* […] Lo scandalo ha però smosso fatti e problemi che si trovano non solo aldilà del libro, ma anche oltre la letteratura. La battaglia, iniziata da un fatto letterario, ha scoperto in breve tempo obiettivi politici. C'è qui una flagrante confusione di piani e di punti di vista, che non sorprende e, soprattutto, non indigna chi conosce le semplici leggi della cultura romena. La confusione è nelle nostre discussioni pubbliche quasi un metodo. […] Abitualmente, la nostra cultura di ogni giorno è dominata da due - tre idee nervosi, che girano un giorno, una settimana o un mese per le riviste, per i caffè e per le redazioni, fino all'usura e alla noia. Sotto il loro battito si siede, volente o nolente, qualsiasi fatto, qualsiasi libro, qualsiasi uomo[184].

Ostilità in altri tempi nascoste o mascherate adesso escono a galla con una violenza che si è raramente incontrata nelle polemiche di questo periodo.

Un primo elemento predominante del dibattito è stato rappresentato dalla lingua del romanzo. Così, sulla rivista «Adevărul literar», lo scrittore Petre Pandrea la qualifica come un "orribile gergo"[185], mentre su «Gândirea» il pubblicista Toma Vlădescu mostra che "la sintassi e la lingua in cui [il libro] è stato composto non corrispondono ad alcun dizionario umano" e che "la lingua romena ha ricevuto dal gergo yiddish di questo libro un'offesa così grave come nessuna altra"[186]. Inoltre, su «Viața românească», P. Nicanor sostiene che "il romanzo è privo di talento e di lingua romena"[187] e, invece, il pubblicista Nicolae Roșu, dopo aver affermato che "il romanzo è antiromeno", generalizza che "la non conoscenza della lingua romena è essenziale agli ebrei"[188]. Messo di fronte a simili accuse, Sebastian afferma:

> 'Non sai il romeno' è un antico grido che incontra lo scrittore ebreo nella cultura romena. È un 'giù i giudei!' evoluto. L'antisemitismo filologo è una specie più sottile di antisemitismo, che è passato dal rompere le finestre ai problemi di stile[189].

---

[184] *Ivi*, pp. 7-8.
[185] *Ivi*, p. 94.
[186] *Ivi*, p. 95.
[187] P. Nicanor, *Între umilință și impertinență* (*Tra umiltà e impertinenza*), in «Viața românească», 1934; cit. in M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 17.
[188] N. Roșu, *Iosif Hechter în cultura română* (*Iosif Hechter nella cultura romena*) in «Azi», anno III, n. 5, novembre 1934; cit. in M. Sebastian, *Cum am devenit huligan,* cit., pp. 114-5.
[189] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan,* cit., p. 93.

A questo proposito, lo scrittore ricorda i filologi ebrei che, attraverso le loro importanti ricerche, hanno molto contribuito ad arricchire lo studio della lingua romena:

> Non so quale specie di draconica ironia […] ha tuttavia fatto che alcuni dei migliori ricercatori di lingua romena siano… ebrei. Gaster, Tiktin e Șăineanu nel passato, Bick e Graur oggi non possono togliere all'ultimo antisemita rimandato in lingua romena il diritto di gridare a tutti insieme e a ognuno in parte […] È il grido che hanno ricevuto […] Ronetti-Roman, Gherea, Ion Trivale, F. Aderca[190].

Infatti, l'autore di *De două mii de ani* si sente fiero di appartenere, attraverso l'accusa che gli è stata attribuita, al gruppo di questi importanti studiosi della lingua romena: "Sarei stato offeso se non avessi condiviso con loro quest'onore"[191].

D'altra parte, Nicolae Roșu pubblica sulla rivista «Azi» del novembre 1934 l'articolo *Iosif Hechter în cultura română* in cui indaga il ruolo dello scrittore ebreo nella cultura romena. Esaminatore minuzioso ma tendenzioso del romanzo *De două mii de ani*, il critico mostra le aderenze giudaiche dell'autore e svela la sua ostilità latente contro l'elemento romeno, per concludere che in ogni ebreo, per quanto benevolo sembrasse, sta nascosto un nemico del patrimonio culturale autoctono romeno. Roșu divide i personaggi del libro in due categorie, secondo la nazionalità e la religione, e sottolinea che tutti gli eroi ebrei sono simpatici, mentre quelli romeni sono antipatici, da dove si deduce che il romanzo è antiromeno: "In conclusione devo precisare: gli ebrei del romanzo di Mihail Sebastian sono superiori ai romeni"[192]. Da queste riflessioni, il critico esprime la necessità dell'eliminazione e della cancellazione dei filologi e degli scrittori ebrei dalla cultura del paese, che deve essere purificata dall'elemento giudaico:

> […] la cultura romena può vivere senza Șăineanu, Gaster, Candrea, Tiktin, ma non senza Hașdeu, Sextil Pușcariu, Al. Philippide e N. Iorga. No, perché questi sono romeni, perché sono creatori, in altre parole, perché la loro creazione è in funzione della loro rumenità[193].

La purificazione etnica della cultura romena riguarda anche Mihail Sebastian. Nel 1934 Nicolae Roșu dichiara:

---

[190] *Ibidem*.
[191] *Ibidem*.
[192] N. Roșu, *Iosif Hechter în cultura română*, cit., p. 116.
[193] *Ibidem*.

> Ti dimostrerò, però, Mihail Sebastian che tu non puoi assumerti nemmeno il diritto di respirare, tanto meno quello di scrivere … perché la letteratura deve essere pulita da gente come te, Mihail Sebastian[194].

Questi sono solo alcuni degli elementi falsi nel processo intentato all'ebreo Mihail Sebastian e all'etnia cui appartiene.

Lo scrittore è stato accusato ingiustamente dai suoi correligionari o dai non ebrei di essere "antisemita", "rinnegato" e "traditore del suo popolo", o è stato guardato dall'estrema destra come "bolscevico" o da quella sinistra come "reazionario". Attaccato quindi dai fascisti e dai marxisti, Sebastian annotta:

> È forse la prima volta che, nella vita pubblica romena, si registri un'unanimità di pensiero e di sentimenti. Addirittura di più: un'unanimità di vocabolario. C'erano momenti in cui non si distingueva più chi parla: «Adevărul Literar» o «Apărarea Națională»? «Porunca Vremii» o «Viața românească»? I giornali sionisti davano mano fraterna con il giornale del signor Cuza, le riviste marxiste andavano d'accordo […] con quelle teppiste, la destra con la sinistra, i democratici con i reazionari, gli antisemiti con i revisionisti - tutto il mondo, infine, conosceva un unico nemico, denunciava un unico crimine. […] O mio Dio! Che cosa non si è detto? Ogni articolo era una sentenza di corte marziale, ogni ragazzo di redazione era un giustiziere. Non sono mancati né gli appelli all'ordine, né le condanne al rogo, né le esortazioni all'assassinio[195].

Così, sulla rivista «Adevărul Literar», Sebastian diventa il caso sensazionale di un "ebreo diventato antisemita", e *De două mii de ani* è definito come "il primo romanzo razzista romeno", il libro contenendo "nel pensiero, nel metodo filosofico, nelle annotazioni psicologiche, […] i più autentici documenti razzisti, […] come presi direttamente da Alfred Rosenberg"[196]. Lo scrittore analizza l'articolo in questione e annotta:

> I testi per cui *De două mii de ani* è diventato un 'romanzo razzista' e il suo autore un pericoloso 'rinnegato' sono pochi. Circa 16 righe di stampa, raccolte da un libro di 350 pagine. [...] Come dal complesso di un crimine non arrivano sul tavolo del giudizio che i corpi delitti - un coltello insanguinato, una boccetta di veleno, un revolver scarico - così di questo libro sovversivo non è arrivata nella discussione pubblica che qualche frase. Sono i miei corpi delitti. Mi è molto difficile discuterli. Potrei rispondere che sono tutti, *senza eccezione*, falsificati - alcuni proprio nel loro contenuto materiale, altri nel loro senso e spirito. […] Un libro è una cosa organica, in cui ogni dettaglio è illuminato dal suo contesto, ogni pagina condizionata dall'intero contenuto, ogni affermazione precisata dalle sue sfumature. Niente di più facile che mutilarlo alla maniera del macellaio, con l'accetta. Gli ebrei sono abituati con tali mezzi, perché tutti i loro libri sono stati in tutti i tempi mutilati, […]

[194] *Ivi*, p. 15.
[195] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan,* cit., p. 15.
[196] «Adevărul Literar», anno XIII, n. 713, 5 agosto 1934; cit. in M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 19.

> L'arma antisemitica più grave non è stata né il revolver, né la pietra, ma un'altra: *la citazione*. Non con citazioni si è dimostrato l'omicidio rituale? […] Perché non si dimostrasse sempre con citazioni che *De două mii de ani* è un romanzo razzista, e il suo autore un feroce antisemita? […] credo che chi non sia né imbecille, né di malafede troverà in *De două mii de ani* la risposta. L'unica possibile[197].

Inoltre, in tre articoli della rivista «Adevărul»[198], padre Petre Chiricuță denuncia Mihail Sebastian come "traditore del suo popolo"[199]. Per dimostrare il suo "tradimento", il critico sceglie alcune singole frasi dal romanzo *De două mii de ani* che, prese isolatamente, diventano false perché non esprimono il giusto significato. Per esempio individua questa frase - "Mi chiedo talvolta con paura se la mia evasione tra di loro sia completa"[200] - ignora il contesto e tralascia alcune righe[201] dal testo del romanzo, che non lasciano alcun equivoco sul vero senso del messaggio dello scrittore:

> Chi legge l'intero passo sa che questo 'tra di loro' si riferisce ad alcuni 'commercianti grassi, sposati, contenti, ecc.'. Chi conosce però solo la frase citata dal sig. Chiricuță non può sapere a che cosa si riferisca questo 'tra di noi'. Il Sig. Chiricuță si affretta e spiega: 'tra di loro, cioè dal popolo d'Israele'. La falsificazione del senso è brutale e il metodo scoraggiante. Come si può discutere ancora con un uomo che non esita di fronte a una tale operazione? È inutile dire ancora al sig. Chiricuță e ai suoi compagni di pamphlet che in un libro *appositamente* fatto di contraddizioni è disonesto citare solo una serie di termini e tralasciare i termini contrari?[202]

Infatti, il romanzo *De două mii de ani* tratta e mette in discussione "il problema ebraico" sia dal punto di vista dell'eroe-narratore, sia dalla prospettiva degli altri personaggi con cui entra in contatto: romeni, ebrei, francesi, inglesi. La diversità delle opinioni e delle soluzioni precisate non è stata però presa in considerazione dai critici.

---

[197] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan,* cit., pp. 19-21.
[198] Cfr. *Cartea d-lui Mihail Sebastian* (*Il libro del sig. Mihail Sebastian*), in «Adevărul», n. 15527, 23 agosto 1934; *O discuție în continuare* (*Una discussione ripresa*), in «Adevărul», n. 15528, 24 agosto 1934; *Soluția unei probleme grele* (*La soluzione di un grosso problema*), in «Adevărul», n. 15529, 25 agosto 1934.
[199] P. Chiricuță, *Soluția unei probleme grele*, cit. in M. Sebastian*, Cum am devenit huligan,* cit., p. 97.
[200] M. Sebastian, *De două mii de ani,* cit., p. 16.
[201] "Sera in famiglia. Mia cugina Viky e suo marito sono rientrati dal viaggio di nozze. Forse è incinta. Uno zio si diverte dell'accaduto. - Vi siete dati da fare però! Viky si vergogna, suo marito diventa serio. - Eh, ragazzo, ci siamo! Il bene è finito. Volente o nolente... sai la barzelletta del treno?... E dice la barzelletta del treno. Tutti ridono rumorosamente. Da un angolo, mia madre mi guarda imbarazzata… Sarei potuto essere come tutti loro, un commerciante grasso, sposato, contento, giocando a poker di domenica sera e dicendo porcherie ai giovani sposati. La sai quella del treno? Mi chiedo talvolta con paura se la mia evasione tra di loro sia completa". Cfr., M. Sebastian, *De două mii de ani*, cit., pp. 15-6.
[202] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan,* cit., p. 98.

Mihail Sebastian non è dichiarato dai critici solo "antisemita" o "rinnegato", ma anche "reazionario"[203] e "bolscevico" [204]. Lo scrittore afferma così ironicamente:

> È un 'eccesso di onore', come si dice nel *Cide* di Corneille, che mi emoziona. Eccomi realizzare in un unico libro una sorta di 'unione nazionale' tra l'estrema destra e l'estrema sinistra, una sorta di 'fronte comune' tra la borghesia e il proletariato. Si procede anche qui - evidentemente - sempre con citazioni 'reazionarie' […] 'bolsceviche'. […] Come per le 'citazioni antisemite', credo che la semplice lettura del libro basti per ristabilire la verità. E se non arriva, tanto peggio per il libro[205].

D'altra parte, in un articolo pubblicato sulla rivista «Viața română» vengono esposti tutti gli altri problemi nati intorno alla polemica sul "caso *De două mii de ani*" - l'attentato contro la democrazia, l'accusa di antisemitismo a causa della richiesta e della pubblicazione da parte di Mihail Sebastian della prefazione antiebraica al romanzo *De două mii de ani* scritta da Nae Ionescu, la collaborazione dello scrittore al giornale «Cuvântul», che è diventato di orientamento dell'estrema destra:

> Mihail Sebastian era un signore pubblicista al giornale ortodosso-reazionario «Cuvântul» di un'inconsueta insolenza. Si dichiarava trionfante 'borghese' tempo addietro, […] dava lezioni di nazionalismo intransigente, sputava sulla democrazia e sui diritti dell'uomo ecc. Per meraviglia, si viene a sapere che questo lottatore per Cristo, Re e Nazione è un giovane … ebreo che si chiama Iosif Hechter, dalle pozzanghere di Brăila. La sua fattura intellettuale era eminentemente teppista […]. Il gruppo di «Cuvântul» è passato con armi e bagagli nel campo antisemita. Doveva Iosif Hechter ritirarsi? Evidentemente sì. Tuttavia, Iosif Hechter ci è rimasto. Ha inoltre ricevuto anche un colpo […] la prefazione del professor Nae Ionescu all'ultimo romanzo *De două mii de ani*, dove l'esistenza dell'antisemitismo si fonda con argomenti teologici. Lo butti fuori dalla porta ed egli ritorna dalla finestra? Eccolo: impertinente e umile, ingiuriando e leccando la mano di chi l'ha colpito[206].

Mihail Sebastian viene quindi accusato di antisemitismo perché ha pubblicato la prefazione del professore, che è "un caldo e vibrante discorso antisemitico":

> Si dice che la prefazione del professor Nae Ionescu al romanzo *De două mii de ani* del Sig. Mihail Sebastian sia un caldo e vibrante discorso antisemitico. Se la cosa è vera, è curioso sapere i motivi della persistenza del Sig. Sebastian, che ha voluto la stampa del volume con la prefazione di Nae Ionescu. Oppure - O mio Dio - il Sig. M. Sebastian è diventato antisemita?[207]

---

[203] Per il giornale «Șantierul» (Il Cantiere).
[204] Per i giornali «Apărarea Națională» e «Porunca Vremii».
[205] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan,* cit., p. 34.
[206] P. Nicanor, *Între umilință și impertinență*, cit., pp. 16-7.
[207] Cfr. «Flacăra» (Fiamma), anno XIII, n. 1015, 23 giugno 1934; cit. in M. Sebastian, *Cum am devenit huligan,* cit., p. 68.

Lo scrittore spiega però nel libro-saggio *Cum am devenit huligan* i motivi per cui ha chiesto a Nae Ionescu di scrivere la prefazione al romanzo. In effetti, tale richiesta avviene nel 1931, quando lo scrittore rientra a Bucarest dagli studi parigini, momento in cui, tra l'altro, l'antisemitismo era in calo e "l'hitlerismo era un fantasma piuttosto ridicolo che pericoloso":

> Mi sembrava, prima di tutto, molto normale chiedere all'uomo che aveva guidato i miei primi anni di gioventù un giudizio diretto su un libro che doveva chiarirmi, almeno nella mia intenzione, una somma di domande decisive. Ho spesso aspettato con emozione e con tensione la parola del professore sulle cose che pensavo, ma mai con tanta passione [...] La sua simpatia per i problemi ebraici era conosciuta, [...] Oggi e tanto più nel giugno 1934, chiedere al professor Nae Ionescu una prefazione a un romanzo ebraico sembra, in principio, una cosa strana, se non addirittura provocante. Nel 1931 niente sarebbe però stato più normale e, sicuramente, nessuno sarebbe stato sorpreso[208].

Sebastian chiarisce anche perché ha voluto pubblicare la prefazione sollecitata e promessa dal professore nel 1931:

> Ho pubblicato la prefazione […] perché l'ho chiesta. Non basta? Io non avevo chiesto una *certa* prefazione, ma una prefazione. L'ho chiesta, è stata accettata e l'ho ricevuta. E io l'ho pubblicata […] perché non riconosco in me alcun diritto di esercitare una censura […] Vedete, quello che è grave per me non è il fatto che una tale prefazione venga pubblicata, ma che una tale prefazione possa essere scritta. Mi spaventa la sua possibilità, non la sua pubblicità. Tragico è che abbia potuto pensarla e scriverla Nae Ionescu […] Avevo contro questa prefazione una sola vendetta, che era, nello stesso tempo, un obbligo, quello di pubblicarla. L'ho pubblicata[209].

Chiedere la prefazione a Nae Ionescu, professore della filosofia delle religioni e profondo conoscitore del giudaismo, era un atteggiamento più che normale:

> Il giudaismo è stato un'antica preoccupazione intellettuale del signor Nae Ionescu. […] Cristiano ortodosso, […] Nae Ionescu aveva nella sua stessa fede l'obbligo di amare il popolo dell'Antico Testamento, di amare questi ebrei che 'non sono infedeli, ma fedeli ritardati sulla via della salvezza', come diceva in seguito alle devastazioni di Oradea Mare, nella *Duminica*[210]. […] L'atteggiamento di Nae Ionescu verso gli ebrei non si fermava su questo piano strettamente religioso. Esso era ugualmente deciso e senza equivoco sul piano politico. Egli ha sempre preconizzato una politica di ampie libertà pubbliche e culturali per le minorità. Per tutte le minorità e, soprattutto, per gli ebrei (perché il problema riguardava più spesso e più acutamente loro). […] Ecco a chi chiedevo questa prefazione. Non solo al mio professore, non solo all'uomo

[208] *Ivi*, pp. 56-7.
[209] *Ivi*, pp. 88-9.
[210] N. Ionescu, *Duminica*, in «Cuvântul», cit. in M. Sebastian, *Cum am devenit huligan,* cit., pp. 103-4.

> che per anni aveva rappresentato il più umano e fedele punto di vista sul problema politico ebraico, ma, prima di tutto e, soprattutto, a un appassionato ricercatore dello spirito giudaico[211].

In quel periodo, nel 1931, il professore non aveva ancora preso la via dell'antisemitismo e della politica dell'estrema destra:

> Rimpiango i giovani che non abbiano incontrato in tempo, nella loro vita, un tale uomo in cui credere, un uomo capace di appassionare fino a modificare la loro vita. È una fortuna che vale la pena di pagare con tutti gli entusiasmi, per quanto sembrino eccessivi, imprudenti o ridicoli agli occhi degli estranei. [...] Nae Ionescu è stato il nostro direttore di coscienza. [...] La sua scrittura chiariva [...] cose essenziali, che, senza di lui, avremmo pensato confusamente. La sua presenza ci aiutava a portare fino alla fine un controllo intimo. [...] Era, infine, un uomo drammatico, senza certezze oppressive, senza intolleranze, pronto a capire una vita d'uomo in tutti i suoi dubbi e le sue ombre. I giovani andavano per istinto verso di lui. [...] Di questo uomo parlo, in quest'uomo ho creduto[212].

Con il romanzo quasi finito a dicembre del 1933, Sebastian milita apertamente a favore della democrazia, mentre il suo maestro si avvicina verso l'ideologia antidemocratica di destra, diventando uno dei teorici della Guardia di Ferro[213]: il filosofo vedeva nella Legione una missione storica di origine divina a profitto del sentimento nazionale romeno strettamente legato all'ortodossia cristiana. Egli sosteneva nel suo libro, *Roza vânturilor*, un nazionalismo integrale, basato sulla "unicità etnica" del popolo romeno. Mircea Eliade, celebre membro del movimento legionario, oltre ad essere il curatore, ha scritto una premessa lodevole al libro.

La prefazione è stata scritta quindi più tardi, nel 1934, in seguito alla liberazione di Nae Ionescu dalla prigione, rinchiuso il 30 dicembre 1933 per 45 giorni, sotto l'accusa di aver ispirato, attraverso i suoi articoli del giornale «Cuvântul», l'assassinio del primo ministro I. G. Duca, ucciso il 29 dicembre 1933 da tre legionari fanatici, per aver dissolto la Legione dell'Arcangelo Michele, fondata da Corneliu Zelea Codreanu nel 1927[214]. Ciò nonostante, Sebastian credeva che nessuna circostanza esteriore alterasse i principi che parevano molto saldi, sostenuti con fervore dal professore:

---

[211] *Ivi*, pp. 57-62.
[212] *Ivi*, pp. 50, 52, 55.
[213] Conosciuta anche come la Legione, la Guardia di Ferro era un'organizzazione estremista di destra che professava l'antisemitismo come principale arma nel prisma di una sorta di "fondamentalismo" cristiano-ortodosso, di tendenza terroristica; è stata fondata con il nome di Legione dell'Arcangelo Michele nel 1927 dal feroce antisemita Corneliu Zelea Codreanu. Cfr. C. Iancu, *Evreii din România. De la emancipare la marginalizare 1919-1938*, cit., pp. 167-77.
[214] *Ivi*, p. 200.

> Ero sicuro che Nae Ionescu non scrivesse né per gli amici, né per i nemici, *ma per il libro*. Ero sicuro che scrivesse la mia prefazione del 1931, *come se niente fosse successo d'allora ad oggi*, poiché, qualsiasi cosa fosse avvenuta, non aveva il diritto di cambiare il suo pensiero su un dramma che non è né di oggi, né di ieri, ma da sempre. Conoscevo questo pensiero e ogni sorpresa mi sembrava esclusa. Oggi devo riconoscere: mi sono sbagliato[215].

Oltre a questi elementi coinvolti nel "caso *De două mii de ani*", Sebastian è stato accusato di adesione al giornale di estrema destra di Nae Ionescu, «Cuvântul». Si deve però precisare che la presenza dello scrittore alla redazione di «Cuvântul» corrisponde a un certo momento: se tra il 1927 e il 1933 il giornale era democratico, tra novembre 1933 e gennaio 1934 e durante il breve periodo di ristampa del 1938, la gazzetta cambia totalmente direzione e diventa legionaria. Il giornale ha sostenuto l'instaurazione della monarchia di Carol II, ma Nae Ionescu è subito entrato in conflitto con il re. Quando è stato censurato, il quotidiano ha svolto un'intensa propaganda legionaria. Sebastian appartiene fisicamente e spiritualmente alla prima età del giornale:

> Cerco bene nei miei ricordi del passato, rivedo giorno per giorno i miei anni al «Cuvântul», ricostituisco periodi interi, lotte, campagne, pamphlet, rivivo tutta la tormentata esistenza del giornale, […] mi sforzo di radunare in un'immagine il tempo passato tra novembre 1927 e novembre 1933, e cerco di scoprire in questo lungo film, che è stato in buona parte il film della mia prima gioventù, cerco di scoprire quel «Cuvântul» teppista, antisemita, reazionario, provocatore di pogrom e agente di persecuzioni, di cui parla oggi la letteratura dei miei […] polemisti[216].

Lo scrittore non crede inizialmente in una simile trasfigurazione del giornale, ma dopo la sospensione della gazzetta in seguito all'assassinio del primo ministro I. G. Duca, finisce definitivamente i rapporti con il giornale:

> Novembre 1933! Qui si dividono le strade e qui si ritrova il nodo del triste accaduto di cui ci si parla. […] Non ho creduto […] alcun istante in un orientamento antisemitico di «Cuvântul». Non ci potevo credere. Gli si opponeva l'intero suo passato, gli si opponeva, soprattutto, l'intero suo sistema di pensiero politico. «Cuvântul» legionario mi sembrava - e mi sembra tutt'ora - una cosa strettamente impossibile[217].

Il giornale «Cuvântul» era uno spazio di esercitazione della libertà di opinione, che aveva alla base la democrazia, l'antifascismo e l'antinazismo:

---

[215] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan,* cit., pp. 64-7.
[216] *Ivi*, p. 42.
[217] *Ivi*, pp. 64-7.

> Dovrei forse abbozzare la sua intera politica riguardo al problema delle minorità, alla politica liberale e coraggiosa, reclamando i più ampi diritti per gli ebrei, gli ungheresi o gli ucraini e negando con veemenza 'la teoria dello stato nazionale nelle sue assurdità poliziesche' […] «Cuvântul» […] era un giornale di umanità. […] andava per istinto verso gli oppressi. […] credeva nella giustizia […] e nell'umanità […] erano i suoi unici punti cardinali. E non si sbagliava[218].

Nae Ionescu ha sempre accordato a Mihail Sebastian piena libertà nei suoi articoli e lo scrittore ha "approfittato di questo diritto"[219]. In effetti, tutti coloro che scrivevano sul giornale avevano il diritto e la libertà di studiare la farsa tedesca e di denunciarla in tutte le sue forme politiche camuffate. Inoltre, la gazzetta dava voce a diverse frazioni della società, inclusi gli ebrei o gli avversari, come è il caso dello scrittore ebreo-romeno A. L. Zissu che vi pubblica pagine critiche contro Nae Ionescu, contestando le sue scelte politiche[220]. Il direttore del giornale gli risponde, certo, ma il libero dibattito esiste ancora, la gazzetta assume la sua polifonia.

E, infine, Mihail Sebastian è stato accusato di avere amici tra i collaboratori di «Cuvântul», che hanno però esitato a scrivere almeno una parola per fare giustizia in questa polemica:

> Conosco tutti, […] La maggior parte di loro ho visto passare davanti al mio ufficio di «Cuvântul» […] Li ritrovo oggi con la pietra in mano e mi dico che la vita non sarebbe divertente senza di loro. […] se la loro violenza fosse una reazione di pensiero, tutto sarebbe salvato. Niente è però serio, niente è grave, niente è vero in questa cultura di pamphlettisti sorridenti. Niente è soprattutto incompatibile. […] Il compromesso è il fiore della violenza. Perciò si ha una cultura di brutalità e di transazioni[221].

I tanti "amici" dello scrittore di cui si parla nel giornale «Azi»[222] non hanno sentito l'obbligo, "non per me, ma per se stessi, a dire una parola di giustizia"[223]. Lo scrittore George Mihail Zamfirescu è stato l'unico a intravvedere la falsità della polemica incentrata su argomenti assenti nel romanzo, presenti invece nei dibattiti pubblici del periodo interbellico:

> […] il dibattito sul 'caso' in sé è stato sostenuto così falsamente, tanto dagli amici quanto dai nemici e si è fatto tanto chiasso, là dove tutto si sarebbe stato

[218] *Ivi*, pp. 44-5.
[219] *Ivi*, pp. 63-4.
[220] Cfr. A. L. Zissu, *În jurul caracterului apolitic al evreilor* (*Intorno al carattere apolitico degli ebrei*), in «Cuvântul», anno IX, n. 3084, 25 novembre 1933, pp. 1-2.
[221] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan,* cit., pp. 13-4.
[222] Cfr. N. Roșu, *Iosif Hechter în cultura română,* cit., p. 116.
[223] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 116.

> chiarito con un semplice gesto di buonafede, che sarebbe stato necessario urlare, per imporre un momento di quiete e dire, così, una verità che un giorno sarà detta[224].

Lo scrittore rimane, alla fine di *Cum am devenit huligan*, dopo il lungo esame del "caso *De două mii de ani*", con il gusto amaro dell'effetto devastante della prefazione:

> Ci si dovrebbe fermare qui. Riconosco il primo che questo lungo esame è inutile. Argomenti, contra-argomenti, confronti di testi, interpretazioni - tutto ciò è indifferente. Riuscirò forse, nel caso più felice, a eliminare 'i problemi'. Rimarrà però il significato di questa prefazione, che è molto più grave e più dolorosa dei dubbi delle sue verità. Oltre le sue allusioni politiche, [...], oltre questa complicata costruzione d'idee-suggestioni e di pregiudizi, persisterà sempre l'atto volontario d'ingiustizia, il rifiuto lucido di capire. È un'ombra che non cala solo sulle nostre spalle[225].

Resterà, inoltre, il dolore di molte amicizie andate via per sempre:

> *De două mii de ani* è stato un atto rischioso di sincerità. Sulla sua traccia, rimane una casa perduta, un simbolo crollato, una grande amicizia saettata. Poca cenere, tutto qui. [...] *De două mii de ani* [...] ha portato alla luce avversioni che covavano da molto in ombra, colpi e attacchi soffocati sotto un residuo di dubbio, di gridi e di gesti che aspettavano confusi aldilà di troppe antiche, troppe oziose, troppe false abitudini. Esso ha scosso gli equivoci amicali, ha fatto precipitare le esitazioni di sentimento, ha affrettato le sincerità e le violenze di linguaggio. […] Lo scandalo *De două mii de ani* è ancora, nel momento in cui chiudo queste pagine, in pieno svolgimento. […] Per me, il caso *De două mii de ani* si ferma irrevocabilmente qui. Non ho più da dire alcuna parola[226].

In seguito alla polemica nata dalla prefazione di Nae Ionescu, Sebastian esprime, in un'intervista rilasciata allo scrittore Camil Baltazar, l'imbarazzo per la spoliazione pubblica del proprio io:

> *De două mii de ani* è anche un romanzo, ma è soprattutto un tutt'altro, una cosa tanto intima, che oggi, alla sua comparsa, mi domando con paura se non abbia tradito troppe cose di un'esperienza che ero fiero da tempo di nascondere sotto un sorriso […] Sarei felice sapere che un uomo, un unico uomo abbia trovato un conforto leggendomi, che abbia aiutato uno solo a chiarirsi la strada, non credo però di avere questa allegria. Il mio libro è stato scritto per la decifrazione di qualche tristezza, ma esso stesso, oggi, non è che una tristezza in più[227].

---

[224] G. M. Zamfirescu, *Un apărător interzis de poliție* (*Un difensore proibito dalla polizia*), in «Realitatea evreiască», n. 277, giugno 2007, p. VIII.
[225] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan,* cit., p. 88.
[226] *Ivi*, pp. 90-2.
[227] C. Baltazar, *A trădat Mihail Sebastian? Explicații într-un dialog cu Camil Baltazar*, cit., p. III.

Lo scrittore non ha avuto, come si è detto, le riviste "alla portata di mano"[228] per poter dire una parola in questo chiasso pubblico, anzi si è visto solo e "ridotto a silenzio" dopo anni di collaborazione a giornali di prestigio dell'epoca, in cui aveva pubblicato ogni giorno. Partecipe attivo al destino della vita letteraria, difensore di valori, categorico e intransigente in giudizi, Sebastian rimane solo l'autore dell'incriminato romanzo. Proprio l'impossibilità di rispondere in alcuna rivista all'ondata di attacchi indirizzati contro di lui, il suo desiderio di dare tuttavia una replica alle interpretazioni e alle accuse calunniose, lo determinano a pubblicare l'ammirabile libro *Cum am devenit huligan*. Con questo saggio lo scrittore fa prova di essere un combattente nella sfera delle idee, in flagrante contrasto con i suoi numerosi avversari, che si sono affermati, come si è già precisato, con ingiurie, invettive e imprecazioni. In questo contesto "incendiario" c'è stato bisogno di un libro "calmo" in cui Sebastian ha fatto della violenza un mezzo d'arte. Infatti, ciò che colpisce in questo libro è il fascino letterario, il sapore della sua espressione. Ci si rimane alla fine con l'impressione che l'autore abbia trionfato attraverso il prestigio del suo talento, attraverso la sua forza morale e spirituale.

Dopo la comparsa del saggio *Cum am devenit huligan*, gli attacchi contro Sebastian hanno continuato a manifestarsi, come affermava lo scrittore, con la stessa aggressività. Riviste uscite alla metà degli anni Trenta, come «Cuget clar» o «Decembrie», hanno fatto un programma dell'eliminazione degli scrittori di origine ebraica dalla vita letteraria romena, incluso l'autore del romanzo *De două mii de ani*. Quello che rimaneva nella mente della gente con il passar del tempo, Sebastian lo saprà nel settembre del 1941, quando chiedendo a un commerciante ebreo di contribuire per la consegna degli effetti richiesti dalle autorità, ha la sorpresa di queste parole: "Eh, vedi?, adesso sei ebreo! E domani, se le cose andranno meglio, dimenticherai di nuovo"[229]. Sul margine dell'accaduto, lo scrittore annota: "Aveva sentito anche lui che avevo scritto un libro (*Anul 2000!?*), che avevo avuto uno scandalo, che ero stato un rinnegato. Dopo anni, quest'antica miseria continua ancora"[230]. Ecco come un libro uscito in un "contrattempo" nefasto, porta al disastro di una carriera letteraria. Lo scrittore esprime però, alla fine del saggio, la fiducia che un giorno le sue parole saranno messe nella luce giusta dalla buonafede di un giovane lettore:

[228] N. Roşu, *Iosif Hechter în cultura română*, cit., pp. 116.
[229] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 11 settembre 1941, cit., p. 385.
[230] *Ibidem.*

> Affido questi fogli a un giovane uomo, che le riceverà in buonafede e le leggerà come se stesse parlando con se stesso. Non conosco questo giovane e non so dove si trovi. Sono convinto però della sua esistenza[231].

Mihail Sebastian lascia l'ultimo giudizio alla posterità, fiducioso che i tempi cambieranno e che la luce spunterà dal buio in cui il mondo è avvolto. Se nel tempo storico dello scrittore non si è riuscito a capire il presente, cerchiamo noi contemporanei, in memoria per lui e soprattutto per noi stessi, di capire il suo profondo messaggio e di far conoscere al mondo un passato nero che, volente o nolente, ci appartiene, un passato che rappresenta la porta che si apre sul presente e sul futuro: su ciò che siamo e ciò che saremo.

In effetti, le voci che hanno negato un romanzo come *De două mii de ani* non fondavano il loro verdetto su criteri estetici, ma su dottrine politiche, ideologiche e sociali. La polemica intorno al romanzo dello scrittore è stata forse il maggiore dibattito letterario della storia culturale romena interbellica. Nonostante la polemica e la ricezione negativa del libro, Sebastian considerava il romanzo la sua opera migliore. Nel suo *Jurnal 1935-1944*, lo scrittore annota il 23 aprile del 1939, cinque anni dopo la pubblicazione del libro e dopo lo scandalo prodotto dalla prefazione di Nae Ionescu:

> Ho letto oggi la prima parte di *De două mii de ani* […] e mi è sembrata molto bella. All'improvviso mi sono visto a Parigi, portando una traduzione francese di un libro di qualcuno […] e il pensiero mi è sembrato assurdo. Quasi lo so ciò che gli avrei detto: «Lisez, Monsieur, les premières 120 pages. J'ai l'impression qu'elles sont bonnes» … [232].

Nella cultura romena lo scrittore ha però cessato di essere non solo una voce romena, ma anche una voce ebraica: dopo questa polemica, i suoi testi, a eccezione del *Jurnal 1935-1944* e degli articoli scritti sui libri e sugli spettacoli a tema ebraico, non si sono più concentrati in modo significativo sul "problema ebraico". Anche se alcune delle sue esperienze di ebreo solitario e perseguitato mandano echi sottili verso i suoi scritti successivi, non si ritrova niente di esplicito riguardo al mondo ebraico. Dopo la dura esperienza della ricezione del romanzo, lo scrittore cerca di trovare altre forme di espressione artistiche, più camuffate. È una strategia letteraria simile a quella adoperata da Italo Svevo e da Franz Kafka, nella cui opera non esiste apparentemente alcuna "tematica ebraica", la parola "ebreo" non compare mai. Nella scrittura di Sebastian esiste una preoccupazione costante, sempre più accentuata durante gli anni della guerra, di vedere nella condizione ebraica una drammatica esperienza umana, con significati che

[231] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan,* cit., p. 92.
[232] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 23 aprile 1939, cit., p. 201.

superano i dilemmi dell'ebraismo e la loro presenza nel mondo cristiano. Questa preoccupazione sembra evidente soprattutto nell'opera drammatica incompiuta *Insula*, che è una prova, forse non riuscita, di ritornare in modo più trasparente al tema ebraico, che come aveva dichiarato a Camil Baltazar era "la mia unica ragione di 'diventare scrittore'"[233].

Così l'idea di scrivere quest'opera drammatica nasce dalla tragedia della nave *Struma*, sommersa nei pressi di Bosforo da un siluro sovietico[234], che diventa un simbolo del "nostro destino". Ne dà notizia anche Mihail Sebastian nel suo *Jurnal*:

> Un telegramma Rador annunciava ieri sera che Struma è sommersa, con tutti i passeggeri, nel Mar Nero. Stamattina la notizia viene rettificata, nel senso che la maggior parte dei viaggiatori - oppure proprio tutti - sono stati salvati […]. Fino a sapere però che cosa sia accaduto per davvero, ho vissuto qualche ora di depressione. Mi sembrava che il nostro intero destino fosse in questo naufragio[235].

Nell'autunno del 1942, la partenza della nave provoca nello scrittore il desiderio di evadere in un mondo libero, sogno che si dimostra però impossibile:

> Mai ho pensato con tanta intensità alla partenza. Lo so che è assurdo, lo so che è impossibile, lo so che è inutile, lo so che è troppo tardi - but I can't help it. Mi stordisce il pensiero della partenza. Libero, libero - da qualche parte lontano. Fra qualche giorno parte una nave con 750 ebrei immigranti - e anche se non sono tra di loro, e nemmeno posso esserlo, quest'idea di partire mi ossessiona. […] 'Struma' - per arrivare fino lì avrei dovuto avere il senso dell'avventura e - soprattutto - essere più giovane, più sano, meno rovinato dalla vita[236].

Lo stesso anno, un amico dello scrittore gli suggerisce di scrivere un'opera drammatica su questa nave:

> Beate Fredanov mi suggerisce di scrivere un'opera drammatica su 'Struma'. Suggestione che mi fa pensare, perché s'incontra soprattutto con il mio antico pensiero di scrivere un'opera teatrale con naufragati, cercando da qualche parte su un'isola di ricominciare una nuova vita[237].

L'argomento dell'opera drammatica è abbastanza facile: tre persone che non hanno nulla in comune e che, probabilmente, nella vita normale non si sarebbero mai

[233] C. Baltazar, *A trădat Mihail Sebastian?*, cit., p. III.
[234] In seguito a questo drammatico evento avvenuto il 24 febbraio 1942, è sopravvissuta un'unica persona. Sulla nave, c'erano 764 emigranti ebrei. Cfr. I. Geller, *Rezistența spirituală a evreilor români în timpul Holocaustului* (*La resistenza degli ebrei romeni durante l'Olocausto*), Hasefer, Bucarest 2004, pp. 394-9.
[235] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 26 febbraio 1942, cit., p. 443.
[236] *Ivi*, 16 ottobre 1941, pp. 401-2.
[237] *Ivi*, 20 marzo 1942, p. 448.

incontrate, si ritrovano bloccate su un'isola da qualche parte nell'America del Sud, a causa dello scoppio di una guerra civile. Nadia è una giovane apparentata alle altre eroine di Sebastian, mentre Boby è un celebre giovane calciatore che s'innamora di Nadia e, infine, Manuel è un dinamico e fresco banchiere. Sono arrivati per caso a sostare sull'isola e si ritrovano nella notte in una trappola da cui non si sa se scapperanno vivi. Così il blocco in un luogo senza scampo, sotto la minaccia della guerra e del pericolo di morire di fame, è una situazione simile a quella degli ebrei di Bucarest negli anni della guerra. Un'altra similitudine fra le due situazioni-limite viene suggerita dalla relazione con la popolazione locale, nella loro ostilità e sospetto: "siete sospetti in tutto il quartiere", dice loro l'agente di polizia: "Nessuno sa da dove venite, che cosa cercate"[238]. Come gli ebrei di Bucarest, costretti dalle autorità di raccogliere somme enormi sotto la minaccia della deportazione, i tre - dice il poliziotto - hanno messo in vendita "di nascosto ogni sorta di cose care, per prezzi da niente, vestiti, valigie, scarpe, un orologio d'oro, oggetti strani, che non si sa come siano arrivati nelle vostre mani"[239]. In seguito, dà loro un consiglio, che d'altronde era familiare in quegli anni: "Andate via da qui. Sparite via da qui"[240]. Come Sebastian, anche i suoi eroi sono presi in una situazione senza uscita, in un'attesa segnata da paure e da pericoli. Il drammaturgo saprà mettere in evidenza tutti gli effetti possibili, tutti i significati di una situazione-limite. Inoltre, gli eroi sono obbligati a ripensare la loro vita fino a quel momento, a scoprire alcune verità essenziali, fino allora trascurate perché presi da preoccupazioni legate alla carriera, all'eredità, alla fama, alle piccole soddisfazioni personali.

I tre personaggi possono essere ipostasi dello stato d'animo di Sebastian durante gli anni della guerra. Così il suo accanimento di sopravvivere e di deporre in seguito testimonianza degli anni della guerra si ritrova nella volontà di Nadia di far fronte alla catastrofe, nella decisione di fare qualsiasi cosa per rimanere in vita: "Non voglio che domani mattina il sole sorga senza di noi"[241]. L'affermazione dell'eroina, "voglio rimanere fedele all'accaduto che ha messo noi tre insieme"[242], si riferisce simbolicamente al "noi" solidale, a un destino o a una tragedia collettiva. Si tratta di una solidarietà forzata da circostanze eccezionali, come nel caso dello scrittore, ma che ha il valore di un'esperienza esistenziale che cambia in modo decisivo le relazioni tra la gente. E infine

[238] M. Sebastian, *Insula* (*L'Isola*), in *Opere. Teatru. Corespondență* (*Opere. Teatro. corrispondenza*), vol. II, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Bucarest 2011, p. 307.
[239] *Ibidem*.
[240] *Ivi*, 308.
[241] *Ivi*, p. 318
[242] *Ivi*, p. 294.

le intermittenze tra slanci di gioventù, seguiti da crolli di scoraggiamento, incontrati frequentemente nel *Jurnal 1935-1944*, appartengono al giovane Boby, desideroso di successo e d'amore; e il pensiero del suicidio che prova Manuel è simile a quello di Sebastian nei momenti in cui la paura e la disperazione arrivano ai limiti della sopportazione.

Lo scrittore ha intuito che questo dramma è o potrebbe essere il nucleo di una creazione letteraria che lo può portare indietro al suo argomento ebraico, ma la situazione in cui si trovavano gli ebrei nell'Europa occupata e nella Romania del generale Ion Antonescu è troppo grave e il pericolo circostante troppo grande per continuare a scrivere una commedia drammatica. Questa è forse la spiegazione dell'opera incompiuta, che contiene solo due atti. Il teatro non era allora considerato la via più adeguata per esprimere la distruzione, a causa del fascismo e del nazismo, dell'ambiente intellettuale cui apparteneva con tanto fervore, l'immensità della tragedia avvenuta agli ebrei durante la Seconda Guerra Mondiale e la Shoah. Da qui nasce anche il pensiero di ritornare su altre vie, più complesse, al tema ossessivo:

> Da scrivere una volta - nei primi giorni della pace - una cronaca sugli anni della guerra. 'Fatti, testi, uomini' - alla maniera di *Cum am devenit huligan*. Una sorta di memoriale di questo terribile viaggio. Si arriverà però alla sua fine?[243]

Nei primi giorni del dopoguerra ritorna sull'argomento: "Vorrei scrivere il mio libro sulla guerra. Subito! Per scaricarmi e per tranquillizzarmi"[244]. Forse non era del tutto cosciente allora del fatto che aveva costruito questo libro man mano attraverso le annotazioni del *Jurnal 1935-1944*, diventato la sua massima opera, in cui ha radunato, come ha voluto, "fatti, testi, uomini".

[243] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 22 dicembre 1942, cit., p. 488.
[244] *Ivi*, 5 settembre 1944, p. 561.

SECONDA PARTE

La condizione ebraica dello scrittore negli anni della guerra e della Shoah in Italia e in Romania

Il modo di esprimersi degli scrittori ebrei cambia completamente con la Shoah, che ha eliminato le ambiguità e le contraddizioni dell'assimilazione. I drammatici eventi storici dello sterminio nazista modificano l'atteggiamento letterario degli scrittori, che in precedenza hanno espresso la propria condizione ebraica in modo allusivo, evitando ogni separatismo o particolarismo, manifestando un distanziamento o un estraniamento dalle proprie origini. Gli scrittori iniziano a dichiarare apertamente la loro identità ebraica e a scrivere opere letterarie anche autobiografiche. Solo dopo l'orrore della Shoah, quando la stessa idea di umanità viene messa in discussione, gli scrittori ebrei cominciano a narrare le loro storie ed esperienze manifestando la propria ebraicità, essendo, per usare una categoria di Luca De Angelis, "*ebrei di ritorno*"[1]. Infatti, nella storia del popolo ebraico, nel corso di un processo che ha visto l'abolizione dei ghetti e l'emancipazione, si è prodotta "una vera e propria alienazione assimilazionistica ed un annullamento sempre più marcato della propria identità ebraica, ed un simultaneo movimento inverso, teso cioè a ritrovare e a mantenere la differenza, soprattutto in seguito alle leggi razziali, che costituirà la vera risorsa spirituale che in un certo senso riscatterà gli ebrei italiani dallo smarrimento in cui erano caduti con l'assimilazione"[2]. Solo in seguito all'orrore senza precedenti nella storia dell'umanità, nascono opere di scrittori che si dichiarano esplicitamente ebrei. Le esigenze sono di un altro genere. Bisogna raccontare per testimoniare e allora si diventa apertamente ebrei, anche in letteratura. Quasi tutti coloro che hanno però scritto sulla Shoah si sono trovati nell'impossibilità di essere all'altezza del compito: come descrivere ciò che è indescrivibile? come dire l'indicibile? come rendere credibile ciò che è incredibile agli stessi testimoni oculari? E molti scrittori si rendevano conto che raccontare avrebbe tradito l'essenza dell'esperienza vissuta, che descrivere i fatti vissuti senza distorcerli era quasi impossibile. Pur non trovando una

[1] L. De Angelis, *"Qualcosa di più intimo". Alcune considerazioni sulla differenza ebraica in letteratura*, cit., p. 12.
[2] *Ivi*, pp. 13-4.

soluzione a questo dilemma letterario, nella maggior parte dei casi, gli scrittori non potevano scegliere il silenzio sull'esperienza in cui sono stati coinvolti. Il motivo principale per il quale i superstiti hanno raccontato le loro storie, per quanto doloroso potesse essere, è quello di ricordare i morti e di impedire che gli altri potessero ignorare o dimenticare la tragedia della Shoah. L'assenza di una testimonianza letteraria dello sterminio nazista avrebbe regalato agli oppressori una vittoria postuma: "Nella crisi che ha coinvolto le grandi narrazioni ideologiche del Novecento, la memoria della Shoah ha finito per riempire un vuoto identitario e di appartenenza"[3].

La seconda parte della ricerca è dedicata ai sopravvissuti alla Shoah in Italia e in Romania, alle vittime che hanno testimoniato la loro esperienza vissuta durante i tragici eventi della Seconda Guerra Mondiale e della Shoah. Dalle testimonianze degli scrittori presi in esame - Giorgio Bassani, Primo Levi e Mihail Sebastian - è evidente che la storia della Shoah nei due paesi interessati sia avvenuta in condizioni molto diverse: condizioni che rispecchiano il destino della diaspora in due contesti differenti. Inoltre, è evidente che nello stesso contesto le testimonianze delle vittime siano diverse, in funzione della propria esperienza vissuta. Così, se Bassani espone le discriminazioni antisemitiche nella loro fenomenologia interna all'Italia, analizzando il drammatico impatto delle leggi razziali sulla borghesia ebraica italiana e ferrarese e le conseguenze nel dopoguerra, Levi presenta la deportazione degli ebrei d'Europa con particolare, ma non unico, riferimento all'Italia. I racconti e i romanzi di Bassani sono ambientati a Ferrara, mentre i testi memorialistici di Levi presentano gli spostamenti coatti degli ebrei verso i Lager, e con la liberazione, il loro ritorno in patria attraverso l'Europa. Rispetto a Primo Levi, Bassani non è stato deportato e non ha subito l'esperienza concentrazionaria, ma ha risentito una forte e brusca emarginazione che è stata traumatica, prendendo atto della sua differenza biologica in rapporto agli "ariani". In effetti, anche per Levi, come per gli altri ebrei italiani, la promulgazione delle leggi razziali ha determinato una profonda crisi identitaria. Diversamente dagli ebrei romeni, gli ebrei italiani si consideravano perfettamente integrati nella società, perciò le leggi discriminatorie sono state doppiamente traumatiche per loro. D'altro canto, in ambito romeno Mihail Sebastian testimonia nel suo *Jurnal* la dura vita degli ebrei tra il 1935 e il 1944. Le sue pagine svelano la realtà opprimente di quegli anni: l'ascesa di Hitler al potere, l'adesione dell'*intellighentia* romena al

[3] D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, cit., p. 138.

movimento legionario, la legislazione antisemita, i pogrom di Bucarest e di Iași, la deportazione in Transnistria degli ebrei della Bessarabia e della Bucovina.

È qui indispensabile distinguere nettamente fra le opere dei testimoni oculari - quali il diario e il memoriale di Mihail Sebastian e, rispettivamente, di Primo Levi - e quelle come i romanzi e i racconti ispirati ai fatti, dove interviene però anche l'immaginazione dello scrittore, come è il caso di Giorgio Bassani. Tuttavia il confine tra letteratura che riporta i fatti avvenuti e finzione letteraria ispirata alla Shoah non è sempre così netto. Ad esempio, un memoriale come *La notte* (1958) di Elie Wiesel, pur essendo basato sulle esperienze reali dello scrittore durante la guerra, contiene una serie di immagini simboliche.

Così i sopravvissuti alla Shoah che hanno scritto successivamente la loro esperienza, come Primo Levi, hanno una visione retrospettiva sugli eventi che permette loro di conoscere fin dall'inizio la conclusione della storia che ricordano. Inoltre, hanno avuto modo di meditare sulla propria sopravvivenza e di riflettere sulla propria vita attuale alla luce della distruzione del popolo ebraico. Levi ha avuto la possibilità di dare un significato agli eventi vissuti e di ricollegarli a quelli successivi: l'incoerenza che caratterizzava gli avvenimenti all'epoca in cui sono stati sperimentati può essere compensata dal grado di comprensione molto più completo che il sopravvissuto riesce ad avere di questo passato molti anni dopo. E i ricordi evocati nelle loro opere suggeriscono talvolta un senso di coerenza e una sequenza logica che nei diari spesso mancano. Invece i diari, rispetto ad altri tipi di documenti, si avvicinano all'ideale della testimonianza diretta e veritiera poiché l'autore è testimone diretto all'evento e presente nell'atto stesso della scrittura. Essi sono tra i più preziosi documenti perché presentano una maggiore precisione rispetto ai racconti scritti successivamente, quando i ricordi dei testimoni erano ormai lontani, forse arricchiti da altre storie circa l'esperienza vissuta. Con l'affievolirsi della memoria certi dettagli possono essere modificati o dimenticati e alcune date specifiche o cronologie di eventi ed esperienze importanti possono essere talvolta narrate in maniera scorretta. Invece le memorie o i racconti scritti subito dopo la guerra, prima che i ricordi si affievolissero, mostrano freschezza ed esattezza.

Le testimonianze dei superstiti, che si tratti di diari, di memorie o di romanzi, forniscono un punto di vista personale sugli avvenimenti che hanno portato allo sterminio e non contengono dal punto di vista metodologico tutti i dati necessari ad uno storico per ricostruire gli eventi con oggettività e precisione: le informazioni sono selettive e limitate poiché la prospettiva delle vittime, rispetto agli oppressori, coglieva una piccola parte

degli eventi[4]. Ciò non vuol dire però che le loro testimonianze non presentino eventi reali, esatti e unici della Shoah. Le dichiarazioni dei testimoni oculari possono fornire informazioni e dettagli preziosi su episodi o persone di cui altrimenti non si avrebbe notizia. Le testimonianze scritte od orali dei sopravvissuti diventano fonti storiografiche indispensabili per la conoscenza dell'intero quadro che ha portato alla Soluzione Finale. La prospettiva storica è incompleta se si perde di vista ciò che è avvenuto a ogni singola vittima. Gli oppressori non hanno quasi mai documentato le conseguenze delle loro misure antiebraiche, le reazioni o le sofferenze degli ebrei: la presenza del male e del crimine può essere conosciuta solo dall'esperienza delle vittime, dalla speranza, dal dolore, dall'insicurezza o dalla loro morte. Il valore unico dei racconti delle vittime si ritrova nella testimonianza della dimensione umana, che non può essere sostituita da alcun documento o analisi storica.

Con il *Jurnal 1935-1944* di Mihail Sebastian si aggiunge all'immagine complessa, ottenuta dall'analisi storica del periodo del regime Antonescu, il punto di vista e i sentimenti del testimone agli eventi, che diventa in seguito la vittima. Il diario è edificante per individuare gli stati d'animo dell'autore coinvolto direttamente nello svolgimento degli eventi. Le sue annotazioni presentano con fedeltà la condizione degli ebrei di Bucarest in un'atmosfera oppressiva, risentita come soffocante e angosciante ma sopportabile rispetto a quella degli ebrei dei ghetti dell'Est o a quella dei deportati in Transnistria di cui si sentivano informazioni terribili che si sono poi confermate come vere. Attraverso la sua dimensione umana e personale, il *Jurnal 1935-1944* di Sebastian offre una più profonda comprensione della natura e dell'evoluzione della condizione degli ebrei durante gli anni della guerra e della Shoah. Forse da nessuna parte si sono lette righe più lucide sul drammatico periodo della storia di Romania tra gli anni 1935-1944, sul crollo della società democratica romena interbellica. Il *Jurnal 1935-1944* è il ponte d'accesso allo spirito di un'epoca tormentata, di un mondo confuso e in scomposizione, è un eccezionale documento per la rivelazione della psicologia di un uomo e della generazione cui appartiene.

Invece Primo Levi, attraverso la sua testimonianza precisa e oggettiva dell'esperienza subita ad Auschwitz, è diventato la voce dei deportati. La sua riflessione a distanza di tempo sugli eventi vissuti ha offerto insegnamenti preziosi alle giovani

[4] Sul conflitto tra memoria e storia della Shoah e sulle possibilità di risoluzione di questo conflitto si veda A. Rossi-Doria, *Il conflitto tra memoria e storia. Appunti*, A. Foa, *Le stagioni del ricordo*, in S. Meghnagi (a cura di), *Memoria della Shoah. Dopo i "i testimoni"*, Donzelli, Roma 2007, pp. 59-70; pp. 83-92.

generazioni per evitare, in futuro, la ripetizione dell'orrore. E i racconti e i romanzi di Bassani, incentrati sul microcosmo ferrarese solo apparentemente limitato, illustrano la minuziosa analisi delle relazioni tra ebrei italiani e italiani non ebrei, il sofferto esame del rapporto di forza tra minoranza e maggioranza all'interno di un sistema totalitario.

Con la testimonianza delle vittime, la scrittura diventa un atto di responsabilità che vuole svegliare le coscienze per non dimenticare ciò che è stato. I loro racconti forniscono anche materiale con cui combattere gli argomenti falsi dei negatori della Shoah.

Capitolo primo

Giorgio Bassani e l'identità ebraica

I.1 L'emarginazione e l'esclusione dei personaggi bassaniani

> [...] può un italiano, un cittadino italiano, ammettere di essere un ebreo, e soltanto un ebreo? Può l'uomo arrendersi? Ammettere di essere una bestia, e soltanto una bestia?[1].

Si potrebbe affermare che Giorgio Bassani sia autore di un unico volume, *Il romanzo di Ferrara*[2], che contiene quasi tutta la sua narrativa[3], rielaborata nel tempo. Nel corso di quella rielaborazione lo scrittore ha approfondito gli elementi storici e ha introdotto insieme all'uso di un linguaggio più raffinato e, al contempo, più diretto, riferimenti più precisi alla città di Ferrara che è lo spazio topografico della sua narrativa. L'opera di Bassani ha così un carattere unitario: le storie sono, infatti, ambientate tutte a Ferrara e il periodo storico è sempre compreso tra il 1938 e il 1945. Le vicende esistenziali dei vari personaggi sono perfettamente collocate nel clima storico e nel ciclo degli eventi vissuti dall'autore. Nella sua opera, lo scrittore si occupa di cose vicine a lui nel tempo e in buona parte vissute. Così, non si può immaginare il clima dei Finzi-Contini

[1] G. Bassani, *Gli occhiali d'oro* (1958), in *I capolavori*, Mondadori, Milano 2005, p. 352.
[2] *Il romanzo di Ferrara* (1980) contiene il libro *Dentro le mura* (1973) con le *Cinque storie ferraresi* (*1956*)*: Lida Mantovani* (1953)*, La passeggiata prima di cena* (1953)*, Una lapide in via Mazzini* (1953)*, Gli ultimi anni di Clelia Trotti* (1955)*, Una notte del '43* (1956)*,* e i romanzi: *Gli occhiali d'oro* (1958)*, Il giardino dei Finzi-Contini* (1962)*, Dietro la porta* (1964)*, L'airone* (1968).
[3] Infatti, mancano i cinque racconti giovanili di *Una città di pianura*, il primo volume di Bassani, pubblicato nel 1940 con lo pseudonimo Giacomo Marchi. I cinque racconti sono: *Omaggio*, *Un concerto*, *Rondò*, *Storia di Debora*, *Ancora dei poveri amanti*. *Storia di Debora*, profondamente rielaborata, assumerà il titolo *Lida Mantovani*, il racconto che segna un nuovo inizio per la successiva narrativa bassaniana, quella de *Le storie ferraresi*.

senza pensare a quel periodo storico in cui le discriminazioni antisemitiche erano presenti e presero poi vigore, né si può pensare a racconti come *La passeggiata prima di cena*, *Una lapide in via Mazzini*, *Una notte del '43*, *Gli occhiali d'oro* senza immaginare la guerra, il fascismo, il "razzismo" e altri fenomeni storici del Novecento.

La scrittura di Bassani, limitata in apparenza all'angolo visuale e temporale si rivela molto suggestiva e carica di una tematica umana e sociale e al contempo storica. La conoscenza e la diretta partecipazione del narratore a quegli eventi, vissuti e sofferti, sono di un'importanza rilevante allo scopo di penetrare nel profondo dell'anima umano. A questo proposito importanti sono le parole di Giorgio Varanini:

> È, d'altronde, ben vero che d'una lente tanto non importa il diametro quanto la potenza, sì che l'approfondita conoscenza d'un settore apparentemente limitato e la sofferta esperienza di cose e di fatti che ad esso si riferiscono possono favorire in misura assai rilevante un'esplorazione in profondità della situazione esistenziale dell'uomo in assoluto e un'interpretazione complessiva del mondo[4].

Perciò, come altri intellettuali ebrei, Giorgio Bassani preferisce definirsi semplicemente scrittore, non meno degli altri, per cui anche se presenta una realtà ristretta entro le mura del ghetto di Ferrara, lo scrittore è universalmente e profondamente umano. Sembra così rivendicare per la propria opera una valenza universalistica. D'altronde, come afferma lo scrittore Elie Wiesel in *Un ebreo oggi*, la missione dell'ebreo "non è mai stata quella di convertire il mondo all'ebraismo, ma di umanizzarlo"[5].

Bassani è però anche scrittore ebreo quando interpreta la condizione ebraica o quando si occupa, nella sua letteratura, di temi ebraici. Ciò viene confermato dallo scrittore stesso:

> Se non sono condizionato dalle mie radici, da che cosa dovrei esserlo? Ogni artista vero, ogni poeta, non può non fare sempre i conti con le proprie origini, con le proprie budella[6].

Egli presenta così le discriminazioni antisemitiche nella loro peculiarità italiana, analizzando il loro impatto sulla borghesia ebraica ferrarese. Secondo Roberto Cotroneo, "il 'romanzo di Ferrara' è anche il 'romanzo di Bassani'; le persecuzioni razziali a Ferrara sono le sue […]"[7]. La specificità della tematica dell'opera bassaniana va quindi ricercata

[4] G. Varanini, *Giorgio Bassani*, Nuova Italia, Firenze 1975, p. 10.
[5] E. Wiesel, *Un ebreo oggi*, Morcelliana, Brescia 1985, p. 26.
[6] G. Bassani, *Di là del cuore* (1984), in *Opere*, Mondadori, Milano 1998, p. 1323.
[7] R. Cotroneo, *La ferita indicibile*, in G. Bassani, *Opere*, cit., p. XVIII.

nel preciso momento storico in cui la comunità ebraica italiana, assimilata, viene dichiarata estranea e straniera. Infatti, con il 1938 il fascismo italiano produce una serie di leggi persecutorie che escludono la minoranza ebraica dalla vita sociale, e contribuiscono all'eliminazione fisica di una consistente parte di essa[8]. Così molti personaggi bassaniani lottano con il loro dramma, lo stesso che tormenta l'autore, l'emarginazione sociale causata dalla promulgazione delle leggi razziali e dalle persecuzioni. Della condizione dell'ebreo emarginato, escluso e isolato, lo scrittore ha fatto l'argomento della sua opera letteraria. Perciò tutti i personaggi ebrei dell'opera bassaniana sono legati dal comune destino d'essere "l'altro":

> […] l'uomo solo ed enigmatico di Bassani arriva a storicizzarsi nel problema ebraico, nel complesso del ghetto, nell'isolamento dell'uomo *diverso* respinto dalla società[9].

Bassani racconta quindi, come afferma Luca De Angelis, "storie di esistenze estraniate e perseguitate in un minaccioso universo di ostilità e di esclusione"[10]. Ogni storia presentata dallo scrittore ferrarese mostra la sfaccettatura diversa di un'unica tragedia, quella degli ebrei, imprigionati nell'isolamento e nell'incomunicabilità. Nei suoi racconti e nei suoi romanzi vengono presentate le modalità e le conseguenze della marginalizzazione e della discriminazione. In effetti, i temi ebraici in Bassani seguono quattro "fasi": la prima fase descrive una minuziosa analisi dei rapporti di incomunicabilità tra italiani ebrei e italiani non ebrei. La seconda offre storie di esclusioni paralleli a quella dell'ebreo, che mettono in risalto la sua situazione drammatica. Nella terza tappa, l'alter ego viene sostituito dall'io narrante stesso che effettua una profonda analisi della propria persona. E infine, nell'ultima fase, il distacco del narratore diventa lo strumento necessario per liberarsi dalla sofferenza subita.

Il problema che lo scrittore prende in considerazione nei suoi primi due racconti è quello generato da un'irreparabile incomprensione e incomunicabilità tra individuo ebreo e società italiana. Sia *Lida Mantovani* che *La passeggiata prima di cena* propongono la storia dell'unione tra un ebreo di buona condizione sociale e una donna cattolica poco

[8] Le leggi razziali hanno portato a una serie di provvedimenti di esclusione degli ebrei dalla vita sociale italiana. I giovani vengono estromessi dalle scuole pubbliche, gli adulti da qualunque funzione pubblica. Limitati nel diritto di proprietà, gli ebrei vengono radiati dall'esercito, dalle banche e dalle imprese pubbliche. Dopo il 1943, le leggi razziali approvavano la deportazione degli ebrei. Cfr. R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 344-79; M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista,* Einaudi, Torino 2000, pp. 150-207.

[9] G. C. Ferretti, *Letteratura e ideologia*, Editori Riuniti, Roma 1964, p. 50.

[10] L. De Angelis, *Il giardino dell'intimità*, in *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*, cit., p. 142.

istruita e di umili origini. In entrambi i casi, si percepisce la differenza sociale tra i due, un abisso forse più profondo della diversità religiosa.

Nel primo racconto che prende nome dalla ragazza cattolica Lida Mantovani, ventenne, povera, madre nubile, a sua volta figlia unica di una donna non sposata, Maria, dà alla luce un bambino, Ireneo, figlio di David, un ragazzo ricco di buona famiglia, ebreo che l'abbandona dopo averla lasciata incinta: "Abbandonata, laggiù, al termine di una corsia d'ospedale"[11] come "una specie di cosa molto gonfia e insensibile"[12]. Si tratta di una storia d'incompatibilità, di un rapporto fallito tra una "ariana" e un ebreo. Così Lida affronta il parto da sola e dopo la nascita del figlio decide con coraggio di "tirare avanti da sola"[13]. E quando si convince che il padre del bambino non tornerà mai più e si accorge di aver poco denaro, cerca rifugio dalla madre, ritornando a vivere nella piccola stanza dell'appartamento nel seminterrato dove è cresciuta. La storia di Maria Mantovani, madre nubile, sembra ripetersi fino all'apparizione del cattolico Oreste Benetti, titolare di una bottega di legatoria di libri, più vecchio di lei di circa trent'anni. Rendendosi conto della sua situazione, Lida non si lascia condizionare dal suo passato di privazioni e di umiliazioni, ma s'impegna per migliorare la sua posizione lavorando come sarta e accettando di sposare Oreste, del tutto diverso da David, il suo primo amante. Seguono anni laboriosi sostanzialmente felici ma, sfortunatamente, nel '39, Oreste muore. Lida crede che lui sia stato felice con lei, anche se Oreste muore senza veder realizzato il desiderio di avere un figlio: desiderio evidente considerata la cura dedicata al figliastro a cui dà il suo nome e a cui ha provato ad insegnare la professione di rilegatore di libri.

In questo racconto il personaggio dell'ebreo viene appena abbozzato. La maggior parte della storia riguarda, infatti, la vita della ragazza dopo che il suo amante l'ha abbandona. Bassani sottolinea l'importanza di questa presenza femminile nel complesso dei suoi racconti e dei suoi romanzi:

> Il personaggio di Lida Mantovani è fondamentale nel complesso del Romanzo di Ferrara, nel suo contesto, perché in qualche modo offre l'immagine precisa di quella città di cui parlo. Si parte quasi dal niente-niente per arrivare al resto, a tutto il resto. Tutto nasce da qui, insomma. Per tale motivo Lida Mantovani, ragazza quasi inesistente, amica e amante di David (un personaggio, anche lui, diversamente inesistente), risulta fondamentale, come partenza. Ciò che dico di quella realtà quasi inesistente, diventerà, poco per volta, una città intera, una città sotto ogni profilo esistente, vera[14].

[11] G. Bassani, *Lida Mantovani* (1953), in *Dentro le mura* (1973), Mondadori, Milano 2002, p. 9.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem*.
[14] G. Bassani, *Un'intervista inedita* (1991), in *Opere*, cit., p. 1343.

Nel racconto l'ebreo appare come una figura negativa che danneggia l'esistenza della donna. È il cattolico Oreste, calmo e sicuro di sé che ripara al torto subito dalla giovane protagonista. In questa prima storia, l'autore offre solo vaghe sfumature del personaggio dell'ebreo ancora indefinibile, ma che diventa spunto per un'indagine che si attua di racconto in racconto. Restano soltanto gli interrogativi posti, l'espressione di un desiderio d'indagine sul personaggio dell'ebreo al suo inizio: "Ma lui, David, chi era? […] Che cosa cercava, che cosa voleva veramente?[15]

Come nel caso di *Lida Mantovani*, il racconto *La passeggiata prima di cena* presenta la storia di un'unione fra due persone di ceti diversi. Gemma Brondi, una ragazza brava, una semplice infermiera, cattolica, appartenente al mondo contadino, diventa moglie del prestigioso medico ferrarese Elia Corcos, figlio di un mercante ebreo. Il racconto esamina la complessità dei rapporti che si creano fra le due classi sociali, fra due diverse realtà: quel che rende più distanti i due protagonisti non è la religione, ma il rispettivo ambiente sociale di provenienza. Così, quando da giovane Elia Corcos va all'umile casa di Gemma Brondi per chiedere ai suoi il permesso di sposarla, appare ai famigliari della ragazza, contadini e cattolici, molto più estraneo in quanto borghese piuttosto che come ebreo. La famiglia di Gemma resta impressionata dall'elegante abbigliamento del medico, dal suo modo di parlare, dai suoi tratti somatici delicati:

> […] tutto, in lui - se ne rendevano ben conto -, lo diceva appartenente alla classe dei signori, e perciò diverso, fondamentalmente estraneo. A paragone di questa, ogni ulteriore considerazione, compresa quella che non fosse cattolico bensì ebreo, anzi israelita, come lui stesso ebbe a precisare, era destinata per il momento a passare in seconda linea[16].

Il matrimonio con Gemma è il primo esempio di una personalità piena di contraddizioni. La maggior parte della gente vuole capire come mai "un uomo dell'ingegno e della finezza di Elia Corcos"[17] possa "scegliere così in basso"[18]. Alcuni suppongono che il medico sia caduto in una trappola o abbia obbedito "a un calcolo preciso, seguendo un piano lucidamente predisposto"[19]. Con questa scelta, la gente deduce che il dottore abbia sacrificato una brillante carriera. Si tratta comunque di un'enigmaticità caratteristica per il personaggio dell'ebreo bassaniano.

---

[15] G. Bassani, *Lida Mantovani*, cit., p. 39.
[16] G. Bassani, *La paseggiata prima di cena* (1953), in *Dentro le mura,* cit., p. 69.
[17] *Ivi*, p. 71.
[18] *Ibidem.*
[19] *Ivi*, pp. 72.

Questa unione serve alla scrittore per rappresentare i rapporti d'incomprensione tra i due mondi che Elia e Gemma rappresentano, tra la borghesia ebraica ferrarese e il mondo dei contadini cattolici. Nel romanzo emerge l'impossibilità di integrazione fra gruppi e la condanna alla solitudine degli individui. In un primo momento, però, lo scrittore parla della felice convivenza tra ebrei e italiani, e riporta il caso del padre di Elia, il vecchio patriota Salmone Corcos che assiste all'abbattimento delle porte del ghetto e alla nascita dell'Italia unita, ma che ora si vede escluso dalla società che prima l'ha accolto:

> C'era andato con Elia bambino - soleva raccontare -, tenendolo in braccio per tutta la durata del discorso: e questo perché il minore dei suoi figli, troppo piccolo per ricordarsi di un'altra notte meravigliosa, di pochi anni avanti, quando i cancelli del ghetto erano stati abbattuti a furor di popolo, da allora in poi serbasse stampata nella memoria l'immagine dell'Uomo biondo in camicia rossa che aveva fatto l'Italia. Garibaldi![20]

In effetti, Elia Corcos, libero pensatore, rappresenta la condizione dell'ebreo italiano assimilato. Anche se non hanno ricevuto un'educazione ebraica, i suoi figli non sono nemmeno cresciuti nel cattolicesimo; anche se non frequenta la sinagoga e si rifiuta di pagare la tassa annuale per avere una panca nel Tempio, il protagonista dà nomi biblici ai figli, fa circoncidere i ragazzi e, quando il primogenito Ruben muore all'età di cinque anni, insiste perché sia seppellito nel cimitero ebraico. Ma anche se Elia "era uscito dal quartiere del ghetto dove era nato"[21] e prende "moglie una *guià*, come dicevano nel loro gergo, e per di più contadina"[22], il suo gesto non gli permette di uscire totalmente dall'emarginazione. Infatti, il protagonista lascia il suo quartiere "per andare a stabilirsi in una zona della città così talmente fuori mano"[23], trovandosi così chiuso in una solitudine che non può superare. Perfino la moglie Gemma non riesce a "spezzare il cerchio di riserbo che difendeva Elia da qualunque intrusione indiscreta"[24]. È sempre Elia a essere responsabile dell'invalicabile muro che divide la sua famiglia di origine da quella di Gemma:

> […] il pensiero che niente di comune ci fosse tra di loro, Brondi, e quella gente così chiusa e superba che le camminava davanti, non cessava un momento di torturarle il cuore. […] la casa […] ripeteva nell'interno l'inconciliabilità dei suoi due volti opposti e contrari […] la casa non mancava mai di ripeterle che

[20] *Ivi*, p. 82.
[21] *Ivi*, p. 75.
[22] *Ibidem.*
[23] *Ibidem.*
[24] *Ivi*, p. 83.

> anche le persone, che in essa vivevano e per essa passavano, erano incomunicabili l'una all'altra, l'una l'altra estranee[25].

Diversamente da *Lida Mantovani*, qui sembra chiaro che Bassani crea il suo primo personaggio ebreo compiutamente tratteggiato.

Il racconto finisce nell'autunno del '43, quando Elia Corcos scompare, ormai novantenne, insieme a centottantatré correligionari ferraresi, deportati dai nazisti verso i campi di concentramento. La figura solitaria e silenziosa d'Elia deportato si fonde con la solenne figura del padre e dei patriarchi ebrei ed entra in un'aura di predestinazione biblica:

> [...] da vecchio, novantenne come suo padre, a vederlo nella schiera dei centottantatré ebrei cittadini che furono mandati a Fossoli e, di lì, deportati in Germania, così solitario e silenzioso, al solito, fra i suoi piangenti compagni di sventura, non sarebbe mancato chi nominasse anche per lui la Bibbia e i Patriarchi […][26].

Si tratta di un destino doloroso subito da Elia e da altri suoi correligionari, tragedia che non verrà mai dimenticata e, soprattutto, cancellata.

Con le successive storie, Bassani inserisce alcuni personaggi emblematici, vittime di esclusioni parallele a quella dell'ebreo, come la socialista Clelia Trotti del racconto *Gli ultimi anni di Clelia Trotti* e l'omosessuale Athos Fadigati del romanzo *Gli occhiali d'oro*.

Ne *Gli ultimi anni di Clelia Trotti* Bruno Lattes ritorna in Italia nel 1946 dall'America dove si è rifatto la vita e dove è diventato lettore in italiano. In questo personaggio, da quanto afferma Bassani stesso, c'è molto di sé stesso: "il deuteragonista della vicenda, è un personaggio che in qualche maniera assomiglia a me, alla solita parte di me"[27]. Infatti, come l'autore, Bruno Lattes è ebreo, ama la letteratura, gioca a tennis, insegna presso la scuola israelitica di Ferrara. Tuttavia, le loro scelte sono diverse: Bruno non è rimasto in Italia a condividere la sorte dei suoi genitori, i cui nomi sono rimasti incisi sulla lapide commemorativa del tempio, ma è fuggito in America. Il protagonista rientra quindi nel suo paese con un forte senso di colpa per essere sfuggito alla persecuzione razziale e assiste al funerale di Clelia, una donna antifascista che, morta nel carcere, non ha ricevuto alcuna onoranza funebre. Da quanto afferma lo scrittore,

[25] *Ivi*, pp. 82-3.
[26] *Ivi*, p. 86.
[27] G. Bassani, *Di là del cuore*, cit., p. 1327.

> Clelia Trotti […] è un personaggio immaginario. Tuttavia assomiglia molto da vicino a una vecchia maestra socialista, perseguitata per le sue idee, da me frequentata molto spesso tra il '36 e il '43. Si chiamava Alda Costa. Legato com'ero a lei per ragioni di amicizia e di comune fede politica, ho scritto questo racconto anche per commemorarla[28].

La cerimonia è il momento in cui il protagonista ricorda gli ultimi anni della vita di Clelia Trotti e quello che essi hanno significato per lui. Si va nel passato, nel 1939, nella città della sua adolescenza, dove Bruno ha tentato di vincere il proprio isolamento, provocato dalle leggi antisemitiche, cercando solidarietà e amicizia fra gli antifascisti. Il protagonista che si è formato soltanto sui libri, con una preparazione politica teorica e non pratica, voleva in seguito rafforzare la sua fede democratica e antifascista, e finisce così per avvicinarsi ad un vecchio ciabattino, Cesare Rovigatti e a un'anziana insegnante in pensione, la socialista Clelia Trotti che, dopo lo scoppio della guerra, muore in carcere. Questi sono gli ultimi anni di vita di Clelia, che diventa il simbolo di un mondo che non si realizzerà mai: la sua vecchiaia rappresenta la decadenza di ideali troppo puri perché possano resistere alla violenza del Ventennio e della guerra. Clelia Trotti, figura solitaria, esiliata dalla sua gente per le sue scelte politiche, ha una sorte simile a quello degli ebrei. Come Clelia diventa vittima di un inevitabile destino, così gli ebrei sono predestinati ad una sorte tragica:

> […] dal settembre del '38, era passato poco più di un anno, ma era bastato per fare dell'avvocato Lattes un vecchio ebreo del ghetto! […] Non c'era che una via sola: quella che portava tutti, nessun escluso, incontro a un futuro inevitabile[29].

Bruno però, coraggioso, non attende inerte e rassegnato la sua sorte, ma fugge a Roma e poi negli Stati Uniti. L'eroe sembra accorgersi di essere ebreo solo perché troppo spesso sono gli altri a ricordarglielo. I suoi legami con l'ebraismo sono tenui. In effetti, cerca comprensione e conforto tra i non ebrei, dalla fidanzata Adriana Trenti, una ragazza cattolica che Bruno non può sposare perché i matrimoni misti sono proibiti dalle leggi antisemitiche[30]. Allo stesso modo, Bassani partecipa alla vita della borghesia ferrarese e

[28] *Ibidem*.
[29] G. Bassani, *Gli ultimi anni di Clelia Trotti* (1955), in *Dentro le mura*, cit., pp. 164-5.
[30] Il regime fascista vieta i matrimoni misti e indica le caratteristiche di chi appartiene alla "razza" ebraica. Il decreto precisava: "Agli effetti di legge: a) è di razza ebraica colui che è nato da genitori entrambi di razza ebraica, anche se appartenga a religione diversa da quella ebraica; b) è considerato di razza ebraica colui che è nato da genitori di cui uno di razza ebraica e l'altro di nazionalità straniera; c) è considerato di razza ebraica colui che è nato da madre di razza ebraica qualora sia ignoto il padre; d) è considerato di razza ebraica colui che, pur essendo nato da genitori di nazionalità italiana, di cui uno solo di razza ebraica, appartenga alla religione ebraica, o sia, comunque, iscritto ad una comunità israelitica, ovvero abbia fatto, in

decide di unirsi in matrimonio a una donna non ebrea, ma secondo la confessione della madre, si vede costretto a separarsi, negli anni dell'adolescenza, dalla fidanzata:

> La verità è che Giorgio fu fidanzato con una ragazza cattolica cui dovette rinunciare quando le spietate leggi razziali vietarono i matrimoni misti fra israeliti e cristiani[31].

In nome alla purezza "razziale" c'è quindi un rigido controllo dei matrimoni misti per liberare la "razza" italiana dalle impurezze. Il nazionalismo trova così anche differenze nella diversità del sangue: nel riconoscimento della superiorità del sangue italiano è implicita l'inferiorità di ogni altro sangue[32]. Questa gerarchizzazione è vissuta drammaticamente da Bruno Lattes: "Eccoli dunque là i campioni, i prototipi della razza! […] Il loro sangue era migliore del suo, la loro anima migliore della sua"[33]. Il protagonista, colpito quindi dalle sanzioni antisemite, percorre le vie di Ferrara chiuso nella sua rabbia impotente e osserva la sua città con occhio impietoso:

> Chiuso in questi pensieri che gli stringevano il cuore in una morsa di angoscia, urtando nei passanti e lasciandosene urtare, Bruno risalì lentamente via Mazzini e via Saraceno. Che schifo! Guardava con odio le vetrine sfavillanti, la gente […] i commercianti [...][34].

All'inizio e alla fine del racconto si assiste alla scena di due giovani che, con il motore di una moto turbano la cerimonia funebre di Clelia. Questa apparizione suggerisce un'implicazione "razziale": i due giovani sono la "razza" superiore, quella "ariana", che rimane intatta, prima e dopo la tragedia. Nella città infatti tutto è rimasto "intatto" come "un guscio vuoto"[35]. A Ferrara niente sembra cambiato, se non fosse per "i guasti prodotti dalla guerra, del resto in via di rapida riparazione"[36]. I morti si devono dimenticare al più presto possibile, fare loro un funerale, come per Clelia Trotti, e non pensarci più: lei è morta e la vita riprende con allegria. Il dramma della persecuzione e della morte segna il forte pessimismo delle pagine di questo racconto.

---

qualsiasi altro modo, manifestazione di ebraismo. Non è considerato di razza ebraica colui che è nato da genitori di nazionalità italiana, di cui uno solo di razza ebraica, che, alla data del 1 ottobre 1938, apparteneva a religione diversa da quella ebraica.", in R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., p. 577.

[31] A. Gheraldini, *Si sente offesissimo dal romanzo di Bassani*, in «Corriere d'informazione», 10-11 aprile 1962, cit. in A. Neiger, *Bassani e il mondo ebraico*, Loffredo Editore, Napoli 1983, p. 11.

[32] Si veda in proposito il *Manifesto degli "scienziati" razzisti*, in R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 554-5.

[33] G. Bassani, *Gli ultimi anni di Clelia Trotti*, cit., p. 180.

[34] *Ivi*, p. 146.

[35] *Ivi*, p. 141.

[36] *Ivi*, pp. 140-1.

Nel romanzo *Gli occhiali d'oro* la percezione sofferta della diversità dell'ebreo, della sua emarginazione ed esclusione è descritta attraverso le vicende di un omosessuale. Si propone così il tema di una doppia persecuzione: la persecuzione razziale per l'ebreo e la discriminazione sociale per un anziano medico che non riesce più a nascondere la propria omosessualità. Bassani è stato l'unico autore a scrivere degli omosessuali pur non essendo uno di loro. Anche Alberto Moravia ne scrive condannando, diversamente da Pier Paolo Pasolini che si occupa di questo tema. In questo romanzo, lo scrittore ferrarese manifesta un gran senso del pudore al riguardo: non insiste sull'omosessualità del personaggio, quanto piuttosto sul suo stato di emarginato e di escluso. Bassani accetta così la diversità dell'ebreo, del perseguitato politico, dell'omosessuale:

> Da Fadigati a venire a parlare dell'omosessualità in genere il passo era stato breve. Malnate, in materia, aveva idee molto semplici: da vero *goì*, pensavo tra me. Per lui i pederasti erano soltanto dei disgraziati, poveri ossessi dei quali non metteva conto di occuparsi che sotto il profilo della medicina o sotto quello della prevenzione sociale. Io, al contrario, sostenevo che l'amore giustifica e santifica tutto, perfino la pederastia[37].

L'esistenza del giovane narratore e quella di Athos Fadigati scorrono parallelamente lungo la gran parte della storia fino a sovrapporsi ed a coincidere. Così, quando nel 1919, Athos Fadigati arriva da Venezia a Ferrara, si presenta come un grande professionista e viene accolto con grande stima. L'intero ritratto del dottore viene fatto dall'intermediario che è la voce collettiva; alcuni particolari sono suggeriti dagli altri abitanti di Ferrara:

> Il tempo ha cominciato a diradarli, eppure non si può ancora dire che sian pochi, a Ferrara, quelli che ricordano il dottor Fadigati l'otorinolaringoiatra […] che è finito cosi male, poveruomo, così tragicamente, proprio lui che da giovane, quando venne a stabilirsi nella nostra città dalla nativa Venezia, era parso destinato alla più regolare, più tranquilla, e per ciò stesso più invidiabile delle carriere ...[38].

Il suo studio e il lavoro all'ospedale gli portano successo, era un vero piacere visitarlo: "Andare da Fadigati costituì ben presto, più che una moda, una vera e propria risorsa"[39]. La vita del dottore era regolare anche se abbastanza solitaria, una vita che incuriosisce tutta la gente della città: in lui emerge un'indole un po' da artista, un "bohèmien" che riesce a vivere in perfetta discrezione. Però, verso i quarant'anni, "sembrava assurdo che

[37] G. Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini*, cit., p. 228.
[38] G. Bassani, *Gli occhiali d'oro*, cit., p. 267.
[39] *Ivi*, p. 269.

un uomo di quel valore non pensasse una volta per tutte a mettere su famiglia. […] simpatico a tutti, ricco"[40]. Dopo qualche tempo dal suo arrivo a Ferrara cominciano a diffondersi indiscrezioni sul fatto che il dottore abbia certi amici. E, infatti, la sua situazione si aggrava ulteriormente, nell'estate del 1937, quando sulla spiaggia di Riccione, affollata di ferraresi, diventa nota la sua breve e sofferta relazione sentimentale con Eraldo Deliliers. Le tendenze nascoste omosessuali di Fadigati finiscono per essere di dominio pubblico. Avviene, così, l'esclusione sociale del dottore che lo colpisce prima come persona e poi come professionista. La sua immagine pubblica viene irrimediabilmente compromessa:

> Adesso che il suo segreto non era più un segreto, adesso che tutto era chiaro, si era capito finalmente come comportarsi, con lui. Di giorno, alla luce del sole, fargli tanto di cappello; la sera, anche a essere spinti ventre contro ventre dalla calca di via San Romano, mostrare di non conoscerlo[41].

Mentre il dramma dell'emarginazione del dottore s'avvia al vertice - si è nel 1938 - inizia un'analoga storia d'esclusione, quella dell'io narrante, che secondo le confessioni di Bassani, non è lo scrittore:

> […] il protagonista degli *Occhiali d'oro* è un personaggio, non sono io. Si tratta cioè di un giovanotto molto simile a come ero io molti anni fa, ma non di me stesso: prova ne sia che non viene mai chiamato col suo nome, che anzi non ha nome. Il giovanotto è dunque, in sostanza, soltanto una forma del mio sentimento, una *parte* di me. Io a quell'epoca ero quasi così, ma non così[42].

Il giovane ebreo e Fadigati così diversi per età, gusti, aspetto fisico, vedono le loro esistenze avvicinarsi in una comune, disperata solitudine. Per l'io narrante l'esclusione inizia con l'esilio sociale provocato dalle leggi razziali del 1938. Da questo momento, dopo solo ottant'anni dalla piena emancipazione avvenuta con l'unità d'Italia, gli ebrei italiani vedono aprirsi un nuovo "capitolo" di emarginazione, un inasprimento del regime fascista che, nella sua prima fase di governo non sembra disposto a seguire le vie dell'antisemitismo nazista anche se, al contempo, inizia a scatenarsi la prima violenta campagna di stampa contro la minoranza religiosa. Così il giornale «Regime Fascista» pubblica regolarmente articoli "razzisti", altri giornali antisemiti - «Il Tevere», «Giornalissimo», «Quadrivio» - scrivono insulti e calunnie contro gli ebrei. Durante tutta l'estate del '38 la stampa italiana pubblica articoli diffamatori contro gli ebrei per

[40] *Ivi*, pp. 273, 274.
[41] *Ivi*, p. 277.
[42] G. Bassani, *Di là del cuore*, cit., pp. 1322-3.

preparare l'opinione pubblica alla normativa "razziale". La comunità ebraico-italiana è sempre stata caratterizzata da una debole consistenza numerica, eppure

> a dare ascolto ai razzisti, agli antisemiti, il suo *peso* era enorme, schiacciante. Secondo costoro, gli ebrei sarebbero stati una piovra che stendeva i suoi tentacoli su tutti i settori più importanti della vita nazionale: la cultura, l'amministrazione, la politica e, soprattutto, l'economia[43].

In realtà, secondo i dati ufficiali del censimento del 22 agosto 1938, condotto sulla base di criteri "razzistici", gli ebrei italiani erano a quel tempo 47.252, poco più dell'1/1000 dell'intera popolazione[44]. Come minoranza e in quanto tale vulnerabile nei confronti dello stato totalitario fascista, la comunità ebraica viene improvvisamente definita estranea alla nazione. Se la prima legge del governo fascista non riguarda subito e da vicino gli ebrei italiani, ma solo quelli stranieri residenti nel paese[45], la legge del 17 novembre 1938 annulla la cittadinanza degli ebrei, ottenuta dopo il 1 gennaio 1919 e precisa che tutti gli ebrei stranieri devono lasciare il paese entro il 12 marzo 1939. A questa legge erano esclusi gli ebrei che avevano più di 65 anni o quelli sposati con i cristiani[46]. Preannunciando l'aggravarsi della situazione, la lunga serie dei *Provvedimenti per la difesa della razza italiana*[47], più drastici di quanto previsto nei testi anteriori, introduce l'antisemitismo nell'ordine giuridico. La terminologia dell'epoca con cui si indicano gli ebrei nel *Manifesto della razza* è: "gli ebrei non appartengono alla razza italiana"[48].

In questa situazione, l'io narrante, dominato da un atroce sentimento di esclusione e di solitudine, ammira lo spazio ferrarese che conosce così bene, lo spazio della sua infanzia e della sua adolescenza, uno spazio che gli riporta rassicuranti memorie. Sparisce per un attimo l'angoscia del futuro, il pericolo dei massacri si allontana e rinascono le illusioni:

> Mi era bastato recuperare l'antico volto materno della mia città, riaverlo ancora una volta tutto per me, perché quell'atroce senso di esclusione che mi aveva tormentato nei giorni scorsi cadesse all'istante. Il futuro di persecuzioni e di massacri che forse ci attendeva (ne avevo continuamente sentito parlare,

[43] R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., p. 9.
[44] Cfr. *Ivi*, p. 6.
[45] Il 7 settembre 1938 si vieta agli ebrei stranieri, stabiliti in Italia dopo il 1919, di risiedere nel Regno d'Italia, in Libia e nei possedimenti dell'Egeo. Al momento della promulgazione del decreto vivevano in Italia circa 11.000 ebrei immigrati dall'estero, di cui 2.000 prima del 1919. Cfr. R De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., p. 9; D. Camilleri, *"Razza ebraica", "sangue straniero". La problematica dell'identità nelle opere di Giorgio Bassani e di Primo Levi*, in M. Domenichelli, P. Fasano (a cura di), *Lo straniero*, vol. II, Bulzoni, Roma 1997, p. 831.
[46] R. Hilberg, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, cit., p. 664.
[47] Si veda in proposito R De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 576-80.
[48] *Ivi*, p. 556.

> fin da bambino, come di un'eventualità, per noi, ebrei, sempre possibile), non mi faceva più paura[49].

L'incontro dell'io narrante con un suo compagno, Nino Bottecchiari, di tradizione socialista poi passato al fascismo, lo riporta però alla realtà e si sente nuovamente "tagliato fuori, irrimediabilmente un intruso"[50]: "L'illusione tuttavia durò poco, almeno per me"[51]. Il giovane studente si sente sempre più escluso, fino a questo momento mai ha conosciuto in vita sua persecuzioni e dolore:

> Il senso di solitudine che mi aveva sempre accompagnato in quei due ultimi mesi, diventa se mai, proprio adesso, ancora più atroce: totale e definitivo. Dal mio esilio non sarei mai tornato, io. Mai più. Ma con questo? Che cosa volevo? Che cosa pretendevo io?[52]

In questo passaggio è possibile trovare tutta la tensione del personaggio che vive una dolorosa verità con la consapevolezza della sua situazione di ebreo escluso. Allo stesso modo, le leggi razziali sono state una profonda ferita destinata a non rimarginarsi mai nell'animo di Bassani. Idealmente è possibile accostare l'io narrante a Bruno Lattes de *Gli ultimi anni di Clelia Trotti* che, sconvolto dalle prime repressioni fasciste, si isola dai suoi concittadini ed esprime amari giudizi su Ferrara e sui ferraresi. Inoltre, come per Bruno Lattes i convegni con Clelia Trotti, emarginata politica, sono fonte d'arricchimento spirituale, allo stesso modo, per l'io narrante gli incontri con Fadigati sono motivo di riflessione. Esemplare è il colloquio tra il giovane ebreo e il dottore che ha come testimone una cagna, l'unica creatura che sembra capace di manifestare un affetto incondizionato. Fadigati parla di sé, dichiara i suoi affanni che sono quasi l'immagine dei tormenti dell'io narrante: "Ma era possibile durare indefinitamente a vivere così, nella solitudine più assoluta, circondato dall'ostilità generale?"[53] E per la prima volta nel giovane ebreo che con grande autocontrollo si è nascosto a tutti, prevale il bisogno di esprimere apertamente il proprio dolore chiedendosi:

> [...] può un italiano, un cittadino italiano, ammettere di essere un ebreo, e soltanto un ebreo? Può l'uomo arrendersi? Ammettere di essere una bestia, e soltanto una bestia?[54]

[49] G. Bassani, *Gli occhiali d'oro*, cit., p. 337.
[50] *Ivi*, p. 343.
[51] *Ivi*, p. 337.
[52] *Ivi*, p. 318.
[53] *Ivi*, p. 351.
[54] *Ivi*, p. 352.

Pian piano agli ebrei viene negato non solo il diritto di avere, ma anche quello di essere: i provvedimenti della Repubblica Sociale Italiana negano loro anche la tutela giuridica del diritto alla vita. L'io narrante si sente prima di tutto cittadino italiano, ma privo dalle leggi cittadine, si chiede se veramente è giusto accettare come vero o realmente esistente il fatto di essere un ebreo, "soltanto un ebreo". In coincidenza con la campagna di stampa antisemitica del 1937, l'io narrante manifesta la rabbia impotente dell'ebreo, assimilato e laico, che fino allora si considerava italiano a tutti gli effetti. Gli ebrei non appartenevano più alla "razza" italiana e la comunità minoritaria viene dichiarata estranea e straniera. La distinzione tra ebreo e non ebreo, tra *judìm* e *goìm* si intensifica. Travolto dalle promulgazioni razziali, pieno d'angoscia per le previste persecuzioni, il giovane ebreo si ribella al pensiero di essere escluso e isolato:

> *Goi*, *goìm*: che vergogna, che umiliazione, che ribrezzo, a esprimermi cosi! Eppure ci riuscivo già - mi dicevo -: diventato simile a un qualsiasi ebreo dell'Europa orientale che non fosse mai vissuto fuori dal proprio ghetto. Pensavo anche al nostro, di ghetto, a via Mazzini, a via Vignatagliata, al vicolo-mozzo Torcicoda. In un futuro abbastanza lontano loro, *i goìm*, ci avrebbero costretti a brulicare di nuovo là, per le anguste, tortuose viuzze di quel misero quartiere medioevale da cui in fin dei conti non eravamo venuti fuori che da settanta, ottanta anni. Ammassati l'uno sull'altro dietro i cancelli come tante bestie impaurite, non ne saremo evasi mai più[55].

Nell'animo dell'io narrante si manifesta "l'antico, atavico odio dell'ebreo nei confronti di tutto ciò che fosse cristiano, cattolico, insomma *goi*"[56]. Per questo sentimento che lo pervade, il protagonista sente una "indicibile ripugnanza"[57], si vergogna dei propri sentimenti così simili ai suoi carnefici, ai suoi giustizieri. In questo stato di crisi l'io narrante si chiede: "Che cosa dovrei fare? Accettare di essere quello che sono? O meglio adattarmi ad essere quello che gli altri vogliono che io sia?"[58] Qui il giovane non nega la sua identità ebraica, ma la considera una qualità accessoria che si può scegliere di accettare o meno.

È possibile fare un parallelismo tra l'esclusione dell'ebreo e quella del *goi*, è una solitudine che li accomuna. Fadigati, abbandonato ed emarginato, nella professione e nella vita, finisce i suoi giorni suicida. La città nega l'identità al dottore persino al momento della sua morte. Nell'articolo del giornale che ne dà la notizia non viene neanche fatto il suo nome: "noto professionista ferrarese annegato nelle acque del Po

[55] *Ivi*, p. 343.
[56] *Ibidem*.
[57] *Ibidem*.
[58] *Ivi*, p. 352.

presso Pontelagoscuro"[59]. Fadigati si sottrae con il suicidio alle sopraffazioni della società: la sua tragedia ha origine dalla distanza fra quello che lui è veramente e quello che gli altri avrebbero voluto che fosse. Il dottore è il personaggio che serve a mettere in risalto la figura del narratore. In effetti, egli rappresenta una sfaccettatura diversa della tragedia ebraica: il suo suicidio rappresenta un'allegoria dell'annientamento che vivono gli ebrei per opera dei nazisti e dei fascisti.

Il dottore, come l'io narrante, pareva perfettamente integrato nella società, era un ricco borghese, ma anche lui, come gli altri personaggi delle storie, porta in sé un'insuperabile solitudine, una condanna all'isolamento e all'esclusione: il dramma del dottor Fadigati rappresenta così la parabola del personaggio ebreo. Tutto il senso del racconto sta nel momento finale di dolente consapevolezza - da parte dell'io narrante - della sua situazione di ebreo escluso. La maggior parte della storia ricostruisce il dramma di un personaggio estraneo al narratore, ma attraverso questa vicenda il narratore rispecchia la sua storia, la sua dolorosa verità.

Il romanzo di Ferrara raggiunge il suo apice con *Il giardino dei Finzi-Contini,* romanzo legato alle altre *Storie ferraresi* attraverso la tematica essenziale dell'opera bassaniana, l'esclusione degli ebrei dalla società italiana. Dopo aver scritto sempre in terza persona, con i *Finzi-Contini* e con *Gli occhiali d'oro*, l'autore comincia a scrivere in prima persona, non parla più solo degli altri, ma anche di se stesso perché anche lui appartiene a questo mondo e perché s'identifica con i suoi personaggi. Con questo romanzo lo scrittore diventa quindi partecipe attivo agli eventi. La dimensione autobiografica è molto significativa perché tutto è sempre presentato dal suo punto di vista, pur tuttavia egli non ha un nome e una fisionomia: il protagonista raramente esprime giudizi su se stesso, ma viene giudicato da Micòl, la proiezione femminile dell'io narrante.

Bassani concentra la sua indagine su una tipica parte della società ferrarese ebraica, quella rappresentata dalla famiglia Finzi-Contini. La ristrettezza dello spazio corrisponde ad un approfondimento nell'interiorità del personaggio: si manifesta l'esigenza dello scrittore di risalire alle origini, di tracciare le tradizioni, di ristabilire le proprie radici traumaticamente negate in seguito alla promulgazione delle leggi razziali del 1938. Il ritorno alle radici serve per ritrovare l'identità spezzata a causa della rottura con il passato, condizione necessaria per la ripresa e la continuità della vita. La via, come

[59] *Ivi*, p. 366.

dice Massimo Grillandi, sembra essere quella del "recupero di condizioni ancestrali che sembrano dimenticate"[60]. L'io narrante cerca presso i suoi simili, i Finzi-Contini, quel conforto e quella solidarietà che il mondo degli altri gli nega. Lo scrittore giunge così a occuparsi di questa famiglia che mantiene intatte le origini ebraiche, facendone una descrizione capace di dar vita ad un raffinato quadro di costumi, di riti e di abitudini dell'ambiente ebraico. *Il giardino dei Finzi-Contini* è il primo romanzo dove Bassani introduce molte parole ebraiche e tanti dettagli etnici specifici. E tutti i personaggi sono ebrei, tranne il chimico di Milano, Giampiero Malnate, amico del fratello di Micòl e forse amante di quest'ultima.

I Finzi-Contini sono una famiglia di alto rango e vivono appartati e isolati in una sorta di aristocratico distacco dagli altri membri della comunità ebraica ferrarese. È un fatto eccezionale essere accolti e ammessi a frequentare i Finzi-Contini. Alcuni dicono di loro che è "gente impossibile"[61], noti per "quel loro specialissimo gusto di starsene segregati in una grande casa nobiliare"[62]. Nino Bottechiari, "quantunque conoscesse parecchio bene Alberto Finzi-Contini non era mai riuscito a farsi invitare a giocare a tennis a casa loro, nel loro magnifico campo di tennis privato!"[63] L'esclusiva riservatezza che circonda la casa dei Finzi-Contini li protegge da sempre: "al Banchetto del Duca, [...] fin dall'epoca di Josette Artom, nessun concittadino o forestiero aveva più messo piede se non in occasioni di stretta emergenza"[64]. La famiglia, che Bassani mette al centro del romanzo, abita in una casa che si trova in corso Ercole I d'Este, la via più antica e meglio frequentata della città. Ancora oggi la strada, lunga quasi 1500 metri, è percorribile, parte da via Cavour di fronte al Castello degli Estensi ed arriva fino alle mura degli Angeli. Non solo la casa ma anche il giardino è un rifugio, è "l'emblema del ghetto volontario, luogo appartato, che mette l'uomo al riparo dalla storia permettendogli di uscire dal tempo [...]"[65]. I Finzi-Contini vengono protetti, così, non solo dall'intrusione degli estranei cattolici, ma anche da quella degli ebrei la cui fede, la cui tradizione si è affievolita. Dal loro volontario isolamento, che ha una motivazione ideologica e non aristocratica, dallo "interminabile muro di cinta"[66] i Finzi-Contini non usciranno mai

[60] M. Grillandi, *Invito alla lettura di Bassani*, Mursia, Milano 1972, p. 63.
[61] G. Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini*, cit., p. 190.
[62] G. Bassani, *Gli occhiali d'oro*, cit., p. 345.
[63] *Ibidem*.
[64] G. Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini*, cit., p. 63.
[65] "Il 'Barchetto del Duca' assurge quasi ad immagine sublimata e lirica di un 'ghetto' ideale e privilegiato, soddisfatto del suo totale isolamento", in G. C. Ferretti, *Bassani e Cassola tra idillio e storia*, in *Letteratura e ideologia*, cit., p. 63.
[66] G. Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini*, cit., p. 17.

fuori. Il chiuso e il privilegiato isolamento all'interno della città, il rituale rigoroso, l'immobilismo atavico, l'orgoglio di essere ebrei, il senso religioso della giustizia, tutti gli aspetti della comunità ebraica bassaniana vengono riassorbiti nel fascino di un mondo misterioso e impenetrabile. Quest'isola felice e autarchica ha persino un suo gergo, il finzi-continico:

> Era la prima volta che mi rivolgeva la parola, la prima, anzi, che la sentivo parlare. E immediatamente notai quanto la sua pronuncia assomigliasse a quella di Alberto. Parlavano entrambi nello stesso modo: spiccando le sillabe di certi vocaboli di cui essi soli sembravano conoscere il vero senso, il vero peso, e invece scivolando bizzarramente su quelle di altrui, che uno avrebbe detto di importanza molto maggiore. Mettevano una sorta di puntiglio nell'esprimersi cosi. Questa particolare, inimitabile, tutta privata deformazione dell'italiano era la loro *vera* lingua. Le davano perfino un nome: il finzi-continico[67].

Il protagonista si sente attratto dai Finzi-Contini e vive una sorta di evasione dal proprio ambiente di provenienza. L'io narrante, della ricca famiglia, ne ammira la devozione sincera, dignitosa, intensa, la conoscenza della lingua ebraica e la cordialità. I Finzi-Contini rappresentano un mondo che si definisce sempre più tipicamente ebraico, custode del fascino delle più antiche e nobili tradizioni, un mondo personificato nel volto "rugoso e arguto"[68] del professor Ermanno, così dignitosamente a suo agio in mezzo ai rituali della Sinagoga e alle preghiere con perfetta "pronuncia ebraica […] filtrata attraverso la duplice distinzione della cultura e del ceto"[69]. L'io narrante vede nel professor Ermanno il fascino della cultura e della storia ebraica. È a conoscenza dell'attaccamento del padre di Micòl alle tradizioni e della sua volontà di salvarle dall'oblio: il professore chiede addirittura il permesso di restaurare "a proprie spese, per uso della famiglia e degli eventuali interessati, l'antica, piccola sinagoga di via Mazzini, da almeno tre secoli sottratta al culto e adibita a magazzino di sgombero"[70]. Il professore è uno studioso, aspetto questo che non può essere trascurato, perché un tratto essenziale dell'identità ebraica è l'obbligo di istruirsi per tutta la vita. A tale proposito significative sono le parole del filosofo Martin Buber:

[67] *Ivi*, p. 44.
[68] *Ivi*, p. 37.
[69] *Ibidem*.
[70] *Ivi*, p. 21.

> Ebreo originale io chiamo colui che ha coscienza in sé delle grandi forze dell'Ebraismo primitivo e si determina per esse, per la loro attivazione, per la loro realizzazione[71].

Lo stesso messaggio viene insegnato ai figli che ricevono un'educazione intrisa dei modi di vivere tipicamente ebraici: "niente affatto smarriti, loro, abituati come erano, da anni a presentarsi e a trionfare. Forse leggermente ironici […] ma sempre educati, magari troppo, e gentili [...]"[72].

Il protagonista sente che solo in quel mondo intatto da secoli c'è il vero senso delle proprie origini, la vera anima della sua gente, ed è solo lì che può conoscere se stesso. Infatti, il trauma rappresentato dalla promulgazione delle leggi antisemite ha avuto l'effetto di sollecitare l'ebreo a riflessioni che accentuano il senso identitario. Così è stato per Bassani, per Primo Levi, per Italo Svevo o per Mihail Sebastian. Il processo d'identificazione del protagonista con la prestigiosa famiglia cresce, assieme ad un sentimento d'attrazione e di curiosità:

> Per quanto concerne me personalmente, nei miei rapporti con Alberto e Micòl, c'era stato da sempre qualcosa di più intimo. Le occhiate d'intesa, i cenni confidenziali […] non alludevano che a questo […] Si capisce: in primo luogo eravamo ebrei, e ciò in ogni caso sarebbe stato più che sufficiente[73].

Ciò che lega l'io narrante a Micòl e ad Alberto è quindi "qualcosa di più intimo", di stretta intimità "riguardante noi e soltanto noi", cioè "una certa speciale complicità e convivenza"[74], che suggeriscono un senso comunitario, di solidarietà. Si tratta della comune memoria, del comune destino storico, della segreta trasmissione della tradizione che vive nell'interiorità e si perpetua nel tempo. Essere ebrei solo perché iscritti nei registri della comunità ferrarese contava poco, poiché termini come "Comunità israelitica" o "Università israelitica" erano inadeguati nel suggerire il senso di questa intimità condivisa, se

> prescindevano completamente dall'esistenza di quell'ulteriore intimità, segreta, apprezzabile nel suo valore soltanto da chi ne era partecipe, derivante dal fatto che le nostre due famiglie, non per scelta, ma in virtù di una tradizione più antica di ogni possibile memoria, appartenevano al medesimo rito religioso […][75].

---

[71] M. Buber, *Sette discorsi sull'Ebraismo*, Beniamino Carucci Editore, Assisi-Roma 1976, p. 28.
[72] G. Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini*, cit., p. 28.
[73] *Ivi*, p. 31.
[74] *Ibidem*.
[75] *Ivi*, pp. 31-2.

L'io narrante si sente attratto dalla diversità dei Finzi-Contini, mentre il padre ne è respinto: "Per parte mia, attratto dalla diversità nella stessa misura in cui mio padre ne era respinto"[76]. Entrando nel paradiso proibito, il protagonista si scontra con suo padre che, invece, non ama questa famiglia. Infatti, il padre dell'io narrante, medico e libero pensatore, che si considera un ebreo moderno, si sente rivale del professor Ermanno, ma apprezza la sua scelta di rifiutare la tessera fascista. Difatti, le posizioni politiche degli ebrei sono sostanzialmente identiche a quelle degli italiani non ebrei, che hanno scelto il fascismo:

> Circa il dieci per cento di loro erano iscritti al partito fascista; la maggioranza era comunque favorevole al regime; c'era poi una cospicua minoranza di agnostici e apolitici e un piccolo gruppo di antifascisti più o meno attivi, indubbiamente ingrossatosi negli ultimi anni dopo l'avvicinamento dell'Italia fascista alla Germania nazista, ma ancora percentualmente poco rilevante[77].

In seguito all'invito al tennis, il padre del narratore si chiede però, data l'ereditaria superbia dei Finzi-Contini, come mai "tutto questo loro agitarsi, tutto questo loro quasi spasmodico bisogno di contatti?"[78], perché "il loro solenne reingresso a Scuola italiana dopo ben cinque anni di sdegnoso isolamento in quella spagnola"[79]. Quando la persecuzione razziale impedisce ai giovani ebrei di frequentare il locale circolo del tennis, Micòl e Alberto, per un senso di solidarietà che fa loro superare di colpo le barriere del distacco in cui vivono, invitano gli amici ebrei e non ebrei a frequentare il loro privato campo da tennis, situato nel cuore del giardino che circonda la loro casa. Il giardino dei Finzi-Contini diventa così l'accogliente mondo nel quale ognuno può ricostruire la propria dimensione esistenziale. Questo loro improvviso interesse per possibili contatti sembra però alla gente inquadrarsi nel loro caratteristico desiderio di reiterare il ghetto di una volta:

> In realtà, a furia di far collezioni - di cose, di piante, di tutto - si finisce, a poco a poco, col voler farle anche con le persone, i Finzi-Contini rimpiangevano il ghetto (era nel ghetto, chiaramente, che sognavano di veder rinchiusi tutti quanti)[80].

---

[76] *Ivi*, p. 34.
[77] A. Mortara, *In attesa di miracoli. Gli ebrei in Italia dal 1938 al 1940*, in M. Sarfatti (a cura di), *1938. Le leggi contro gli ebrei*, Einaudi, Torino, 2001, p. 87.
[78] G. Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini*, cit., p. 63.
[79] *Ibidem*.
[80] *Ivi*, p. 64.

Il padre dell'io narrante sbaglia però quando sostiene che i Finzi-Contini, "persone che non sembrano neanche dei *judim*"[81], si trovano a disagio in Italia e, per questo, farebbero bene ad emigrare in Israele:

> Dato che qua in Italia, e a Ferrara, ci si erano trovati talmente a disagio, talmente in prestito, almeno avessero approfittato della situazione per trasferirsi una buona volta in *Erez*! E invece no. Pur che tirar fuori ogni tanto un po' di soldi, e per *Erez* (niente di straordinario, in ogni caso), di più non avevano mai voluto fare[82].

Il professor Ermanno, l'uomo del ghetto volontario, non si trova male però in alcun paese, se gli viene permesso di professare il proprio culto e di esprimere la propria civiltà. Perciò le campagne antisemite e le successive leggi razziali non lo trovano impreparato né lo mettono in angoscia interiore: non ha lottato contro gli umilianti ostacoli esterni, non ha provato la tipica conflittualità interiore degli altri ebrei. In effetti, le parole di Martin Buber segnalano la presa di coscienza del portatore dell'ebraismo, esemplificato in Bassani attraverso il padre di Micòl:

> Noi Ebrei dobbiamo sapere che non solo il costume dei padri, ma anche la loro sorte, tutto, pena, miseria, vergogna, tutto questo ha contribuito a formare la nostra essenza, la nostra individualità. Questo noi dobbiamo sentire e sapere, allo stesso modo che dobbiamo sentire e sapere che in noi vivono i profeti, i cantori e i re di Giuda[83].

Il padre del protagonista, estraniato dallo spirito più autentico della tradizione, per conoscere il vero mondo ebraico deve uscire dal suo ambiente totalmente inserito in quello non ebraico, "gente così comune, talmente assimilata […] quasi *goi*"[84], come dice Micòl.

Nel corso del romanzo, Bassani mostra le contrastanti personalità del padre dell'io narrante e del professor Ermanno. Nel rapporto con il giovane protagonista, il padre di Micòl ha una funzione di guida, è un'immagine paterna. Ermanno è associato al Principe di Lampedusa perché, entrambi, sono personaggi coltissimi, entrambi assistono al declino, alla sparizione di una classe, di un popolo, quello ebraico.

Il lettore si sente come privilegiato nell'essere stato coinvolto in questa intima, segreta vita dell'ambiente ebraico, in riti che si mantengono da generazioni, in tradizioni

[81] *Ivi*, p. 241.
[82] *Ivi*, p. 214.
[83] M. Buber, *Sette discorsi sull'Ebraismo*, cit., p. 3.
[84] G. Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini*, cit., p. 45.

immutate che permettono di conoscere a fondo un mondo affascinante e insieme enigmatico.

Recenti studi mostrano che Bassani si sia ispirato a una famiglia realmente vissuta a Ferrara: con l'apertura dell'archivio Bad Arolsen nella piccola città d'Assia, sono stati ritrovati in un armadietto carte e microfilmati radunati in una cartella dal titolo *Silvio Magrini.* Nei manoscritti e nei dattiloscritti, redatti quasi tutti in lingua tedesca, si legge chiaramente: "Padre: Mosè. Madre: Fausta Artom. Nato l'8 gennaio 1881 a Ferrara, Italia. Religione ebraica. Deportato in Germania"[85]. Gli stessi nomi appaiono anche all'inizio del primo capitolo del romanzo: "Moisè Finzi-Contini, bisnonno paterno di Alberto e Micòl, morto nel 1863"[86] e poche pagine dopo si legge: "Josette Artom, dei baroni Artom del ramo di Treviso"[87]. Lo scrittore stesso, in un'intervista rilasciata al «Resto del Carlino», poco prima della morte, afferma che la famiglia di cui parla nel romanzo è veramente esistita: "Mi sono ispirato alla famiglia del vecchio professore Magrini"[88]. I Finzi-Magrini vissero in via Borgo Leoni, numero 76, a Ferrara, ed era una delle famiglie più importanti della comunità ebraica ferrarese. Oltre a Silvio Finzi-Magrini, che rappresenta la figura del professor Ermanno, gli altri membri erano la moglie Albertina, la madre Elisa, la loro figlia Giuliana e il loro figlio Uberto. Come struttura, la famiglia Finzi-Magrini è la stessa di quella dei Finzi-Contini. Persino il loro grosso cane Yor appare tra le pagine dei documenti. Se i Finzi-Magrini hanno ispirato Bassani nella creazione dei suoi personaggi, Giuliana, la figlia di Silvio Finzi-Magrini, non era però Micòl. Bassani negò: "È un'aggiunta tutta mia"[89]. La bionda dagli occhi azzurri, appassionata tennista, è l'eccezione del romanzo. Andrea Pesaro, figlio di Giuliana e di Marcello Pesaro, ricorda sua madre come

> una donna sempre sorridente, molto colta e veramente diversa dal personaggio del libro con cui non ha niente a che vedere. La mia famiglia riconosce l'ispirazione di Bassani nei Magrini, ma respinge l'associazione con i personaggi del libro, molto diversi dalla realtà delle persone[90].

[85] M. Ansaldo, *La vera storia dei Finzi-Contini*, in «la Repubblica», anno XXXIII, n. 140, 13 giugno 2008, p. 1.
[86] G. Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini*, cit., p. 11.
[87] *Ivi*, p. 18.
[88] M. Ansaldo, *La vera storia dei Finzi-Contini*, cit., p. 53.
[89] *Ivi,* p. 53.
[90] *Ibidem*.

Micòl è figura creata dalla combinazione dei caratteri di diverse donne, rappresenta l'ideale femminile di Bassani, l'ideale della ragazza di cui si sarebbe potuto innamorare; è forse il personaggio che deve illuminare la triste storia dei Magrini-Contini:

> Riassume un certo numero di donne che Bassani ha amato e frequentato. Noi abbiamo pensato potesse essere mia sorella Caterina, bionda, occhi celesti, dolcissima. Giorgio ne era innamorato. Ne ha amata un'altra: piccola, enigmatica, affascinante. Ce n'era un'altra a Bologna che giocava bene a tennis […][91].

Bassani disse spesso che "non inventò i temi o i personaggi del suo romanzo: furono loro a venire da lui, chiedendogli di essere visti ed ascoltati"[92].

La storia dei Finzi-Contini viene presentata nell'arco temporale che va dall'emanazione delle leggi razziali fino alla deportazione di questa famiglia ebraica. Nel 1938, a circa due mesi dall'emanazione delle leggi discriminatorie, Alberto Finzi-Contini e Micòl invitano, come si è già precisato, il narratore e altri ebrei e non ebrei a giocare tennis a casa loro essendo stati espulsi dal circolo *Marfisa d'Este*. Il campo di tennis è realmente esistito, come testimonia un documento del Museo dell'Olocausto di Washington, una lettera scritta il 4 agosto 1941 dal prefetto di Ferrara, Villa Santa, al Ministero dell'Interno a Roma. Il titolo di questa missiva è *Campi di tennis di proprietà degli ebrei*, in essa si legge:

> Una ricca famiglia ebraica di questo capoluogo è proprietaria di un campo da tennis che da qualche tempo viene giornalmente frequentato oltre che dagli israeliti anche da diversi ariani loro conoscenti[93].

La lettera prosegue:

> Poiché il detto campo di tennis diviene un luogo di convegno, ove gli ebrei possono impunemente riunirsi e poiché il fatto ha anche richiamato l'attenzione della Federazione Fascista che ha inflitto un provvedimento disciplinare a carico degli ariani […] che hanno mostrato di preferire il ritrovo anzidetto alle organizzazioni del Partito, si prega codesto Ministero di esaminare l'opportunità di non consentire agli ebrei di possedere campi e palestre private, o, quanto meno, di impedire che questi vengano utilizzati da persone che non siano congiunti del proprietario. Firmato: il Prefetto Villa Santa[94].

[91] *Ibidem*.
[92] *Ibidem*.
[93] *Ibidem*.
[94] *Ibidem*.

Il campo di tennis dei Finzi-Magrini è frequentato da Bassani stesso dopo la sua esclusione dal circolo *Marfisa d'Este.* A causa delle leggi antiebraiche il narratore è escluso anche dalla biblioteca comunale ferrarese. Tra il 1938 e il 1945 il fascismo emargina la minoranza ebraica dalla vita sociale: ai giovani israeliti è vietato frequentare le scuole pubbliche e agli adulti preclusa qualunque funzione pubblica. Oltre ad essere limitati nel diritto di proprietà, gli ebrei sono tagliati fuori dall'esercito, dalle banche e dalle imprese pubbliche[95]. Essi diventano, così, stranieri in patria, situazione che Bassani descrive così:

> In futuro, fermi restando il divieto dei matrimoni misti, l'esclusione di ogni giovane, riconosciuto come appartenente alla razza ebraica, da tutte le scuole statali di qualsivoglia ordine e grado, nonché la dispensa, per gli stessi, dall'obbligo altamente onorifico del servizio militare, noi giudei non avremmo potuto inserire necrologi nei quotidiani, figurare nel libro dei telefoni, tenere domestiche di razza ariana, frequentare circoli ricreativi di nessun genere"[96].

Estraniati dai valori culturali e religiosi dell'ebraismo, attenti al consolidamento della propria identità di cittadini dell'Italia unita, gli ebrei italiani si sentivano meno ebrei di quanto temesse il fascismo. Ne dà testimonianza, poco dopo la promulgazione delle leggi antisemite, il narratore stesso: "[…] ero nato e cresciuto in un ambiente perfino troppo disposto ad aprirsi, a mescolarsi con gli altri in tutto e per tutto […]"[97]. Prima assimilati come individui non visibilmente segnati dalla diversa appartenenza, gli ebrei sono ora esclusi per una differenza che sembra insuperabile. Con l'emanazione delle leggi razziali, Ferrara, pur essendo stata per secoli luogo di accoglienza di eretici e di ebrei[98], rinnega ed espella la comunità ebraica prima accolta e integrata completamente.

---

[95] Si veda in proposito i *Provvedimenti per la difesa della razza italiana,* in R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 576-80.
[96] G. Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini*, cit., p. 60.
[97] *Ivi*, p. 362.
[98] Ferrara è, sotto il profilo ebraico, una città emblematica e ricca di testimonianze: l'origine della comunità ebraica ferrarese è molto antica, data almeno dal Duecento: la città vanta una tradizione di convivenza tra le religioni grazie alla tolleranza praticata dagli Estensi. Molti gruppi d'ebrei, cacciati dai paesi d'origine, sono stati accolti dai duchi d'Este: spagnoli (1492), portoghesi (1498), tedeschi (1530). La cultura ebraica fiorisce straordinariamente e la comunità conosce periodi di grande splendore economico e intellettuale: sono state aperte le Sinagoghe e un'Accademia Rabbinica, tanto che Ferrara è considerata il centro principale della cultura ebraica in Italia. Dopo il passaggio di Ferrara allo Stato della Chiesa, la comunità subisce impostazioni e limitazioni fino alla segregazione nel ghetto intorno al 1624 che si conclude con l'Unità d'Italia. Il ghetto, con cinque cancelli, chiude la zona attorno all'attuale via Mazzini, strada principale del ghetto, ex via Sabbioni, su cui s'affaccia, al numero 95, l'edificio delle Sinagoghe accanto al cui portone, due lapidi costituiscono il ricordo tangibile delle terribili persecuzioni degli ebrei. Comprato dalla comunità nel 1485, è oggi la più antica sinagoga d'Italia ancora funzionante nell'edificio originario; all'interno è possibile visitare il Tempio Tedesco, oggi utilizzato per le cerimonie più solenni. L'ex Tempio Italiano è oggi un ampio salone usato per le conferenze e per le celebrazioni comunitarie. Al secondo piano si trova il Museo Ebraico che conserva preziosi oggetti liturgici e documenti, che illustrano le principali

Oltre al campo di tennis, anche il giardino apparteneva ai Finzi-Magrini: documenti ritrovati nello stesso archivio nazista Bad Arolsen attestano l'esistenza del giardino in cui si vedeva passeggiare Silvio Magrini dopo aver trascorso ore intere nella sua biblioteca. Per i Finzi-Contini, il giardino è un rifugio, una protezione, è uno spazio mitico, il *locus amenus/ortus conclusus*, il paradiso terrestre. L'autore investe questo spazio di poteri magici, ma nel momento in cui si aprono le porte di questo paradiso, non è più spazio chiuso, non può più proteggere. Così il microcosmo all'interno delle mura del giardino è specchio del macrocosmo ebraico-ferrarese al di là delle mura.

Le vicende del romanzo terminano nel 1943, alla vigilia delle deportazioni e delle stragi. Le leggi previste nel 1943 per gli ebrei italiani determinano la nascita del *Manifesto programmatico della Repubblica Sociale Italiana*, oggi noto come *Carta di Verona*, che dava legittimità ad ulteriori, più incisive, persecuzioni antisemite. Il punto 7 della *Carta* stabiliva che "gli appartenenti alla razza ebraica sono stranieri. Durante questa guerra appartengono a nazionalità nemica"[99], giudicati talmente diversi da essere considerati estranei dalle dubbie origini, poi stranieri da privare della cittadinanza originaria. Oltre che come estranei e stranieri, *Il Manifesto programmatico* approvava, il 30 novembre 1943, la definitiva confisca dei loro beni e la deportazione degli ebrei nei campi di concentramento[100]. I provvedimenti antiebraici perseguono quindi la logica di un'esclusione che deve quindi giustificare le deportazioni.

Così i Finzi-Contini, tranne Alberto che "morì di un linfogranuloma maglino, […] nel '42"[101], vengono rinchiusi nel campo di Fossoli e poi deportati in Germania, spinti nei Lager della morte:

> […] nel settembre del 1943, furono presi da repubblicani. Dopo una breve permanenza nelle carceri di via Piangipane, nel novembre successivo furono

festività religiose e la vita di ogni ebreo dalla nascita alla morte, e che testimoniano la presenza secolare della comunità israelita a Ferrara. In una vetrina sono custodite le chiavi dei portoni del ghetto, una vera e propria rarità storica. Con le leggi antisemite subiscono devastazioni e distruzioni sia le sinagoghe che gran parte dei documenti del prezioso archivio della biblioteca. Sulla facciata del primo edificio di via Mazzini, a sinistra, vi è la lapide che ricorda l'istituzione del ghetto di cui facevano parte anche due strade laterali di via Mazzini, via Vignatagliata e via Vittoria dove era situato il Tempio Spagnolo. Caratteristici del ghetto sono gli stretti vicoli e le piccole case quattrocentesche. Oggi, il ghetto di Ferrara, stupendamente conservato, si presenta come una realtà d'altri tempi ed è, sicuramente, parte integrante della città. Cfr. H. S. Hughes, *Prigionieri della speranza*, cit., pp. 132-3. Si veda anche A. Balletti, *Gli ebrei e gli Estensi*, Forni, Bologna 1969, pp. 76-9; A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963, pp. 267-8, 299-301.

[99] R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., p. 446.

[100] *Ivi*, pp. 446-8; R. Hilberg, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, cit., p. 673.

[101] G. Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini*, cit., p. 251.

> avviati nel campo di concentramento di Fossoli, presso Carpi, e di qui, in seguito, in Germania[102].

In una cartella dell'archivio nazista si ritrova il documento che testimonia la stessa fine dei Finzi-Magrini: "Magrini Silvio arrestato il 16 ottobre 1943 è arrivato nel Lager di Fossoli a dicembre"[103]. Altri documenti attestano la deportazione nel Lager degli altri membri della famiglia: "Magrini Ascoli Isabella - si legge in una lista di deportati nell'archivio -, a fianco di Magrini Silvio - fu Mosé e fu Artom Fausta, anni 69"[104], la sorella. Subito dopo: "Bassani Albertina in Magrini, fu Leonello, natta il 1883 a Ferrara, Campo di Fossoli"[105], la moglie. Soltanto Giuliana riesce a fuggire in Svizzera; muore dieci anni dopo e viene sepolta nel cimitero ebraico di Ferrara. Di loro non resta che la traccia di un passato che Bassani, nel suo romanzo, racconta rilevando il tragico destino della prestigiosa famiglia, destino che rispecchia la sorte stessa degli ebrei. La tragedia dei Finzi-Magrini è rappresentata così dalla storia dei Finzi-Contini, che è simbolo e metafora del popolo ebraico.

Quando il dramma dei Finzi-Contini finisce, l'io narrante si trova in un confuso stato d'isolamento, in una crisi d'identità che richiede l'indagine su se stesso. Il narratore scenderà nel profondo del proprio io in *Dietro la porta* e in *L'airone*.

Nel romanzo *Dietro la porta* il narratore diventa per la prima volta vero protagonista; quel dramma finora soltanto sfiorato e contemplato negli altri, adesso "l'io" lo vive in se stesso.

Qui il protagonista è un timido ebreo sedicenne che vive nel dubbio della disapprovazione sociale, manifestando le inquietudini di una personalità in formazione. L'entrata al liceo rappresenta l'ingresso in un ambiente estraneo, superiore, idealizzato in cui il protagonista si muove con diffidenza. Ci sono qui le caratteristiche di un individuo disadattato: il senso d'esclusione, il complesso d'inferiorità, l'esigenza di amicizia e di affetto. C'è un evidente bisogno di socializzare e la difficoltà di creare rapporti interpersonali. Nel racconto si descrivono i tentativi del protagonista di stabilire contatti con il gruppo dei ragazzi della scuola: prima delle leggi antisemite il pregiudizio è una realtà sempre presente nella coscienza dell'io narrante. Così il protagonista cerca l'amicizia di Carlo Cattolica - significativa è la scelta del cognome del primo della classe, personificazione di un mondo cattolico a cui il protagonista ambisce segretamente - che

[102] *Ibidem*.
[103] M. Ansaldo, *La vera storia dei Finzi-Contini*, cit., p. 52.
[104] *Ibidem*.
[105] *Ibidem*.

rappresenta un mondo proibito, quello degli "ariani" cattolici, da cui il giovane si sente escluso e verso il quale prova un misto sentimento di attrazione e di ripulsione. Cattolica rappresenta l'oggetto irraggiungibile, un ostacolo fra il protagonista e il mondo delle sue aspirazioni, simbolo di perfezione e causa del suo senso d'inferiorità:

> […] nonostante lo esecrassi, lo ammiravo e lo invidiavo. Perfetto in tutto […] Ma il mio senso d'inferiorità, non scaturiva tanto dal confronto dei nostri rispettivi rendimenti scolastici, quanto da tutto il resto[106].

Carlo Cattolica non offre quell'amicizia a cui l'io narrante - attratto dalla sicurezza di sé e dall'equilibrio - aspira. Le motivazioni del comportamento di Cattolica appaiono, però, indecifrabili all'io narrante persuaso che la differenza di fede religiosa, tra lui e il suo compagno di banco, non sia un ostacolo ad un rapporto affettivo. Come prova della sua convinzione, il protagonista ricorda la sua relazione amichevole con un altro compagno di scuola, Otello Forti:

> La diversità di religione non si era mai levata, fra me e Otello. Anzì. In casa Forti, sebbene religiosissimi, tutti, e militanti nelle organizzazioni cattoliche (l'avvocato Forti apparteneva alla San Vincenzo, e Giuseppe c'era entrato anche lui da due anni), nessuno, mai, mi aveva mai fatto pesare che ero ebreo[107].

Carlo Cattolica s'irrigidisce quando gli si chiede se, tra i suoi antenati, vi sia un ebreo: questo suo atteggiamento risentito dimostra come tale eventualità sia considerata sconveniente.

Per lo studente l'ambiente scolastico diventa un luogo odioso, analogia di un mondo dove per l'ebreo trionfano le leggi della discriminazione: "Non mi piacevano i nuovi professori, dai modi distaccati e ironici che scoraggiavano ogni confidenza, ogni considerazione personale"[108]. Così, il giovane ebreo acquista l'amara presa di coscienza del proprio isolamento:

> No, no - mi ripetevo -. Meglio la solitudine del posto dove m'ero messo, in fondo alla fila delle donne. Il professor Bianchi, d'italiano, aveva cominciato le lezioni declamando una canzone di Dante, e un verso, di questa, mi aveva straordinariamente colpito. Diceva: 'L'esilio che m'è dato a onor mi tengo'. Poteva essere la mia divisa - pensavo -, il mio motto[109].

[106] G. Bassani, *Dietro la porta* (1964), Einaudi, Torino 1964, pp. 24-5.
[107] *Ivi*, pp. 35-6.
[108] *Ivi*, p. 9.
[109] *Ivi*, p. 16.

Si tratta di un isolamento che il giovane, durante un intero anno scolastico, che va dal 1929 al 1930, non riesce a superare: "Mi sentivo a disagio, come escluso improvvisamente"[110]. Il protagonista è un adolescente pieno di qualità, eppure i suoi compagni lo evitano: crede, come la maggior parte degli ebrei, di poter vincere il pregiudizio offrendo agli altri un'immagine pubblica, ignorando che l'antisemitismo non riguarda l'individuo, ma è considerato un problema d'ordine sociale. Svanisce però subito l'illusione che un successo negli studi possa dare l'ammirazione, la simpatia e l'amicizia. Il desiderio di riuscita nello studio si spiega anche con la ricerca del rispetto da parte dell'ebreo colto. L'istruzione è sempre stata obbligatoria presso gli ebrei, lo studio è un dovere religioso da seguire. Così il ragazzo crede di aver trovato in Luciano Pulga un amico, ma verso la fine dell'anno scolastico viene brutalmente posto davanti al doppio atteggiamento del suo compagno di scuola. La reazione del giovane ebreo, ormai diventato adulto, non è violenta; non si difende, non si sottrae dal suo destino, ma ritorna volontariamente alla solitudine del suo "ghetto personale"[111]:

> Mi scusi, professore, dissi, ma la pregherei di cambiarmi di posto. [...] Voglio tornare là in fondo, dissi, indicando, senza volgermi, il banco di Luciano. Nel banco dove sta Pulga. Ma da solo. [...] Per tornare alla totale solitudine dell'autunno precedente mi restava da compiere un ultimo passo: rompere con Luciano. [...] Oh, andarmene, fuggire! Non vedere più nessuno, e, soprattutto, non essere visto più da nessuno![112]

La vita come inserimento nella società, come uscita dall'incantato giardino, è scoperta dell'amico traditore, ipocrita, che durante l'anno scolastico ne ha tratto vantaggi.

In questo racconto Bassani indaga sui complessi rapporti di gruppo e tocca anche il problema della giustizia: la predilezione dei professori per Cattolica e l'ironia, a volte pesante, che accompagna ogni parola di Luciano appaiono come la proiezione di un marchio: un marchio che condanna il popolo ebraico ad un destino di emarginazione e di esclusione.

Dietro la porta si conclude con l'ammissione della colpevolezza anche dell'io narrante, che rintraccia in se stesso gli errori dolorosamente constatati nella tragedia della sua gente - debolezza, senso d'inferiorità, il sentirsi diverso, escluso:

> Tardo a capire, incapace d'un solo gesto e d'una sola parola, inchiodato alla mia viltà e al mio livore, io rimanevo il solito piccolo, impotente sicario di

[110] *Ivi*, pp. 147-8.
[111] *Ivi*, p. 36.
[112] *Ivi*, pp. 128-9, 138.

> sempre. E la porta dietro la quale ancora una volta mi nascondevo (a lui, Luciano, e a mia madre insieme […] né adesso né mai avrei potuto trovare, in me, la forza e il coraggio necessarii a spalancarla[113].

La "porta" è un simbolo molto importante nel racconto: è la metafora generale della storia, è il limite da superare, un simbolo della separazione fra "l'io" e "l'altro"; la sua condanna è quella di restare "dietro la porta". L'intensità interiore dell'esperienza supera la brevità del tempo e diventa, così, la metafora di una condizione umana.

La conclusione del romanzo può essere interpretata come la scelta di rifiutare la violenza. Si tratta dell'incapacità del protagonista di esercitare la violenza, di diventare giustiziere o vendicatore:

> Ero sempre deciso ad approfittare dell'opportunità che mi si offriva di troncare con Luciano, affrancandomi una buona volta dalla schiavitù dell'incubo mostruoso che da tanto tempo offuscava, segreto e inconfessabile, le mie giornate; ma il mio ruolo di giustiziere mi parve subito assurdo, ben difficile da attuare[114].

Alla fine del romanzo il protagonista si sente distrutto come individuo. Le soluzioni sono due: essere condannato al continuo disprezzo di sé o liberarsi da tali sofferenze scegliendo la morte.

L'ultimo romanzo di Bassani, *L'airone*, segna una svolta nella narrativa bassaniana: qui non sembra voler approfondire il momento di crisi del personaggio, ma piuttosto ne osserva i risultati. Questa crisi è vissuta attraverso le opere precedenti, dove ne abbiamo visto le motivazioni: *L'airone* è la testimonianza del superamento di questa crisi. Dopo la perfetta identificazione tra scrittore e personaggio in *Dietro la porta, L'airone* segna il superamento e il distacco attraverso l'uso della terza persona e la scomparsa dell'io narrante. La liberazione dal suo personaggio permette a Bassani di rinascere in una nuova rasserenata visione del mondo. Il protagonista Limentani non odia gli altri, né li invidia, sono sentimenti ormai superati, qui l'eroe acquista la consapevolezza della propria infelicità scegliendo la morte: essa può liberarlo dall'ossessione della persecuzione. Qui la morte è vista nella prospettiva dell'eternità, è liberazione dal peso della vita, dal destino tormentato e angoscioso degli ebrei: è un momento di rivincita e di libera scelta. Non si tratta più di un destino passivamente subito dai personaggi, come accade nei primi racconti fino ai Finzi-Contini, dove i personaggi sono vittime della violenza della società e della storia.

[113] *Ivi*, p. 148.
[114] *Ivi*, p. 90.

All'inizio del romanzo il protagonista si ritrova, come alla fine di *Dietro la porta*, nell'impossibilità di agire, vittima di una condizione d'esclusione dalla realtà che lo circonda. Il romanzo sembra riprendere una storia interrotta: "Non subito, ma risalendo con una certa fatica dal pozzo senza fondo dell'incoscienza, Edgardo Limentani sporse il braccio destro in direzione del comodino"[115]. Si assiste qui all'ultimo capitolo dell'esistenza del personaggio bassaniano, che attraversa, in tutto il suo percorso, le *Storie ferraresi*. E alla conclusione di questo cammino d'introspezione, il personaggio arriva alla piena consapevolezza finale della propria condizione di sopravvissuto e quindi della necessità dell'eliminazione di sé. *L'airone* è il dramma del sopravvissuto che deve spezzare gli ultimi contatti con la realtà a cui si sente legato soltanto astrattamente: in lui cessa il senso d'inferiorità e nasce la calma da un consapevole rifiuto piuttosto che l'accettazione di essere rifiutato. Ed è la società di quel periodo che fa di lui un sopravvissuto, il rappresentante di un popolo condannato:

> […] lui alla Montina d'allora in poi non si era sentito a metterci piede. Un fatto ad ogni modo era sicuro: se la marea social-comunista fosse continuata a progredire […] tutti i proprietari di aziende agricole d'una certa consistenza, e fra questi fatalmente anche loro, Limentani, titolari di una tenuta, come la Montina, di oltre quattrocento ettari, sarebbero stati costretti ben presto ad abdicare[116].

Questi sono gli elementi storico-sociali collegati all'origine ebraica del personaggio. Dalle prime pagine del romanzo viene sottolineato che la crisi esistenziale di Limentani è causata dall'aver sposato una donna di condizioni sociali inferiori che lui ritiene insignificante, dall'aver dovuto cedere tutte le proprietà alla moglie "ariana". Si sente così ridotto allo stato di "nullatenente"[117] e, per di più, legato ad una donna che non ama. Tutto ciò ha inizio nel 1938, l'anno delle leggi antisemitiche e le conseguenze nel 1947 sono, per Limentani, ancora ben presenti: egli non ha più ideali, ormai distaccato totalmente dalla moglie Nives, non è più sostenuto dagli affetti familiari. Neppure Rory, la bambina, che Edgardo guarda affettuosamente mentre dorme, può dare senso alla sua vita. Il volto tenero della figlia, la sua bellezza, lo commuovono, ma aggravano anche la sua angoscia:

> Arrivato all'altezza del lettino, si fermò. Quasi senza respirare, col cuore che, lo sentiva, gli batteva cupamente in gola, […]. E mentre la contemplava, la Rory, stupito come sempre che fosse così bella, così viva, così forte […] d'un

[115] G. Bassani, *L'airone,* in *I capolavori*, cit., p. 369.
[116] *Ivi*, p. 373.
[117] *Ivi*, p. 383.

> tratto fu oppresso da un'angoscia indicibile, da una desolazione senza rimedio[118].

Il futuro appartiene a coloro che hanno saputo cedere ai compromessi, adattarsi alle nuove circostanze inserendosi perfettamente nella società, come il cugino Ulderico. Limentani è rimasto fuori, vittima del passato, presente in una parte della città destinata a scomparire:

> […] gli unici ormai tagliati fuori […] quei pochi agricoltori all'antica che ancora esistevano […] comunismo o no, destinati tra breve a scomparire, a essere spazzati via […] Un altro, nei suoi panni, infischiandosene delle minacce comuniste, un bel giorno si sarebbe presentato alla Montina con tanto di scorta di carabinieri, e avrebbe licenziato tutti […] Un altro. Perché lui, no […] Gli bastava pensare a se stesso, a se stesso come agricoltore, per rinunciare di colpo a qualsiasi progetto del genere, e per riconoscersi un sopravvissuto[119]; I tempi dei sorrisi, delle scappellate, degli inchini, erano finiti. Per tutti: ex perseguitati politici e razziali compresi[120].

Il romanzo si snoda in quattro parti perfettamente equilibrate: ognuna di esse presenta un momento essenziale della partita di caccia di Limentani e dell'ultima giornata della sua vita.

Nella *Prima parte*, dopo uno scambio di parole con la moglie, la visita alla figlia che dorme, una breve conversazione mentre beve il caffè con i portinai, Limentani lascia la città all'alba. Arriva nella campagna ferrarese in macchina, fa una sosta a Codigoro e da lì va a Volano, dove lo aspetta Gavino che lo assiste nella partita di caccia. A Codigoro si ferma un po' di tempo, va all'albergo *Bosco Eliceo* del vecchio fascista Bellagamba e poi tenta di mettersi in comunicazione con il cugino Ulderico Cavaglieri.

Nella *Seconda parte*, Limentani arriva nel luogo desiderato: nella solitudine della valle. Qui il protagonista assiste alla proiezione metaforica della sua esistenza nel volo e nella morte dell'airone che avviene a metà romanzo: questa morte segna il vertice dell'esperienza del personaggio. Durante la caccia solo Gavino spara, Edgardo no, quasi bloccato da una sorte di danno psicologico:

> Non sparava, non tentò di farlo nemmeno una volta […]. Sedeva tutto rannicchiato sul piccolo, scomodo sgabello del fondo […]. Ricaduto nell'identico stato d'animo di poche ore fa, quando si era svegliato, adesso si limitava, oltre che a guardare, ad ascoltare i gemiti in sordina della cagna legata […][121].

[118] *Ivi*, pp. 383-4.
[119] *Ivi*, pp. 399-400.
[120] *Ivi*, p. 374.
[121] *Ivi*, p. 429.

Nella *Terza parte,* Limentani ritorna a Ferrara fermandosi di nuovo a Codigoro: qui, dopo il pasto consumato al *Bosco Eliceo,* si riposa in una camera d'albergo e al risveglio c'è il rinnovato tentativo di comunicare con il cugino, il vagabondaggio per le vie di Codigoro, fino ad arrivare davanti alla vetrina degli animali imbalsamati. Limentani, di fronte alla bottega, resta affascinato: "[…] la vetrina gli splendeva dinanzi come un piccolo, assolato universo a sé stante, contiguo ma inattingibile […] Di là dal vetro il silenzio, l'immobilità assoluta, la pace"[122].

Nella *Quarta parte*, Limentani riflette sulla sensazione di pace e di vitalità che ispirano gli animali nella vetrina dell'imbalsamatore, e contempla l'idea della propria morte. Ritorna, quindi, a Ferrara dove, nella serenità del ritrovato equilibrio, si suicida. Il racconto si chiude con l'inizio, con Edgardo di nuovo nella sua stanza. L'ultimo addio è alla madre che gli appare avvolta nel passato e riassume in sé tutti i simboli della sua vita, come delle sue origini: "Bianca, laggiù, reclusa nel suo bozzolo di luce […]"[123]. Davanti a lui c'è, invece, la notte ad attenderlo, aperta e sconfinata. La morte volontaria coglie l'originalità di quest'ultimo romanzo di Bassani.

Nella conclusione s'arriva alla verità ultima del personaggio di Bassani: nell'aldilà c'è la liberazione attraverso la morte che si compie senza pathos e che segna il ritrovato equilibrio del personaggio e dello scrittore. L'allusione alla morte liberatrice apre e chiude il romanzo: il protagonista contempla finalmente un mondo dove non esiste più la paura, dove regna la perfezione di una bellezza "finale e non deperibile"[124]: Limentani "guardava ad una ad una le bestie imbalsamate, magnifiche tutte nella loro morte, più vive che se fossero vive"[125]. Mentre l'autore prende coscienza del significato dell'esistenza osservando dal di fuori il destino del suo personaggio che si avvia verso la morte, il protagonista prende coscienza del senso della sua vita nella contemplazione dell'airone morente. L'episodio dell'airone è, infatti, - come si è già detto - la chiave interpretativa di tutto il romanzo, è l'espressione culminante del desiderio dello scrittore di liberarsi dalla sua condizione. L'airone, l'uccello ferito a morte, è l'elemento catartico della storia: in cerca di vano scampo, simboleggia la vanità dei tentativi umani di dare significato ad un'esistenza che ferisce ma che, tuttavia, può essere riscattata dal sacrificio consapevole e nobilitata dalla rinuncia suprema che è la rinuncia alla vita. *L'airone* è la storia di una ricerca, un esame del viaggio verso la morte o verso il superamento di quel risvolto

[122] *Ivi*, p. 500.
[123] *Ivi*, p. 520.
[124] *Ivi*, p. 501.
[125] *Ivi*, p. 500.

oscuro della vita. Il protagonista raggiunge così il superamento della morte, che viene guardata ad occhi aperti, affrontata con gioia e non più con paura. E, nello stesso momento, Bassani si libera dall'ossessionante dramma degli ebrei che lo aveva fino adesso tormentato, libera e riscatta la sua gente da una tradizione di vittimismo e di esclusione. Quel destino sentito come conclusione di una secolare predestinazione alle persecuzioni e all'eccidio, diventa libera scelta:

> La novità, l'originalità di Edgardo Limentani, sta soprattutto nel suo aver capito che l'unico modo, per lui, di sopravvivere, è quello di uccidersi. […] il suicidio è l'unico modo, per lui, di tornare alla vita, di essere vivo[126].

Bassani sembra essere uscito, attraverso questo romanzo, da una crisi personale. Lo scrittore oggettivizza se stesso nel personaggio, se ne stacca e se ne libera. *L'airone* che è la storia del superamento della lotta interiore, può essere definito come "la storia del vivere che è un correre alla morte"[127]: non più destino passivamente subito dai personaggi che, dai primi racconti ai Finzi-Contini, sono vittime della violenza della società e della storia ma, rivincita, libera scelta. Se *Il giardino dei Finzi-Contini* viene definito da Giorgio Varanini il "romanzo della segregazione e della morte"[128], *L'airone* è un "romanzo dell'ansia dell'assoluto e della morte liberatrice dal male del vivere"[129].

E, infatti, ne *Il romanzo di Ferrara* la centralità del concetto della morte costituisce l'elemento innovativo della narrativa di Giorgio Bassani, come tragica fine di un popolo e, in parte, anche di una città. *Gli ultimi anni di Clelia Trotti* inizia con il funerale di Clelia, evento che dà spunto alla vicenda del racconto. E sin dall'inizio del romanzo *Gli occhiali d'oro* si sa che si tratta di un dottore già morto suicida. La morte, il suicidio del dottore rappresentano una metafora allo sterminio degli ebrei da parte dei nazisti e dei fascisti. Invece, la più drammatica rappresentazione della morte, come disperata conquista e vittoria contro la vita, si trova in *Una lapide in via Mazzini*, il racconto più pregnante e misterioso di Bassani. Geo Josz, dei centottantatré ebrei ferraresi scomparsi a Buchenwald, è l'unico superstite, torna a Ferrara, ma in realtà è solo un'ombra, un morto. Il suo nome resta inciso sulla lapide della sinagoga di via Mazzini e alla fine Geo scompare senza lasciare traccia.

---

[126] G. Bassani, *Un'intervista inedita*, cit., p. 1347.
[127] G. Oddo De Stefanis, *Bassani entro il cerchio delle sua mura*, Longo Editore, Ravenna 1981, p. 213.
[128] G. Varanini, *Giorgio Bassani*, cit., p. 79.
[129] *Ibidem.*

E l'inizio del romanzo *Il giardino dei Finzi-Contini* è l'introduzione dell'io narrante in un misterioso e affascinante paradiso terrestre la cui rievocazione comincia con la contemplazione di un luogo di morte: la cappella funebre dei Finzi-Contini. La tomba appare come una casa immersa nella stessa solitudine che avvolge l'altra abitazione dei Finzi-Contini: fin dalle prime pagine la vita con la morte si intrecciano in un forte legame.

Le parole del professor Ermanno esprimono la venerazione per il cimitero, come luogo di orgoglioso legame con il passato, come espressione del naturale ciclo vitale, come luogo di pace, dove perfino l'amore può fondersi con la serenità della morte:

> Vero è che non ci andavo quasi mai da solo - qui sorrise - e che, in qualche modo, decifrando ad una ad una le lapidi del cimitero, di cui molte risalgono al primo Cinquecento, e sono scritte in spagnolo e portoghese, continuavo all'aperto il mio lavoro d'archivio. Eh, erano pomeriggi deliziosi, quelli… Che pace, che serenità… col cancelletto, di fronte alla laguna, che si apriva soltanto per noi. Ci siamo fidanzati proprio là dentro, Olga ed io[130].

Il cimitero, per Bassani, non è soltanto il luogo esclusivamente consacrato al culto dei morti, ma anche uno spazio dedicato al ricordo. In senso collettivo, le tombe sono un monumento che perpetua la memoria delle vicende di un popolo, in questo caso di quello ebraico. Le tombe restano lo stimolo per la memoria e il legame tra passato e presente. Nell'opera bassaniana, quindi, la morte non è né repulsione né paura, come non c'è inibizione verbale, quando lo scrittore parla della malattia mortale di Alberto Finzi-Contini:

> Qui, in casa Finzi-Contini, il clima è ben diverso: per questa famiglia, come per gli ebrei dell'Antico-Testamento, la morte è un elemento complementare alla lunga catena della vita e non un buon nulla da ignorare[131].

E la morte, per i Finzi-Contini, non è una presenza spaventosa e terribile, ma un aspetto naturale e irrinunciabile della vita. Il senso della morte, per Micòl, è un sentimento naturale, non morboso. Quando lei mostra una piccola barca ormai rovinata, un oggetto molto caro della sua infanzia, non esprime inutili rimpianti, si limita ad osservare il fatto che quando una cosa è vecchia è giusto che debba morire. Micòl porta i segni della morte sul volto e nelle ossa: "i tratti del viso affilati dalla stessa espressione di strano livore"[132],

[130] G. Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini*, cit., p. 89.
[131] A. Bon, *Come leggere il Giardino dei Finzi-Contini di Giorgio Bassani*, Mursia, Milano 1979, p. 44.
[132] G. Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini*, cit., p.104.

"le braccia raccolte attorno alle ginocchia abbronzate come se sentisse un gran freddo"[133]. Così il giardino nasconde in sé il seme della malattia e della morte.

Ne *L'airone* Bassani affronta la tematica del suicidio dove la morte è vista in prospettiva di eternità. Edgardo Limentani si sente condizionato dall'ambiente, dall'abitudine, dal caso, ancora inconsapevole di ciò che dovrà accadere. Lo scrittore organizza la storia del personaggio nelle poche ore dell'ultima giornata che precede il suicidio in modo tale che, la vicenda sembra nascere, maturare e precipitare con un'assoluta necessità e convinzione: che solo la morte può rendere accettabile la vita, è questa la vera nota tragica e nuova del romanzo, non il suicidio in sé, ma la lucida, consapevole e serena determinazione con cui il protagonista ci arriva. Edgardo Limentani, nella sua conclusione consapevole, commenta davanti alla bottega dell'imbalsamatore:

> Gli era bastato immaginarsi morto per sentirsi travolgere da un'onda improvvisa di felicità. […] Per la prima volta, forse, da quando era al mondo, gli capitava di pensare ai morti senza paura. Soltanto loro, i morti, contavano per qualche cosa, esistevano veramente. Ci mettevano un paio di anni a ridursi al puro scheletro. Ma dopo non cambiavano più, mai più. Puliti, duri, bellissimi, erano ormai diventati come le pietre preziose e i metalli nobili. Immutabili, e quindi eterni[134].

Con i tragici eventi della Seconda Guerra Mondiale, la morte segna il destino dell'ebreo, ma Bassani fa vivere questo mondo attraverso la scrittura, consapevole che si può sopprimere un intero popolo, ma non la sua storia.

[133] *Ibidem*.
[134] G. Bassani, *L'airone,* cit., pp. 503-4.

I.2 Il bisogno di ricordare la persecuzione ebraica

> […] io pretendevo di essere, oltre che un cosiddetto narratore, anche uno storico di me stesso e della società che rappresentavo. […] Intendevo essere uno storico, uno storicista, non già un raccontatore di balle[135].

Giorgio Bassani (1916-2000) nasce a Bologna da una famiglia agiata, della buona borghesia ebraica, ferrarese da molte generazioni. Ed è a Ferrara infatti dove vive gli anni felici e spensierati dell'infanzia e della giovinezza:

> Ho trascorso una delle adolescenze più felici che si possono immaginare, in una casa, bellissima, fra le mura della quale tutti si volevano molto bene: per cui non mi sono potuto rendere conto che abbastanza tardi degli abissi di ingiustizia che mi circondavano[136].

Da adolescente, tra le partite di tennis, le passeggiate in bicicletta, gli amici, i divertimenti, lo scrittore non si faceva allora "esami di coscienza". Infatti, Bassani è cresciuto dando per scontata l'accettazione da parte della società degli ebrei, che vivevano nel loro duplice mondo dell'assimilazione e del rispetto per la propria diversità religiosa:

> Ero un ragazzo dotato di un fisico eccellente (giocavo al tennis niente affatto male: ormai posso dirlo senza falsa modestia), e la vita, per me, era tutta da scoprire […][137].

Nel 1934, conseguita la maturità classica presso il liceo Ludovico Ariosto, Bassani si iscrive alla facoltà di lettere dell'Università di Bologna, dove ha come maestri Roberto Longhi e Carlo Calcaterra: "Finii il liceo nel luglio del '34. A partire dell'autunno successivo cominciai a frequentare Lettere a Bologna prendendo ogni mattina quel treno […]"[138]. Nel 1939 si laurea con Calcaterra, discutendo una tesi su Niccolò Tommaseo, e poi, trova lavoro solo come insegnante presso la scuola israelitica della sua città: "Nel

[135] G. Bassani, *Un'intervista inedita*, cit., p. 1342.
[136] G. Bassani, *Di là del cuore*, cit., p. 1328.
[137] G. Bassani, *Le parole preparate* (1966), Einaudi, Torino 1966, p. 205.
[138] G. Bassani, *Di là del cuore*, cit., p. 1317.

‘39, mi laureai [...] in italiano, e cominciai a insegnare nella scuola israelitica di Ferrara”[139]. La scelta professionale dello scrittore rompe una lunga tradizione familiare. Infatti, il padre Angelo Enrico, nato nel 1885, era medico come il nonno materno. D’altra parte, la madre Dora Minerbi, nata nel 1883, ha dato luce a quattro figli - Giorgio, Paolo, Jeanny e Miscia:

> Mio padre era medico (ginecologo), ma in pratica non ha mai esercitato. Mia madre da ragazza aveva studiato canto. Sarebbe forse potuta diventare una cantante di professione, però il suo destino fu diverso. Si innamorò di mio padre, e lo sposò subito, a vent’anni[140].

Giorgio Bassani, laico e integrato nella società, partecipa alla vita della borghesia locale ferrarese, ma la promulgazione delle leggi razziali colpisce profondamente le relazioni concrete dello scrittore strappandolo violentemente e dolorosamente a quella che fino a quel momento è stata la sua società, che è diventata nel frattempo quasi tutta fascista. L*’élite* ebraica ferrarese ha quindi manifestato, rispetto a quella di Torino di Primo Levi, un atteggiamento favorevole al fascismo. La promulgazione delle leggi antisemitiche ha provocato una profonda disillusione negli ebrei ferraresi e una forte sensazione di tradimento:

> La Ferrara di cui mi sono occupato scrivendo è soltanto la Ferrara dell’epoca del fascismo. Per quel che ricordo io, si trattava di una città intensamente devota al Regime […] Quegli stessi ebrei ferraresi che poi sarebbero finiti in così gran numero nelle camere a gas naziste, erano stati in gran parte fascisti. […] Eh sì, purtroppo! La tragedia vera degli ebrei ferraresi, e di grandissima parte degli ebrei italiani, può dirsi quella di essere stati dei borghesi, coinvolti dapprima nel fascismo, e poi, in fondo senza sapere perché, finiti nel nulla dei campi di sterminio nazisti[141].

A questo proposito, Roberto Cotroneo individua in molte pagine bassaniane la denuncia dello scrittore riguardo “la miopia, l’incapacità di una borghesia, anche ebraica, di comprendere come fosse il fascismo, a cosa avrebbero portato le leggi razziali; quando sarebbe scoppiata la guerra, e con quali orrori”[142].

Così le leggi razziali, come testimonia Bassani nei suoi racconti e nei suoi romanzi, hanno portato all’espulsione dello scrittore dal circolo del tennis *Marfisa d’Este* e dalla biblioteca comunale ferrarese perché ebreo:

---

[139] G. Bassani*, Le parole preparate*, cit., p. 208.
[140] G. Bassani, *Di là del cuore*, cit., p. 1324.
[141] *Ivi*, pp. 1327-8.
[142] R. Cotroneo, *La ferita indicibile*, cit., p. XIII.

> Bassani ha subito una violenza che gli è parso potesse trasformarsi in impotenza sociale e culturale. Nel giovane borghese di Ferrara, che viveva la propria vita secondo gli schemi cordiali e ovvii con cui si viveva nella provincia italiana, - e la viveva in mezzo agli altri partecipe, senza alcuna riserva di mente -, la promulgazione delle leggi razziali fasciste costituì un trauma. [...] la discriminazione obbiettiva dalla legge statale agì come una frustrazione. Egli si trovò ebreo macchiato d'infamia senza che lo sapesse: - ebreo perché così la società [...] lo bollava. […] Bassani si fermò alla propria anima colpita[143].

E, a causa del divieto imposto agli ebrei di pubblicare libri, firma la sua prima opera, *Una città di pianura*[144]*,* con lo pseudonimo Giacomo Marchi, il cognome della nonna cattolica e il nome di uno zio molto amato, uomo di grande cultura:

> […] nel 1940, quando ho stampato *Una città di pianura*, ho dovuto riferirla a Giacomo Marchi per una ragione molto precisa: erano venute, a quell'epoca, le leggi razziali, per cui era vietato dalla polizia, a qualsiasi ebreo, di figurare come esistente. Mi sono chiamato perciò Giacomo Marchi perché non potevo chiamarmi più Giorgio Bassani. Se sono diventato Giacomo Marchi non è stato, quindi, per una scelta *mia*, di tipo ideologico, psicologico, eccetera, ma per motivi di carattere politico e razziale[145].

Nel momento dell'emanazione delle leggi antisemitiche, Bassani è già impegnato da un anno nelle attività degli antifascisti ferraresi. Lo scrittore afferma che proprio questa esperienza l'ha reso "diverso" dagli altri, inclusi gli ebrei, che non hanno manifestato l'esigenza di un impegno attivo antifascista, ma al contrario, come si è già detto, quasi tutti hanno aderito al regime:

> […] ero […] implicato […] nella lotta contro il fascismo. […] fiero di essere come ero, cioè diverso non soltanto dalla grande maggioranza degli italiani, che erano quasi tutti fascisti, ma diverso anche dai miei corrazziali (come li chiamavo io), cioè appartenenti alla stessa razza ma non alla stessa religione. La mia religione era quella della libertà. Credevo nella libertà come religione[146].

In seguito, nel maggio del 1943, Bassani viene rinchiuso senza alcun processo, nella prigione di via Piangipane, come ribelle al regime e viene liberato il 26 luglio dello stesso anno durante il tormentato periodo del crollo del regime e dell'arresto di Mussolini. Il 4 agosto sposa Valeria Sinigallia, una ragazza appartenente a una famiglia ebraica di Ferrara, che gli dà due figli: Enrico e Paolo. I due sposi si trasferiscono a Firenze dove lo

[143] E. Siciliano, *L'anima contro la storia*, in *Autobiografia letteraria*, Garzanti, Milano 1970, pp. 117-8.
[144] Arte Grafica Lucini, Milano 1940.
[145] G. Bassani*, Un'intervista inedita*, cit., p. 1341.
[146] *Ivi*, pp. 1341-2.

scrittore, impegnato nella lotta antifascista, è costretto a vivere alla giornata e sotto falsa identità. Mentre alcuni suoi parenti rimasti a Ferrara finiscono nei campi di sterminio di Buchenwald, lo scrittore non attende gli alleati a Firenze, ma sistemati i genitori e la sorella che nel frattempo lo raggiungono, sceglie di andare a Roma, dove decide di stabilirsi. Anche se si è trasferito da Ferrara a Roma, Bassani ha costantemente rivisitato la sua città natia e ha meditato a lungo su ciò che ha significato per lui il fatto di esservi cresciuto: il risultato è stato *Il Romanzo di Ferrara*. E quindi sempre sotto falso nome per sfuggire alla cattura da parte dei fascisti, Bassani continua i suoi contatti dalla capitale con i movimenti clandestini della Resistenza[147], militando nel Partito d'Azione. Questo periodo compreso tra il '37 e il '43 di attività antifascista clandestina, anche se lo ha fatto diventare "per certi versi straniero a tutto quanto [lo] aveva circondato prima d'allora"[148], è stato molto importante per lo scrittore, "tra i più belli e più intensi dell'intera […] esistenza" perché, come afferma Bassani stesso,

> mi salvarono dalla disperazione a cui andarono incontro tanti ebrei italiani, mio padre compreso, col conforto che mi dettero d'essere totalmente dalla parte della giustizia e della verità, e persuadendomi soprattutto a non emigrare[149].

Questi anni sono stati decisivi anche perché hanno portato lo scrittore a rendere testimonianza, a scrivere del tormentato periodo dell'esclusione degli ebrei dalla vita sociale italiana: "Senza quegli anni per me fondamentali, credo che non sarei mai diventato uno scrittore"[150]. Così Giorgio Bassani ha considerato la missione della sua vita il recupero della memoria attraverso la scrittura:

> Lo so bene: *bisogna* scrivere. Abbiamo alle spalle quello che abbiamo: il fascismo, il nazismo, immani sterminii. Nelle carceri, ai confini di polizia, sui patiboli, nei Lager, milioni di uomini, e insieme con essi alcuni dei migliori fra noi, hanno lasciato miseramente la vita. Un tale passato, noi non possiamo obliterarlo. Esso è l'amara traccia, l'orma sanguinosa che segna per sempre il nostro cammino[151].

La sua scrittura rivisita nel presente il passato e diventa strumento per non dimenticare il dramma degli ebrei: tutti i racconti e i romanzi iniziano con un evento che offre l'occasione di ritornare nel passato e di ricordare una storia, una vicenda già

[147] Sulla resistenza in Italia si veda A. Cavaglion (a cura di), *Dizionario dell'Olocausto,* cit., pp. 609-11.
[148] G. Bassani, *Di là del cuore*, cit., p. 1321.
[149] *Ivi*, p. 1320.
[150] *Ibidem*.
[151] G. Bassani, *Lo scrittore e i mezzi di diffusione della cultura*, in *Le parole preparate*, cit., p. 229.

accaduta. Bassani ricorre al tempo passato per far memoria degli ebrei attraverso il ricordo. Così la storia di *Lida Mantovani* viene presentata quando è già finita, la vicenda viene ricordata attraverso l'uso della memoria: "Riandando agli anni lontani della giovinezza, Lida, finché visse […]"[152]. E ne *La passeggiata prima di cena* si va ancora molto più indietro nel passato, nel 1888, per arrivare nel 1943, quando Elia Corcos viene deportato nei campi di concentramento. Da una cartolina ingiallita Elia e, con lui, Bassani ricordano tutta la storia attraverso il ricordo. Il tempo narrativo in *Una lapide in via Mazzini* viene segnalato all'inizio del romanzo con "quando", cioè con il recupero del tempo: è l'estate del '45 quando la guerra finisce, Geo Josz ritorna a Ferrara dal Lager, mentre in città si lavora alla lapide, una pietra funeraria. Inoltre, ne *Gli ultimi anni di Clelia Trotti* si è dopo la Seconda Guerra Mondiale, nel 1946 quando Bruno Lattes ritorna in Italia dall'America. Si assiste al funerale di Clelia, momento in cui si ricordano i suoi ultimi anni. Si va sempre nel passato, nel 1939, quando il protagonista conosce la socialista Trotti: si assiste di nuovo alla ricostruzione di un passato attraverso la memoria. Anche nel racconto *Una notte del '43* si va indietro nel passato attraverso un interrogativo: "Chi non ricorda, a Ferrara, la notte del 15 dicembre del 1943?"[153]. E l'intero romanzo *Gli occhiali d'oro* è caratterizzato dal segno del tempo: all'inizio del romanzo si è nel 1919 e, alla fine, ci si trova nel 1938, sempre nel momento in cui vengono promulgate le leggi razziali. L'opera parte con il finale, con l'epilogo; già dall'inizio si sa che si tratta della storia di un uomo morto. Invece il romanzo *Il giardino dei Finzi-Contini* inizia con una precisa collocazione temporale - "un anno fa, una domenica d'aprile del 1957"[154] - per poi andare indietro, nel passato, nel periodo storico che va dal 1938 fino al 1943. Il romanzo inizia quindi nel 1957 con una gita al cimitero etrusco di Roma e, con l'occasione, il narratore ricorda la tomba dei Finzi-Contini. Il racconto si snoda pian piano partendo dalla prima casa, la tomba e arrivando alla seconda casa, l'abitazione dei Finzi-Contini, da dove inizia la narrazione della storia. In *Dietro la porta* il tempo storico va dal 1929 al 1930, un anno scolastico del giovane protagonista. Il tempo narrativo, come nelle altre storie, è quello del passato. L'io narrante ritorna nella sua adolescenza e scrive questa storia. E ne *L'airone* tutto si svolge nel giro di una sola giornata d'inverno del '47.

[152] G. Bassani, *Lida Mantovani,* cit., p. 7.
[153] G. Bassani, *Una notte del '43* (1956), in *Dentro le mura*, cit., p. 198.
[154] G. Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini*, cit., p. 5.

Bassani deve ritornare al passato per trovare le cause che hanno portato al compimento del tragico destino dell'ebreo, e una giustificazione degli eventi che hanno sconvolto la sua esistenza, allo scopo di ricreare un legame fra se stesso e la realtà e di trovare un punto di reinserimento in una civiltà che lo ha respinto, sradicato. Lo scrittore va infatti alla ricerca di una risposta a un dramma individuale che è radicato in un dramma storico:

> […] conscio […] d'essere venuto al mondo non certo per figurare come un protagonista della vita, ma come un testimone. D'essere nato insomma per sentire, per capire, e per far capire. Per essere un artista[155].

Lo scrittore ferrarese è stato e si è voluto testimone della tormentata realtà storica del fascismo:

> Credo di essere storicista quanto basta per sapere che il fascismo è un fatto preciso, storicamente situato e incasellato. […] Il fascismo, in quegli anni, è effettivamente il grimaldello per penetrare e capire una certa società, in un certo ambiente, in un certo momento. Il fascismo mi è servito per capire me stesso, il luogo dal quale sono nato: non ne allargo il significato a valori più generici[156].

Inoltre Bassani narratore vuole essere "attendibile, credibile", vuole insomma "garantire al lettore che la Ferrara di cui gli [riferisce] è una città vera, certamente esistita":

> […] io [ho] cercato di attenermi sempre più e meglio alla verità oggettiva, storica. […] Il giardino di casa Finzi-Contini, per esempio, non è mai esistito in fondo a corso Ercole I d'Este, […] esisteva però lo spazio verde di cui ho scritto, l'area che avrebbe potuto accoglierlo […] Penso […] di essermi sforzato di restituire, della Ferrara di cui ho scritto, un'immagine il più possibile reale, concreta[157].

Secondo Gianni Venturi, "il dialogo fra lo scrittore e la sua città, si può dire, è, per usare una forma ossimorica, storicamente metaforico o simbolicamente storico: Ferrara è sì una città reale, crogiuolo di situazioni narrative ma, nello stesso tempo, metafora di una condizione esistenziale o umana"[158]. Bassani era attaccato a Ferrara nello stesso modo in cui Svevo era legato alla sua Trieste. Eppure, a differenza dello scrittore triestino, l'autore del romanzo *Il giardino dei Finzi-Contini* non ha mai manifestato alcuna reticenza nel

[155] G. Bassani, *Di là del cuore*, cit., p. 1319.
[156] G. Bassani, *La moglie del tiranno*, a cura di F. Camon, Lerici, Roma 1969, in G. Varanini, *Giorgio Bassani*, cit., p. 13.
[157] G. Bassani, *Di là del cuore*, cit., p. 1322.
[158] G. Venturi, *Bassani e Ferrara: le intermittenze del cuore*, in A. Chiappini, G. Venturi (a cura di), *Bassani e Ferrara. Le intermittenze del cuore*, Gabriele Corbo Editore, Ferrara 1995, p. 5.

riconoscere le proprie origini ebraiche. Al contrario, ha celebrato la sua identità ebraico-italiana facendola diventare tema principale di tutta la sua opera.

Lo scrittore ferrarese abbina la finzione con la storia nei suoi racconti e nei suoi romanzi. Non a caso li ha intitolati *Storie* insistendo su questo titolo anche nelle successive edizioni - *Cinque storie ferraresi* e *Storie ferraresi*:

> […] io pretendevo di essere, oltre che un cosiddetto narratore, anche uno storico di me stesso e della società che rappresentavo. […] Intendevo essere uno storico, uno storicista, non già un raccontatore di balle[159].

Nella sua opera, la letterarietà non esclude mai la storicità degli avvenimenti, sempre fedelmente ricostruiti. Niccolò Gallo individua in Bassani "l'impegno sul piano della storia, che perviene a risolversi in modi consapevolmente letterari", e sottolinea che "lo stesso raccontare analitico di Bassani […] scava nel fondo di una situazione familiare o provinciale per trarre da elementi minori della realtà una visione storica"[160].

Il bisogno dello scrittore di ricordare la storia degli ebrei ferraresi viene rispecchiato dal testimone-protagonista Geo Josz del racconto *Una lapide in via Mazzini*, unico superstite dei centottantatré ebrei ferraresi deportati dai nazisti nell'autunno del 1943. Secondo le parole dello scrittore,

> la storia di Geo Josz è realmente accaduta. Io l'ho attribuita a un personaggio di fantasia: Geo Josz, appunto, che non è mai esistito. Senonché ho avuto un cugino che è stato ad Auschwitz, e da Auschwitz è ritornato. È morto da poco tempo. Si chiamava Eugenio Ravenna, Gegio Ravenna. [...] Ma d'altronde, ripeto, se non si raccontano storie di questo tipo, a che scopo scrivere?[161]

Questo racconto contiene una meditazione sulla Shoah e sulla condizione del sopravvissuto. Esso può essere anche una riflessione su ciò che vuol dire prendere coscienza di un evento e ricordarlo.

È così l'estate del '45 quando la guerra finisce e Geo ritorna a Ferrara dopo essere quindi sopravvissuto al Lager:

> Quando, nell'agosto del 1945, Geo Josz, ricomparve a Ferrara, unico superstite dei centottantatré membri della Comunità israelitica che i tedeschi avevano deportato nell'autunno del '43, e che i più consideravano finiti tutti da un pezzo nelle camere a gas, nessuno, in città, da principio lo riconobbe[162].

---

[159] G. Bassani, *Un'intervista inedita*, cit., p. 1342.
[160] N. Gallo, in «Società», settembre 1953, p. 405; cit. in G. C. Ferretti, *Letteratura e ideologia*, cit., p. 29.
[161] G. Bassani, *Di là del cuore*, cit., p. 1323.
[162] G. Bassani, *Una lapide in via Mazzini* (1953), in *Dentro le mura*, cit., p. 87.

Infatti, nessuno riconosce il protagonista: pallido, grosso, gonfio, come il cadavere di un annegato, sembra di essere stato nella terra dei morti "come se emergesse da profondità sottomarine"[163]. L'arrivo di Geo nella città coincide con la costruzione di una lapide posta sulla facciata della sinagoga, lapide commemorante i morti uccisi dal nazismo tra cui nomi il protagonista trova anche il suo. Il Tempio si trova in via Mazzini, una strada che "nemmeno la guerra l'ha toccata, come a significare che nulla, mai, potrà accadervi!"[164]. A caratterizzare questa via è anche la figura del povero contadino "costretto a inurbarsi per colpa della guerra, e a improvvisarsi muratore"[165], incaricato di porre la lapide. Geo mostra al muratore che lavora sulla facciata del tempio il numero di matricola che gli è stato inciso sul braccio nel campo di concentramento. Con questo gesto, il protagonista esprime il desiderio di essere riconosciuto come vittima della deportazione ma anche come sopravvissuto. La presenza del contadino, però, "non era valsa ad annullare il vuoto del luogo dell'ora"[166], vuoto che non è colmato neanche dalla gente che comincia ad affollarsi e a deporre i nomi da incidere. Il muratore evita di leggere l'iscrizione e di ascoltare i viandanti perché "data l'aria che ancora tirava, meno cose uno sapeva, d'ebrei, di non ebrei, e di tutto, tanto di guadagnato"[167]. Geo manifesta così una profonda insofferenza di fronte alla sua città, che si mostra impaziente d'innalzare una lapide commemorativa per mettere una pietra sui suoi morti piuttosto che, invece, ricordarli. Prima sarebbe stata posta la pietra, prima la polvere l'avrebbe ricoperta, cancellando le tracce del passato. Il desiderio più forte è quello d'ignorare il dramma degli ebrei, l'epitaffio non è realizzato per ricordare:

> […] si trattava di una lapide commemorativa, certo: ma lui [il contadino] si era guardato bene dal leggere cosa c'era scritto sopra! […] Cosa gli importava, a lui, di sapere a chi quei nomi appartenessero, e per quale ragione erano stati incisi nel marmo?[168]

Bassani mostra come, finita la guerra, la gente iniziava persuadersi "che bene o male fosse per iniziarsi proprio da allora un'epoca nuova, incomparabilmente migliore di quell'altra che, come un lungo sonno pieno di incubi atroci, stava finendo nel sangue"[169]. I ferraresi, volti verso il futuro, si mostrano ansiosi di accelerare il corso del tempo, di

[163] *Ivi*, p. 92.
[164] *Ivi*, p. 87.
[165] *Ivi*, p. 89.
[166] *Ibidem*.
[167] *Ivi*, p. 90.
[168] *Ivi*, p. 95.
[169] *Ivi*, p. 104.

seppellire il passato. Nel romanzo viene così descritto il rapporto contraddittorio tra Ferrara e Geo, "il contemporaneo rifiorire della città con il ritorno di Geo alle sue vecchie sembianze"[170]; "pian piano lui dimagriva, si asciugava"[171] e la città rifioriva, rinasceva "dopo che furono rimossi i cumuli più alti di macerie"[172]. Si tratta di un conflitto tra Geo Josz e la città, una non concordanza del tempo: l'uno vuole ricordare, l'altro continuare, lui guarda indietro, la città avanti. Ferrara riprende vita e tenta di somigliare, per quanto possibile, all'immagine che aveva prima della guerra, ma fin troppo identica alla città d'allora: il volto di Ferrara mostra che nulla è cambiato, che quanto è successo non ha lasciato traccia, non ha significato niente, tutto ha lo stesso volto da cui è nato il male, perciò tutto può ricominciare; c'è solo la lapide a turbare tutto con la sua testimonianza incisa sul marmo:

> […] essa […] avrebbe avuto il grave torto di alterare in modo sconveniente la facciata così onesta, così alla mano, del nostro caro, vecchio Tempio: una delle rare cose rimaste grazie a Dio identiche a prima su cui a Ferrara uno potesse ancora contare[173].

Ferrara, anche essa colpevole del destino dell'ebreo, non fa niente per cambiare il corso delle cose ma, al contrario, diventa complice della tragedia ebraica. Tempo e spazio si fissano nella maschera immutabile che l'antica storia di Ferrara aveva già creato:

> Ma anche la città, dopo che furono rimossi i cumuli più alti di macerie, e si fu sfogata una iniziale smania di cambiamenti in superficie, anche la città si ricomponeva a poco a poco nel profilo assonnato, decrepito, che i secoli della decadenza clericale, succedutisi di colpo, per maligno decreto della storia, ai lontani, e feroci, e gloriosi tempi della Signoria ghibellina, avevano ormai fissato per ogni possibile futuro in maschera immutabile[174].

Bassani sembra non poter liberarsi dallo stupore che nella sua Ferrara, tanto familiare, può essere accaduto tutto ciò:

> A raccontarla ora, la scena potrà sembrare poco credibile. E basterebbe, per dubitarne, immaginarla svolgersi contro lo sfondo per noi così usuale, così familiare di via Mazzini (nemmeno la guerra l'ha toccata: come a significare che nulla, mai, vi potrà accadere!)[175].

---

[170] *Ivi*, p. 110.
[171] *Ibidem*.
[172] *Ibidem*.
[173] *Ivi,* p. 91.
[174] *Ivi*, p. 115.
[175] *Ivi*, p. 94.

Mentre tutti vogliono rinnovarsi e cambiare, Geo esprime il desiderio che tutto rimanga esattamente come una volta. Il protagonista è stato nel campo di concentramento e tuttavia si comporta come se ignorasse l'orrendo evento vissuto. Geo espone nella sua stanza le fotografie dei suoi familiari non solo per ricordarli, ma soprattutto perché pensa che così la sua famiglia sia ancora viva. Per lo stesso motivo vuole riaprire appena possibile il negozio del padre e torna subito ad abitare la sua vecchia casa. Il protagonista vuole credere che, come il suo nome sulla lapide è un errore, così anche i cari che sono scomparsi esistano ancora da qualche parte. Insomma, Geo desidera che la Ferrara di adesso sia di nuovo la città della sua adolescenza, che pur essendo fascista, era la Ferrara in cui le persone a lui più care erano ancora in vita. Geo vive di ricordi, di illusioni, ma questo sogno è destinato prima o poi a dissolversi. E, infatti, l'incontro di Geo con Lionello Scocca, un ex informatore dei servizi segreti fascisti, lo riporta alla realtà: accettare le gentilezze di Scocca vuol dire tradire la memoria della propria famiglia e degli altri morti. La stretta di mano di Scocca provoca così nel protagonista un cambiamento radicale: ulteriormente dimagrito ritorna ad indossare gli abiti di un anno prima e comincia a raccontare a tutti i cittadini la sua esperienza nei Lager, la morte dei genitori, tutta la sua storia nei campi di concentramento: "Non era possibile, francamente, tirare avanti una conversazione con un individuo travestito!"[176]. Di fronte al rifiuto della gente di capire quanto è accaduto, Geo compie questa sua trasformazione rivelando gli orrendi effetti subiti dal suo fisico:

> Assurdo come uno spaventapasseri, tra la meraviglia, il disaggio, l'allarme generale riapparve vestito degli stessi panni che indossava quando era tornato dalla Germania nell'agosto precedente, colbacco e giubba di cuoio compresi. Gli andavano a tal punto larghi, adesso […] che sembravano appesi dalla gruccia di un armadio. […] durante gli ultimi mesi lui non aveva fatto altro che dimagrire, che prosciugarsi adagio adagio fino a ridursi alla sola buccia![177]

Geo rappresenta nella città che cerca di rimuovere il passato e di ricominciare da capo, il segno della memoria: "in tutti i momenti belli, gioiosi, di divertimento appare lui riuscendo a spegnere subito il riso su tutte le bocche"[178]. Il protagonista, nella normalità della vita cittadina, viene mal tollerato perché ricorda la sofferenza. Diventa così un elemento scomodo, il male storico da dimenticare, il passato tormentato e doloroso che impedisce la ripresa del normale flusso della vita. Geo è un imbarazzante testimone di

[176] *Ivi*, p. 119.
[177] *Ivi*, p. 117.
[178] *Ivi*, p. 113.

un'atroce vicenda in una società ipocrita, unicamente preoccupata di andare avanti, di lasciarsi alle spalle il genocidio degli ebrei. La presenza perturbante del sopravvissuto dissolve però ogni tentativo di oblio reale, la memoria diventa commemorazione e riporta drammaticamente l'esperienza viva del trauma. Così l'eroe vuole rammentare a tutti ciò che è accaduto e, soprattutto, ribadire che tutti sono colpevoli in uguale misura del dramma accaduto, fascisti e antifascisti. I primi sono colpevoli di aver operato, i secondi di avere permesso, in qualche modo, che così si operasse.

Per Geo l'esperienza vissuta è rimasta fissata in un tempo della coscienza, dove non può essere cancellata, dove sarà continuo presente. Egli vive nel ricordare il destino tragico degli ebrei perché sa che la vita non potrà rinnovarsi se non ci si libera, attraverso la ricerca del male del passato. A questo proposito, importanti sono le parole di Benedetto Croce:

> Noi siamo il prodotto del passato, e viviamo immersi nel passato, che tutt'intorno ci preme. Come muovere a nuova vita, come creare la nostra nuova azione senza uscire dal passato, senza metterci sopra di esso. E come metterci di sopra del passato, se vi siamo dentro, ed esso è in noi. Non v'ha che una sola via d'uscita, quella del pensiero, che non rompe il rapporto col passato ma sovr'esso s'innalza idealmente e lo converte in coscienza. Bisogna guardare in faccia il passato o, fuor di metafora, ridurlo a problema mentale e risolverlo in una proposizione di verità, che sarà l'ideale premessa per la nostra nuova azione e nuova vita[179].

Il protagonista sente in quanto sopravvissuto che il suo dovere è di sollecitare e di conservare la memoria di coloro che sono scomparsi. Non può dimenticare tutto quello che è successo; deve far ricordare la sua famiglia e tutti i suoi rappresentanti; Geo è il simbolo di tutti quei morti. Questo dovere proiettato sul personaggio appartiene a Bassani stesso. A questo proposito, importanti sono le parole di Isaac Deutscher:

> […] sono ebreo lì dove subentra la mia incondizionata solidarietà con i perseguitati e le vittime degli eccidi. Sono ebreo in quanto sento mia la tragedia degli ebrei, in quanto percepisco il pulsante della storia ebraica; sono ebreo nella misura in cui desidero fare di tutto per garantire agli ebrei una sicurezza genuina e non spuria, un loro reale rispetto di sé[180].

L'identificazione dell'autore con Geo, con il suo essere ebreo, è così spontanea che Bassani, fa sue le domande che si pongono i suoi personaggi: "Ma che cosa erano, finalmente, questi ebrei? Cosa intendevano dire, coloro e gli altri, i fascisti, con questa

[179] B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 33.
[180] I. Deutscher, *L'Ebreo non Ebreo,* trad. di F. Franconeri, Mondadori, Milano 1969, pp. 64-65.

parola?"[181]. In questo racconto è evidente la tematica più profonda dell'opera bassaniana: una ricerca della propria identità impedita dall'appartenenza a un gruppo sociale che la limita e la condiziona come un marchio. A ragione, Luigi Pirandello afferma:

> Vive nell'anima nostra l'anima della razza o della collettività di cui siamo parte; e la pressione dell'altrui modo di giudicare, dell'altrui modo di sentire e di operare, è risentita da noi inconsciamente[182].

Geo Josz scompare dalla città per sempre, "senza lasciare dietro di sé il minimo segno"[183], "si decide ad abbandonare la partita"[184] perché non intende dare ai suoi concittadini nemmeno l'insignificante sconforto della sua presenza e di quello che essa ricorda loro. Gli ebrei di Bassani sono caratterizzati da un pudore, da una discrezione che affascinano, caratteristica anche di Geo. Tutti quanti si interrogano sulla fine di Geo: alcuni ipotizzano che sia emigrato in America o in Palestina, altri pensano che si sia addirittura suicidato o che sia passato al comunismo. Ci vengono riportate le parole di zio Geremia sulla scelta finale di Geo:

> […] il tempo che aggiusta ogni cosa di questo mondo, e grazie al quale, Ferrara stessa stava risorgendo dalle sue rovine uguale identica a come era una volta, il tempo avrebbe calmato alla fine anche lui, aiutandolo a ritornare a una vita normale, insomma a reinserirsi. E invece macché. Aveva preferito andarsene. Sparire. Magari ammazzarsi. Fare il tragico[185].

Il protagonista sceglie però il vagabondaggio, Geo è una figura complessa, di un'intensa carica simbolica, è lui "moderna e tragica figura d'ebreo errante, tormentato, si direbbe, flagellato e schernito, e morto due volte"[186]. Bassani riprende il motivo letterario del vagabondare tipico del Cinquecento e del Seicento: nella letteratura francese, anglosassone viene chiamato Joszeph vestito di stracci e di cenci perché vagabonda sempre, non si sa dove va né da dove viene.

Invece, con il racconto *Una notte del '43*, Bassani presenta, senza enfasi e senza odio, una storia avvenuta realmente: "Chi non ricorda, a Ferrara, la notte del 15 dicembre del 1943?"[187] Si tratta quindi di un documento sulla guerra, un racconto ambientato a Ferrara nel clima della lotta fra fascisti e partigiani. Si è all'inizio della ricostruzione della

[181] G. Bassani, *Una lapide in via Mazzini*, cit., p. 96.
[182] L. Pirandello, *Saggi, Poesie, Scritti vari*, in *Opere*, vol. VI, Mondadori, Milano 1973, p. 149.
[183] G. Bassani, *Una lapide in via Mazzini*, cit., p. 124.
[184] *Ibidem*.
[185] *Ivi*, p. 125.
[186] R. Bertacchini, *Appunti sul semitismo di Bassani*, in *Figure e problemi di narrativa contemporanea*, Cappelli, Rocca San Casciano 1960, p. 326.
[187] G. Bassani, *Una notte del '43*, cit., p. 197.

Repubblica di Salò e i fascisti, per vendicare la morte di uno di loro, il console Bolognesi, fucilano pubblicamente undici antifascisti, tra cui diversi ebrei, alcuni prelevati dalle carceri di via Piangipane e altri presi con forza dalle proprie case. Lo sterminio degli undici antifascisti avviene pubblicamente lungo la spalletta della Fossa del Castello:

> È vero, l'eccidio in piazza di cui mi sono occupato in *Una notte del '43* accadde il 15 novembre, non il 15 dicembre. È vero. Ma d'altra parte mi piaceva la neve, mi affascinava il contrasto tra i corpi esanimi dei fucilati e la neve … Ci sono entrate poi anche ragioni di attendibilità, di credibilità. Pino Barilari, il protagonista del racconto, è un personaggio di pura invenzione. Dovevo in qualche modo fare altrettanto con la cornice[188].

A questo fatto reale s'intreccia quindi la storia privata del farmacista Pino Barilari, il personaggio-spettatore che paralizzato da una malattia contratta in gioventù, è lì, alla finestra, testimone degli eventi:

> Soltanto l'improvvisa paralisi che di lì a nemmeno due anni l'aveva colpito alle gambe […] col conseguente effetto di cominciare a sospendere lassù in alto, come da un palco di proscenio, il mezzo busto in pigiama sull'animato teatro di corso Roma, aveva avuto il potere di richiamare di nuovo l'attenzione su di lui[189].

Pino, che dalla sua finestra con il binocolo scruta tutto ciò che avviene fuori, è un personaggio carico d'interrogativi. Non si sa perché rifiuta di testimoniare alla fine della guerra, al processo contro gli autori della strage, forse perché teme possibili repressaglie o perché, in quella notte fatale, ha visto tornare la moglie Anna Ripetto dall'amante: ammettere di aver visto la strage sarebbe come riconoscere di essere a conoscenza del tradimento. Così Pino confessa di aver dormito durante quella tragica notte e di non aver visto nulla.

Bassani va alla ricerca della verità dei fatti e vuole sottolineare l'ipocrisia che avvolge la città. Nella descrizione del processo lo scrittore scopre che la verità è sempre distorta da opportunismi e da paure: i colpevoli escono impuniti e la gente vuole dimenticare lo strage. Quello che Bassani non può perdonare è che i ferraresi si siano macchiati di sangue, conseguendo agli esecutori i loro concittadini stessi: tutta la città è stata pronta a "far buon viso agli assassini"[190], a "fare atto di pubblica adesione e

[188] G. Bassani, *Di là del cuore*, cit., pp. 1326-7.
[189] G. Bassani, *Una notte del '43*, cit., p. 190.
[190] *Ivi*, p. 202.

sottomissione alla loro violenza"[191]. Ferrara, messa sotto processo, diventa l'oggetto di un'amara critica morale da parte dell'autore:

> Nessun'altra città dell'Italia settentrionale aveva dato come Ferrara così numerosi aderenti alla Repubblica di Salò, nessuna borghesia era stata così pronta a inchinarsi ai tetri vessilli delle sue varie Milizie e Corpi speciali[192].

Il principale colpevole di quella rappresaglia è Carlo Aretusi, detto Sciagura; è lui che viene processato nei giorni della Liberazione, ma la vera responsabile resta Ferrara:

> Eppure sarebbe bastato ben poco, in fondo, perché l'errore di calcolo che tanti avevano compiuto sotto la pressione di avvenimenti eccezionali […] diventasse insieme col resto niente altro che un brutto sogno, un incubo orrendo da cui svegliarsi pieni di speranza, di fiducia in se stessi e nel futuro. Sarebbe bastata la condanna esemplare degli assassini, e della notte del 15 dicembre 1943, di quella notte decisiva, fatale, sarebbe stato cancellato ben presto ogni ricordo[193].

La malattia di Pino Barilari rappresenta la malattia della città stessa, caratterizzata dall'ipocrisia e dalla colpevolezza: viene criticata perché tutti i suoi abitanti si sono resi, in un certo senso, colpevoli dei tragici eventi accaduti. I ferraresi non si sono opposti agli esecutori degli undici cittadini. Ferrara rappresenta così per l'autore un complesso sentimento d'odio/amore, d'attrazione/ripulsa, di rancore/rimorso: odio perché lo scrittore non ha mai perdonato alla sua città di aver mandato tanti suoi abitanti nei campi di concentramento; amore perché Ferrara è la città natale di Bassani, luogo del cuore e degli affetti, luogo dei tempi spensierati dell'infanzia e dell'adolescenza.

Pino, che porta dentro di sé il segreto, rappresenta la duplicità dei valori del mondo bassaniano: vittima e persecutore, prigioniero e carceriere, colpevole e innocente. Racchiuso dalla malattia tra le mura della sua stanza, da lì compie la sua missione di guardiano, dominando la città con il suo occhio osservatore: dopo esser stato vittima egli macchia la sua innocenza con il silenzio che impedisce di fare giustizia. Barilari personifica l'anima della città: è il volto di una verità non confessata. La sua malattia è il simbolo del male. È Barilari che è colpevole ed è, quindi, la coscienza della città che è malata.

[191] *Ibidem*.
[192] *Ivi*, p. 210.
[193] *Ibidem*.

Pino non è ebreo, ma simboleggia la coscienza scrutatrice di Bassani stesso: lo scrittore si trova nel miglior punto d'osservazione, quello da cui è possibile assistere alla verità dei fatti, la finestra di Pino Barilari che offre una visione completa dell'insieme.

Con questi racconti, la scrittura di Bassani diventa una forma di liberazione personale, un modo di ricordare e di portare alla luce la verità della tragedia degli ebrei di cui lo scrittore è stato testimone: "L'identità che cercava nel recupero di radici perse in un passato brutalmente interrotto dalla violenza storica, la ritrova tramite la creazione letteraria"[194]. E anche se Bassani "non è entrato nella Shoah, nemmeno con *Il giardino dei Finzi-Contini*", egli "ha saputo splendidamente immaginarla e simbolizzarla"[195]. Infatti, da quanto si è visto, "Bassani preferisce parlare di ciò che ha sperimentato, di ciò a cui ha partecipato, perciò la Shoah rimane per lui un baratro non esplorabile; ineffabile"[196]. Anche se è riuscito a sfuggire alle persecuzioni fasciste e alla deportazione, lo scrittore ha adempito al dovere di testimone per necessità di non dimenticare le atrocità del passato, che non si devono mai più ripetere:

> […] il pericolo che incombe sui giovani di oggi è che si dimentichino di ciò che è accaduto, dei luoghi donde tutti quanti siano venuti. Uno dei compiti della mia arte (se l'arte può avere un compito), lo considero soprattutto quello di evitare un danno di questo tipo, di garantire la memoria, il ricordo. Veniamo tutti quanti da una delle esperienze più terribili che l'umanità abbia mai affrontato. Pensi ai campi di sterminio. Niente è mai stato attuato di più atroce e di più assoluto. Ebbene i poeti sono qua per far sì che l'oblio non succeda. Un'umanità che dimenticasse Buchenwald, Auschwitz, Manthausen, io non posso accettarla. Scrivo perché ci se ne ricordi[197].

[194] G. Oddo De Stefanis, *Bassani entro il cerchio delle sue mura*, cit., p. 23.
[195] C. Segre, Postfazione a G. Bassani, *Cinque storie ferraresi*, Einaudi, Torino 2003, p. 199.
[196] *Ibidem.*
[197] G. Bassani, *Di là del cuore*, cit., pp. 1325-6.

Capitolo secondo

Primo Levi, vittima e testimone della Shoah

II.1 L'esperienza infernale del Lager

> Il Lager è una grande macchina per ridurci a bestie, noi bestie non dobbiamo diventare [...] si deve voler sopravvivere, per raccontare, per portare testimonianza [...] Che siamo schiavi, privi di ogni diritto, esposti a ogni difesa, votati a morte quasi certa, ma che una facoltà ci è rimasta, e dobbiamo difenderla con ogni vigore perché è l'ultima: la facoltà di negare il nostro consenso[1].

Il chimico torinese Primo Levi non avrebbe potuto immaginare che la condizione di ebreo lo avrebbe portato alla letteratura diventando una delle voci più importanti del mondo ebraico e consacrando la sua esistenza al ruolo di testimone, alla volontà di capire e far capire la tragedia degli ebrei:

> […] per me il Lager, e l'avere scritto del Lager, è stata una importante avventura, che mi ha modificato profondamente, mi ha dato maturità ed una ragione di vita. […] se penso alla mia vita, ed agli scopi che finora mi sono prefissi, uno solo ne riconosco ben preciso e cosciente, ed è proprio questo, di portare testimonianza […][2].

[1] P. Levi, *Se questo è un uomo* (1947), Einaudi, Torino 1992, pp. 35-6.
[2] P. Levi, Prefazione all'edizione tedesca di *Se questo è un uomo*, in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, cit., p. 18.

Nel 1942 Primo Levi entra nel Partito d'Azione clandestino e con l'armistizio, dopo l'8 settembre 1943, si unisce, anche se impreparato militarmente, a un gruppo di partigiani in Val d'Aosta, una brigata in formazione, disarmata e inesperta[3]:

> La mia esperienza partigiana è stata brevissima e infelice e schiappina anche: perché non ho fatto in tempo. Nessuno di noi, della minuscola banda a cui io appartenevo, aveva esperienza militare, che non si improvvisa, non si eredita, va insegnata come qualunque altro mestiere. E nessuno di noi possedeva armi e se le avessimo possedute non saremmo stati capaci di usarle[4].

Perciò, lo scrittore considera questo periodo della sua vita il più opaco della sua carriera e dice che non lo racconterebbe volentieri:

> […] è una storia di giovani ben intenzionati, ma sprovveduti e sciocchi e sta bene tra le cose dimenticate. Bastano e avanzano i cenni contenuti ne *Il sistema periodico*: non mi spiace affatto che vengano ripubblicati, ma dire di più sarebbe di troppo, non sarebbe esemplare neppure a rovescio[5].

La sua esperienza nella resistenza antifascista che dura poco, è testimoniata anche nel racconto *Oro* del volume *Il sistema periodico*[6]. Catturato il 13 dicembre 1943 dai fascisti, Levi dichiara la sua "condizione di cittadino italiano di razza ebraica"[7] e, poiché ebreo, viene mandato al campo di concentramento Carpi-Fossoli creato il 5 dicembre del 1943[8]:

> [...] il mio caso coincide con quello dell'uomo preso perché ebreo, quindi punito per la colpa di essere nato, in sostanza, sotto il peso di una gigantesca ingiustizia […] il punire l'altro perché è altro, in base così a un'ideologia astratta, a noi era sembrato il colmo dell'ingiustizia […] della stupidità e dell'irrazionalità[9].

Questo campo che si trovava a nord di Modena, era destinato ai prigionieri di guerra inglesi e americani, ai militari iugoslavi e agli stranieri considerati politicamente sospetti. Anche se i funzionari del campo non si comportavano in modo brutale con gli internati - i prigionieri potevano ricevere posta e pacchi di vestiti e di viveri - in questo luogo, per la

[3] Sul rapporto tra partigiani ed ebrei in Italia si veda S. Pelli, *Resistenza e Shoah: elementi per un'analisi*, in S. Meghnagi (a cura di), *Memoria della Shoah. Dopo i "testimoni"*, cit., pp. 35-46.
[4] G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi,* cit., p. 242.
[5] P. Momigliano, *Così fu arrestato Primo Levi partigiano*, in «La Stampa», 21 aprile 1984; ora in G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi,* cit., p. 69.
[6] Si veda in proposito anche P. Levi, *Il faraone con la svastica*, in «La Stampa», 9 settembre 1983; ora in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, cit., pp. 108-1.
[7] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 11.
[8] Sul campo di Fossoli, si veda A. Cavaglion (a cura di), *Dizionario dell'Olocausto,* cit., Roma 2012, pp. 207-8, 297-300; R. Hilberg, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, cit., p. 677.
[9] A. Bravo, F. Cereja (a cura di), *Intervista a Primo Levi, ex deportato*, cit., p. 26.

prima volta nella sua vita, Levi si era trovato escluso dal mondo "normale" e immerso con forza in un ambiente quasi esclusivamente ebraico:

> Era una brutale conferma della mia condizione di ebreo: una condanna, una ricaduta, un rivivere le storie bibliche di esilio e di migrazione. Un ritorno tragico, in cui tuttavia, accanto alla disperazione, convivevano la sorpresa e l'orgoglio di un'identità ritrovata[10].

Nonostante la promessa dei fascisti italiani di tenerli lì fino alla fine della guerra, l'8 febbraio 1944 il campo è preso in gestione dai tedeschi e lo scrittore, assieme agli altri internati, viene inviato ad Auschwitz[11] con il primo convoglio che partiva da Carpi:

> L'annuncio della deportazione trovò gli animi impreparati [...] il mattino del 21 [febbraio] si seppe che l'indomani gli ebrei sarebbero partiti. Tutti: nessuna eccezione. Anche i bambini [...] i vecchi [...] i malati. Per dove, non si sapeva. [...] Per ognuno che fosse mancato all'appello, dieci sarebbero stati fucilati[12].

Seicentocinquanta ebrei vengono portati alla stazione di Carpi per un viaggio "verso il nulla [...] all'ingiù, verso il fondo":

> […] nel mio vagone eravamo quarantacinque soltanto, ma era un vagone piccolo [...] la nostra destinazione. Auschwitz: un nome privo di significato, allora e per noi; ma doveva pur corrispondere a un luogo di questa terra[13].

Levi svela in seguito il luogo preciso della sua destinazione:

> Noi siamo a Monowitz, vicino ad Auschwitz, in Alta Slesia: una regione abitata [...] da tedeschi e polacchi. Questo è un campo di lavoro, in tedesco si dice Arbeitslager; tutti i prigionieri (sono circa diecimila) lavorano ad una fabbrica di gomma che si chiama la Buna, perciò il campo stesso si chiama Buna[14].

Dopo la discesa dai treni, in seguito a un lungo viaggio di quattro giorni, in preda alla sete, al freddo, alla fame e alla disperazione, i deportati vengono selezionati frettolosamente:

---

[10] P. Levi, *Itinerario d'uno scrittore ebreo*, in «La Rassegna Mensile di Israel», vol. I, maggio-agosto 1984, pp. 376-90; ora in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, cit., p. 224.
[11] Sulla storia del campo di Auschwitz si veda L. Poliakov, *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*, trad. di A. M. Levi, Einaudi, Torino 1989, pp. 268-76; H. Langbein, *Uomini ad Auschwitz*, Mursia, Milano 1984; A. Cavaglion (a cura di), *Dizionario dell'Olocausto,* cit., pp. 49-58; F. Sessi, *Auschwitz 1940-1045*, BUR, Milano 2004.
[12] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., pp. 12-3.
[13] *Ivi*, pp. 14-5.
[14] *Ivi*, p. 21.

> In meno di dieci minuti tutti noi uomini validi fummo radunati in un gruppo. Quello che accadde degli altri, delle donne, dei bambini, dei vecchi, noi non potemmo stabilire allora né dopo: la notte li inghiottì, puramente e semplicemente. Oggi però sappiamo che in quella scelta rapida e sommaria, di ognuno di noi era stato giudicato se potesse o no lavorare utilmente per il Reich; sappiamo che nei campi rispettivamente di Buna-Monowitz e Birkenau, non entrarono, del nostro convoglio, che novantasei uomini e ventinove donne, e che di tutti gli altri, in numero di più di cinquecento, non uno era vivo due giorni più tardi[15].

Il giovane chimico laico, agnostico, razionalista che arriva ad Auschwitz III Monowitz ha in quell'universo doloroso la rivelazione della propria diversità: "[...] ci discese nell'anima, nuovo per noi, il dolore antico del popolo che non ha terra, il dolore senza speranza dell'esodo ogni secolo rinnovato"[16].

Da questa vicenda autobiografica che si colloca all'inizio di *Se questo è un uomo* lo scrittore prosegue a raccontare il limite dell'orrore di Auschwitz da dove, uno dei pochissimi a farcela, esce alla fine della guerra. Il 18 gennaio 1945 i tedeschi evacuano il campo a causa dell'avvicinamento delle truppe russe, i prigionieri vengono deportati a Buchenwald e a Mauthausen e quasi tutti muoiono per il gelo invernale, per la fame e per la stanchezza, esperienza vissuta e testimoniata dallo scrittore Elie Wiesel nel volume *La notte*. Levi resta nell'infermeria del campo perché si ammala di scarlattina a causa di una mezza porzione di zuppa presa da un malato in cambio di una cassetta di pipette:

> Io fui salvato, nel modo più imprevedibile, dall'affare delle pipette rubate, che mi avevano procurato una provvidenziale malattia proprio nel momento in cui, paradossalmente, non poter camminare era una fortuna[17].

Lasciato al suo destino, resta altri dieci giorni nell'infermeria del campo, fino al momento della liberazione da parte dei russi, e si salva: "Fra le quarantacinque persone del mio vagone, quattro soltanto hanno rivisto le loro case; e fu di gran lunga il vagone più fortunato"[18]. Paradossalmente, essersi ammalato è stata la salvezza della sua vita; ciò gli ha permesso di sfuggire alla marcia verso la morte, rimanendo ad Auschwitz nella lotta per la sopravvivenza. Così "da Häftlinge [prigionieri] siamo lentamente ridivenuti uomini"[19]: "per la prima volta dal giorno del mio arresto, mi trovavo libero, senza custodi

[15] *Ivi*, p. 17.
[16] *Ivi*, p. 13.
[17] P. Levi, *Pipetta da guerra*, in *Tutti i racconti*, cit., p. 847.
[18] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 15.
[19] *Ivi*, p. 142.

armati, senza reticolati fra me e la mia casa"[20]. Levi sopravvive però ad Auschwitz per alcune altre circostanze fortunate:

> Noi superstiti siamo tutti delle eccezioni per definizione, perché in Lager si moriva. Chi non è morto è perché è un miracolato in qualche modo: è un'eccezione, è un caso singolo, non generico, anzi totalmente specifico[21].

Per sopravvivere non bastava avere saldi ideali, autocontrollarsi, essere religiosi, essere resistenti fisicamente, sopportare i disagi e la fatica, sfruttare privilegi piccoli o grandi. L'insieme di questi o altri elementi, secondo circostanze e casualità, la fortuna insomma, poteva portare alla sopravvivenza di oltre tre mesi, il tempo della durata media di vita nel Lager. Levi racconta così le circostanze particolari che gli hanno dato la possibilità di sopravvivere. Innanzitutto, la conoscenza del tedesco, derivatagli dagli studi scientifici, è stata un fattore decisivo nel salvargli la vita. A ciò si aggiunge anche l'apprendimento da un alsaziano, in cambio di pane, del tedesco rozzo e triviale dei Kapos e delle SS, della "lingua del Terzo Reich", secondo la definizione del filologo ebreo Victor Klemperer:

> […] il tedesco del Lager era una lingua a sé stante […] legata al luogo e al tempo. Era una variante […] imbarbarita di quel che un filologo ebreo tedesco, Klemperer, aveva battezzato *Lingua Tertii Imperi*, la lingua del Terzo Reich, proponendone anzi l'acrostico LTI […][22].

Il Lager era una Babele linguistica dove l'incapacità di capire impediva ogni possibilità di comunicazione, e questo portava a una morte sicura:

> […] la maggior parte dei prigionieri che non conoscevano il tedesco, quindi quasi tutti italiani, sono morti nei primi dieci-quindici giorni del loro arrivo: a prima vista, per fame, freddo, fatica, malattia; ad un esame più attento, per insufficienza d'informazione. [...] Sapere il tedesco era la vita: bastava che mi guardassi intorno[23].

Per gli ebrei italiani la mancata comunicazione perché non ci si riusciva a farsi capire veniva percepita con grande sofferenza, "come un ferro rovente, come una tortura":

> Trovare un italiano con cui comunicare era una grande fortuna. E eravamo pochi italiani, eravamo un centinaio nel mio Lager su diecimila, l'uno per cento, e degli stranieri pochi parlavano l'italiano, e di noi italiani quasi nessuno parlava tedesco o polacco e pochi parlavano francese, in sostanza c'era un grave isolamento linguistico. E trovare un buco, un foro, un passaggio

[20] *Ivi*, p. 149.
[21] P. Levi, *Intervista rilasciata il 17 settembre 1959*, in G. Grassano, *Primo Levi*, cit., p. 4.
[22] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 76.
[23] *Ivi*, pp. 72, 74.

> che permettesse di valicare questo isolamento linguistico, era un fattore di sopravvivenza[24].

Inoltre, la formazione chimica di Primo Levi gli ha permesso, in seguito a un esame, di entrare a lavorare, insieme a un romeno e a un belga, in un laboratorio sfuggendo così al gelo e al lavoro pesante:

> Io so che non sono della stoffa di quelli che resistono, sono troppo civile, penso ancora troppo, mi consumo al lavoro. Ed ora so che mi salverò se diventerò Specialista e diventerò Specialista se supererò un esame di chimica[25].

Il suo mestiere di chimico, sul piano pratico, l'ha così salvato da alcune selezioni al gas: "A me, la cultura è stata utile [...] forse mi ha salvato"[26]. E ancora:

> Al mio mestiere devo la vita. Non sarei sopravvissuto ad Auschwitz, se dopo dieci mesi di dura manovalanza non fossi entrato in un laboratorio, dove ho continuato a fare il manovale, ma al coperto. La qualifica di chimico […] mi ha messo forse anche al riparo delle 'selezioni', perché, come chimici, eravamo considerati 'formalmente utili'[27].

Inoltre, ai tempi del suo arrivo ad Auschwitz, dopo la sconfitta tedesca di Stalingrado, per via della carenza di manodopera, i tedeschi ritengono indispensabile anche l'uso degli ebrei a tali scopi, situazione che ha portato alla diminuzione della morte tra gli ebrei. Questi sono gli elementi che tutti insieme hanno contribuito alla sopravvivenza dello scrittore ad Auschwitz.

La tregua, il secondo volume di Primo Levi, è un'odissea, un romanzo dei sopravvissuti dove si narra il ritorno a casa. Così lo scrittore si trova per qualche mese a Katowice, un campo sovietico di transito, dove lavora come infermiere. Dall'8 maggio 1945, con la fine della guerra, sente che la sua casa non è più irraggiungibile:

> […] nessun fronte di guerra più ce ne separava, nessun ostacolo concreto, solo carte e uffici; sentivamo che il rimpatrio ci era ormai dovuto, e ogni ora passata in esilio ci pesava come piombo[28].

[24] A. Bravo, F. Cereja (a cura di), *Intervista a Primo Levi, ex deportato*, cit., pp. 7-8.
[25] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 93.
[26] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 112.
[27] P. Levi, *Lo scrittore non scrittore*, in *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987,* cit., p. 149.
[28] P. Levi, *La Tregua* (1963), Einaudi, Torino 1997, p. 104.

In seguito, lo scrittore, insieme all'ebreo romano Cesare, si ferma nel campo Staryje Doroghi per due mesi, dal 15 luglio al 15 settembre 1945, "una lunga vacanza, rotta solo a intervalli dal pensiero doloroso della casa lontana"[29]:

> Furono mesi d'ozio e di relativo benessere, e perciò pieni di nostalgia penetrante. La nostalgia è una sofferenza fragile e gentile, essenzialmente diversa, più intima, più umana delle altre pene che avevamo sostenuto fino a quel tempo: percosse, freddo, fame, terrore, destituzione, malattia. È un dolore limpido e pulito, ma urgente: pervade tutti i minuti della giornata, non concede altri pensieri, e spinge alle evasioni. […] A Staryje Doroghi nessuno esigeva nulla da noi, nulla ci sollecitava, su di noi non agiva alcuna forza, non ci dovevamo difendere da niente: ci sentivamo inerti e assestati come il sedimento di una alluvione[30].

Dal 16 settembre inizia il viaggio di rimpatrio, un viaggio labirintico che segue un itinerario assurdo attraverso la Polonia, l'Ucraina, la Russia Bianca, la Romania, l'Ungheria e l'Austria:

> Avevamo resistito, dopo tutto: avevamo vinto. Dopo l'anno di Lager, di pena e di pazienza; dopo l'ondata di morte seguita alla liberazione; dopo il gelo e la fame e il disprezzo [...] dopo i trasferimenti insensati [...] in viaggio all'in su, in cammino verso casa. Il tempo, dopo due anni di paralisi, aveva riacquistato vigore e valore, lavorava nuovamente per noi[31].

Lo scrittore arriva infine a Torino il 17 ottobre 1945, trovando la madre Ester e la sorella Anna Maria vive:

> […] la casa era in piedi, tutti i familiari vivi, nessuno mi aspettava [...] Ritrovai gli amici pieni di vita, il calore della mensa sicura, la concretezza del lavoro quotidiano, la gioia liberatrice del raccontare[32].

Nel suo primo libro, *Se questo è un uomo*, lo scrittore più che sul racconto e sulla testimonianza di particolari atroci, si sofferma sulle offese insanabili alla dignità umana e alla personalità individuale:

> [...] la nostra lingua manca di parole per esprimere questa offesa, la demolizione di un uomo. In un attimo, con intuizione quasi profetica, la realtà ci si è rivelata: siamo arrivati al fondo. Più giù di così non si può andare: condizione umana più misera, non c'è, e non è pensabile. Nulla più è nostro: ci hanno tolto gli abiti, le scarpe, anche i capelli; se parleremmo, non ci

[29] *Ivi*, p. 184.
[30] *Ivi*, pp. 174, 198.
[31] *Ivi*, p. 221.
[32] *Ivi*, p. 254.

> ascolteranno, e se ci ascolteranno, non ci capirebbero. Ci toglieranno anche il nome: e se vorremmo conservarlo, dovremo trovare in noi la forza di farlo, di fare sì che dietro al nome, qualcosa ancora di noi, di noi quali eravamo, rimanga[33].

Secondo David Meghnagi, "la poetica di Levi è una poetica del silenzio che si ferma di fronte all'indicibile. Pudore e reticenza ne sono un elemento costitutivo. Davanti all'enormità della tragedia, lo scrittore preferisce tacere [...] L'assenza di una descrizione diretta delle camere a gas e dei crematori, è una scelta strategica [...] la descrizione effettiva si arresta sulla soglia del limite"[34].

Lo scrittore parla così della "violenza inutile" - o della "banalità del male" secondo Hannah Arendt - dei tedeschi sui deportati, che è "fine a se stessa, volta unicamente alla creazione del dolore; talora tesa ad uno scopo, ma sempre ridondante, sempre fuor di proporzione rispetto allo scopo medesimo"[35]. La "violenza inutile" si è manifestata sin dall'inizio con la deportazione nei treni merce in condizioni disumane: "prigione ambulante o addirittura strumento di morte"[36], i convogli appaiono in tutti i ricordi dei sopravvissuti per la "inutile crudeltà, in una deliberata creazione di dolore che era fine a se stessa"[37]. Il disagio, la sofferenza dell'affollamento nei vagoni, della fame e della sete, dell'assenza di latrine erano aggravati dall'umiliazione:

> […] evacuare in pubblico era angoscioso o impossibile: un trauma a cui la nostra civiltà non ci prepara, una ferita profonda inferta alla dignità umana, un attentato osceno e pieno di presagio; ma anche il segnale di una malignità deliberata e gratuita. […] la trasformazione da esseri umani in animali era sulla buona strada[38].

Un'altra offesa subita dai prigionieri era la nudità: "[nel] Lager, l'offesa al pudore rappresentava, almeno all'inizio, una parte importante della sofferenza globale. […] In Lager si entrava nudi: anzi, più che nudi, privi non solo degli abiti e delle scarpe (che venivano confiscati) ma dei capelli e di tutti gli altri pelli"[39]. I detenuti dovevano spogliarsi in molte occasioni nel Lager: per il controllo dei pidocchi, per la visita della scabbia, per le perquisizioni dei vestiti, per lavarsi, per le selezioni. E l'assenza dei cucchiai era un modo per umiliare i prigionieri, per trattarli da animali. Invece l'appello

[33] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 23.
[34] D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, cit., p. 56.
[35] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 83.
[36] *Ivi*, p. 85.
[37] *Ivi*, p. 87.
[38] *Ivi*, pp. 88-9.
[39] *Ivi*, pp. 89-90.

che poteva durare ore intere, era una tortura, soprattutto quando nevicava, pioveva o faceva freddo:

> Tutte queste sofferenze erano lo svolgimento di un tema, quello del presunto diritto del popolo superiore di asservire o eliminare il popolo inferiore; tale era anche quell'appello, che nei nostri sogni del 'dopo' era diventato l'emblema stesso del Lager, assommando in sé la fatica, il freddo, la fame e la frustrazione[40].

Il tatuaggio sull'avambraccio sinistro all'arrivo ad Auschwitz era un trauma perché annullava il nome, l'identità del prigioniero, diventato uno schiavo, un animale che porta un numero: "Il 'nemico' non doveva soltanto morire, ma morire nel tormento"[41]. Questo segno indelebile ha sostituito, dall'inizio del 1942, il numero di matricola cucito sugli abiti:

> La violenza del tatuaggio era gratuita, fine a se stessa, pura offesa: non bastavano i tre numeri di tela cuciti ai pantaloni, alla giacca ed al mantello invernale? No, non bastavano: occorreva un di più, un messaggio non verbale, affinché l'innocente sentisse scritta sulla carne la sua condanna[42].

Il tatuaggio di Levi che portava il numero 174.517, a distanza di tempo, è diventato parte del suo corpo: "Spesso i giovani mi chiedono perché non me lo faccio cancellare, e questo mi stupisce: perché dovrei? Non siamo molti nel mondo a portare questa testimonianza"[43]. L'esperienza del Lager ha segnato profondamente la sua vita, "ne è simbolo il tatuaggio che tuttora porto sul braccio", ma ciò nonostante, afferma lo scrittore, questo marchio "non mi ha tolto il desiderio di vivere: anzi, me l'ha accresciuto, perché alla mia vita ha conferito uno scopo, quello di portare testimonianza, affinché nulla di simile avvenga mai più. È questo lo scopo a cui tendono i miei libri"[44]. E il lavoro con la famosa scritta *Arbeit macht frei* (*Il lavoro rende liberi*) all'ingresso di Auschwitz è un'offesa alla dignità umana:

> […] credo da escludersi che quella frase, nell'intento di chi la dettò, dovesse venire intesa nel suo senso pieno e nel suo ovvio valore proverbiale-morale. È più probabile che avesse significato ironico […][45].

---

[40] *Ivi*, p. 92.
[41] *Ivi*, p. 96.
[42] *Ivi*, p. 95.
[43] *Ivi*, pp. 95-6.
[44] G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., p. 194.
[45] P. Levi, *Arbeit macht frei*, in *Triangolo rosso*, Aned, novembre 1959; ora in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, cit., p. 2.

Si trattava di un lavoro non retribuito, schiavistico, a volte inutile, in quanto, per esempio, la fabbrica di gomma dove Levi lavorava non ha mai avuto produzione. Il lavoro nel Lager ha poche volte rappresentato una difesa, solo quando il detenuto s'inseriva nel suo mestiere di sarto, di fabbro, di muratore, di falegname… Per altri il lavoro era invece un'alternativa per non pensare alla morte. Il muratore di Fossano, il civile italiano che ha salvato la vita dello scrittore, anche se detestava tutto dei tedeschi, faceva bene il suo lavoro.

Contro tutte queste offese insanabili, le stesse scritte - "La propreté, c'est la santé"; "un pidocchio è la tua morte"[46] - e le regole del Lager - camminare dritto, lavarsi, pulirsi le scarpe, farsi il letto, ecc. - devono essere seguite non perché così prescrive il regolamento ma perché sono strumenti necessari per la sopravvivenza morale:

> Il Lager è una grande macchina per ridurci a bestie, noi bestie non dobbiamo diventare [...] si deve voler sopravvivere, per raccontare, per portare testimonianza [...] Che siamo schiavi, privi di ogni diritto, esposti a ogni difesa, votati a morte quasi certa, ma che una facoltà ci è rimasta, e dobbiamo difenderla con ogni vigore perché è l'ultima: la facoltà di negare il nostro consenso[47].

La testimonianza di Levi è quindi incentrata su Auschwitz, il campo dove è stato deportato, ma è anche la storia più generale del Lager nazista, che è "un pilastro della concezione nazista dello Stato e della società, […] è una componente dell'economia del Reich che si avvale di manodopera schiava, indispensabile per il suo funzionamento"[48]: "[…] gli scopi del lager sono stati tre: terrore; sterminio; manodopera"[49]. Lo scrittore spiega anche la topografia del Lager, disposizione e numerazione dei Block, distribuzione dei deportati: gli ebrei, "i triangoli rossi" o i prigionieri politici e quelli "verdi" o i criminali comuni; vengono presentati dettagli sull'abbigliamento e sui riti del campo; si descrive anche la vita nel Lager, con le sue gerarchie sociali, i ruoli, i modi di funzionamento. *Se questo è un uomo* diventa così, secondo Federico Cereja, "una vera enciclopedia del Lager. Tutti gli aspetti fondamentali per la conoscenza della realtà concentrazionaria vi sono già nelle prime pagine di questo libro"[50]. Secondo Marco Belpoliti:

---

[46] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 34.
[47] *Ivi*, pp. 35-6.
[48] F. Cereja, *Primo Levi e la costruzione della memoria storica*, in P. M. Levi, R. Gorris (a cura di), *Primo Levi testimone e scrittore di storia*, Giuntina, Firenze 1999, p. 56.
[49] F. Camon, *Conversazione con Primo Levi*, Garzanti, Milano 1991, p. 40.
[50] F. Cereja, *Primo Levi e la costruzione della memoria storica*, cit., p. 61.

> Auschwitz è asimmetrica rispetto alla ragione, ne è il perfetto rovesciamento, ma allo stesso tempo ad Auschwitz […] domina la razionalità: nell'organizzazione del campo, nella gestione dei prigionieri, nella sistematica eliminazione dei 'mussulmani'. È un sistema coerente, per quanto rovesciato rispetto alla vita normale[51].

Il titolo *Se questo è un uomo* è volutamente ambiguo: può alludere al carnefice che tratta le vittime con il massimo di crudeltà; può essere l'oppresso torturato o ucciso non perché ha fatto, detto o pensato qualcosa ma perché porta nelle sue vene sangue ebraico; e infine si può riferire alla vittima che riesce a resistere nonostante alcuna forza fisica, che riesce a mostrare nei limiti del possibile solidarietà verso gli altri, a mantenere la dignità umana, a lottare per sopravvivere per volontà di testimoniare l'esperienza vissuta. Levi è uno di questi sopravvissuti. Lo scrittore ha in seguito spiegato nelle interviste la ragione della scelta di questo titolo e ha offerto dettagli sul suo significato:

> *Se questo è un uomo* sono parole prelevate dalla poesia che fa da epigrafe al libro. Io, in verità, volevo chiamarlo *I sommersi e i salvati*, che è rimasto come titolo a uno dei capitoli. Fu Franco Antonicelli, uomo di alta cultura, autorevole esponente della resistenza, a intitolarlo così, e gliene sono riconoscente. Il significato? Non è un uomo chi opprime, non lo è più chi è oppresso. Il tema del libro è 'il non più uomo'. La disumanizzazione è parallela, nel senso che la disumanità del colpevole ha condotto alla disumanizzazione della vittima. Entrati in Lager […] ci toglievano i bagagli, i vestiti, i capelli, il nome, tutto. Poi ci marchiavano con un numero. In sostanza ci dicevano: 'Tu non sei più uomo'. Non è più uomo chi si è visto strappare le persone amate, la casa, la lingua familiare; chi non possiede più nemmeno ciò che un mendicante possiede, chi è costretto per sopravvivere a compromessi con la propria dignità, col proprio mondo morale. E non è più uomo chi infligge la demolizione totale ad altri uomini, diventati cose ai suoi occhi[52].

Levi ritorna sull'argomento e afferma che *Se questo è un uomo* "non si riferisce soltanto al mondo della guerra e del nazismo, ma anche al mondo di oggi, al terrorista, a chi corrompe o si fa corrompere, al cattivo politico, allo sfruttatore. Insomma, a tutti quei casi in cui viene spontaneo chiedersi se l'umanità, nel senso personale della parola, sia conservata o perduta, sia recuperabile o no"[53].

Da queste riflessioni sembra chiaro che i tedeschi cercano di cancellare ogni dignità umana delle vittime, riducendole a condizione di sottouomini, a ombre di vita; vogliono sopprimere la memoria storica e civile di una "razza inferiore" da estirpare:

---

[51] M. Belpoliti, *Dall'altra parte dello specchio*, in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, cit., p. VIII.
[52] G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., pp. 48-9.
[53] *Ivi*, p. 316.

> Distruggere l'uomo è difficile, quasi quanto crearlo: non è stato agevole, non è stato breve, ma ci siete riusciti, tedeschi. Eccoci docili sotto i vostri sguardi: da parte nostra nulla più avete da temere: non atti di rivolta, non parole di sfida, neppure uno sguardo giudice [...] anche noi siamo rotti, vinti: anche se abbiamo saputo adattarci, anche se abbiamo finalmente imparato a trovare il nostro cibo e a reggere alla fatica e al freddo, anche se ritorneremo[54].

Il capitolo quarto del volume *Se questo è un uomo* presenta Null Achtzen, Zero Diciotto, che ha perso perfino il nome:

> Non si chiama altrimenti che così. Zero Diciotto, le ultime tre cifre del suo numero di matricola: come se ognuno si fosse reso conto che solo un uomo è degno di avere un nome, e che Null Achtzehn non è più un uomo. Credo che lui stesso abbia dimenticato il suo nome, certo si comporta come se così fosse[55].

La Soluzione Finale[56] consiste nell'eliminazione di tutti gli ebrei perché l'ossessione nazista era quella di mantenere il segreto di quanto avveniva dentro il Lager:

> Noi non ritorneremo. Nessuno deve uscire di qui, che potrebbe portare al mondo, insieme col segno impresso nella carne, la mala novella di quanto, ad Auschwitz, è bastato animo all'uomo di fare dell'uomo[57].

Questa era una speranza dei nazisti che credevano di poter cancellare ogni traccia dei loro crimini, distruggendo gli archivi, facendo saltare i crematori:

> [...] è importante sottolineare come entrambe le parti, le vittime e gli oppressori, avessero viva la consapevolezza dell'enormità, e quindi della non credibilità, di quanto avveniva nei Lager[58].

Perciò, Primo Levi e i superstiti vivono ossessionati da un incubo comune: che restasse ignota la propria sofferenza e quella degli altri superstiti, che questa pagina della storia non venisse mai scritta e che loro non venissero ascoltati raccontando la propria esperienza:

> Quasi tutti i reduci, a voce o nelle loro memorie scritte, ricordano un sogno che ricorreva spesso nelle notti di prigionia, vario nei particolari ma unico nella sostanza. Di essere tornati a casa, di raccontare con passione e sollievo le loro sofferenze passate [...] e di non essere creduti[59].

---

[54] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 133.
[55] *Ivi*, p. 37.
[56] Si veda in proposito A. Cavaglion (a cura di), *Dizionario dell'Olocausto*, cit., pp. 692-714; E. Collotti, *La soluzione finale. Lo sterminio degli ebrei*, Newton, Roma 1995, pp. 43-90.
[57] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 49.
[58] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 4.
[59] *Ivi*, pp. 3-4.

Così il bisogno e l'urgenza di raccontare si trasformano in dovere di testimoniare e in timore di non essere creduti a causa dell'enormità di ciò che si deve raccontare:

> Avevo una valanga di cose urgenti da raccontare al mondo civile: cose mie ma di tutti, cose di sangue, cose che, mi pareva, avrebbero dovuto scuotere ogni coscienza sulle sue fondamenta [...] I miei ascoltatori se ne andarono [...] Qualcosa del genere avevo sognato, tutti avevano sognato, nelle notti di Auschwitz: di parlare e di non essere ascoltati, di ritrovare la libertà e di restare soli[60].

Eppure, nonostante il desiderio dei nazisti di ridurre i prigionieri da uomini a bestie, a non-uomini, Levi, in mezzo ad un mondo ostile di lotta di tutti contro tutti, in mezzo all'inferno di Auschwitz, sottolinea l'umanità e la solidarietà di alcuni prigionieri che sono riusciti, nonostante tutto, a mantenere illesa la dignità umana:

> Alberto è il mio migliore amico. Non ha che ventidue anni, due meno di me, ma nessuno di noi italiani ha dimostrato capacità di adattamento simili alle sue. Alberto è entrato nel Lager a testa alta, e vive in Lager illeso e incorrotto. Ha capito prima di tutti che questa vita è guerra [...] Lo sostengono intelligenza e istinto: ragiona giusto, spesso non ragiona ed è ugualmente nel giusto. Intende tutto a volo [...] si fa capire e subito riesce simpatico. Lotta per la sua vita, eppure è amico di tutti [...] Eppure (e per questa sua virtù oggi ancora la sua memoria mi è cara e vicina) non è diventato un tristo[61].

L'operaio civile italiano Lorenzo Perrone, il muratore di Fossano, che lavora per un'azienda trasferita d'ufficio ad Auschwitz, ha aiutato molti prigionieri e, in particolare, Primo Levi. Per sei mesi, a rischio della propria vita, ha portato allo scrittore un pezzo di pane e avanzi del suo rancio. Inoltre, ha scritto per lui una cartolina che ha spedito in Italia facendogliene avere la risposta:

> Per tutto questo, non chiese né accettò alcun compenso, perché era buono e semplice, e non pensava che si dovesse fare il bene per un compenso. [...] io credo che proprio a Lorenzo debbo di essere vivo oggi; e non tanto per il suo aiuto materiale, quanto per avermi costantemente rammentato, con la sua presenza, con il suo modo così piano e facile di essere buono, che ancora esisteva un mondo giusto, al di fuori del nostro, qualcosa e qualcuno di ancora puro e intero, di non corrotto e non selvaggio, estraneo all'odio e alla paura; qualcosa di assai mal definibile, una remota possibilità di bene, per cui tuttavia metteva conto di conservarsi. [...] Lorenzo era un uomo; la sua umanità era pura e incontaminata, egli era al di fuori di questo mondo di negazione. Grazie a Lorenzo mi è accaduto di non dimenticare di essere io stesso un uomo[62].

[60] P. Levi, *La tregua*, cit., pp. 60-1.
[61] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 51.
[62] *Ivi*, pp. 107, 9.

Secondo Stefano Levi Della Torre, Lorenzo è "una memoria e una speranza di un mondo alternativo: è una controtendenza così decisiva da rappresentare una via di salvezza"[63]. Invece Cesare, dal nome vero Lello Perugia, ebreo proveniente dal ghetto romano di Trastevere con cui lo scrittore compie una parte del viaggio di rimpatrio, possiede una personalità carismatica:

> Cesare, benché avesse poco più di vent'anni, vantava una preparazione merciologica sorprendente, [...] era pieno di colore umano, sempre, in tutte le ore della sua vita [...] Cesare era un figlio del sole, un amico di tutto il mondo, non conosceva l'odio né il disprezzo, era vario come il cielo, festoso, furbo e ingenuo, temerario e cauto, molto ignorante, molto innocente e molto civile. […] assistere alle imprese di Cesare [...] mi riconciliava col mondo, e riaccendeva in me la gioia di vivere che Auschwitz aveva spenta[64].

Levi l'aveva conosciuto negli ultimi giorni del Lager nell'infermeria del campo, gli aveva portato da mangiare, non sapendo di "porre così le basi di una lunga e singolare amicizia"[65]. Un altro personaggio, Mordo Nahum, ebreo greco di Salonicco, conosce cinque lingue, è intelligente, energico, inventivo, esperto nel sopravvivere, intraprendente e pieno di speranza: "Il greco era un lupo solitario, in eterna guerra contro tutti, vecchio anzitempo, chiuso nel cerchio della sua ambizione trista"[66]. E ancora: "Fondamento della sua etica era il lavoro, che egli sentiva come sacro dovere [...] il tempo è moneta"[67]. D'altro canto, il capo di una banda di partigiani, Gedale, personaggio del romanzo *Se non ora, quando?*, sottolinea il ruolo del loro agire e della loro lotta contro i nazisti: "non siamo diventati partigiani per le nostre idee politiche. Combattiamo per salvarci [...] ma soprattutto [...] per dignità [...] avventura e fraternità"[68]. *Se non ora, quando?* è un romanzo di avventura e di guerra, un racconto picaresco fondato su eventi storici. Protagonisti sono gli ebrei della resistenza antitedesca dell'Europa orientale[69]; la loro è una ricerca d'identità sullo sfondo della Seconda Guerra Mondiale e della partecipazione alla resistenza europea:

---

[63] S. Levi Della Torre, *Primo Levi etnologo*, in D. Meghnagi (a cura di), *Primo Levi. Scrittura e testimonianza*, cit., p. 91.
[64] P. Levi, *La tregua*, cit., pp. 92-3.
[65] *Ivi*, p. 82.
[66] *Ibidem*.
[67] *Ivi*, pp. 51, 53.
[68] P. Levi, *Se non ora, quando?*, cit., p. 193.
[69] Si veda in proposito A. Cavaglion (a cura di), *Dizionario dell'Olocausto*, cit., pp. 600-9. Invece, sulla resistenza ebraica nel ghetto di Varsavia e in altri ghetti della Polonia si veda L. Poliakov, *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*, cit., pp. 308-25.

> Ho raccontato un modo di vivere la tragedia della seconda guerra mondiale che non è stato il mio e che avrei preferito a quello del prigioniero, che invece ho dovuto subire. Senza voler fare un romanzo esemplare, ho cercato di raccontare che non tutti gli ebrei sono stati come i prigionieri di Auschwitz, come noi. Qualcuno ha avuto il coraggio e anche la fortuna di poter trovare una via diversa; il modo di fabbricarsi il proprio avvenire con le proprie mani[70].

Levi deportato si crea il personaggio Mendel come alter-ego, partigiano che riattraversa tra pericoli le stesse regioni conosciute dallo scrittore nel viaggio di ritorno[71]. Il protagonista fa quello che allo scrittore sarebbe piaciuto fare, se la sorte glielo avesse concesso:

> Nel profondo mi sono effettivamente identificato con Mendel. Voglio dire che lui fa quello che avrei fatto io, o meglio quello che avrei voluto fare io se ne fossi stato capace[72].

La liberazione dai campi non è stata una liberazione delle coscienze, perché una ferita provocata da una tale esperienza è difficile di guarire:

> Così per noi anche l'ora della libertà suonò grave e chiusa, e ci riempì gli animi, ad un tempo, di gioia e di un doloroso senso di pudore, per cui avremmo voluto lavare le nostre coscienze e le nostre memorie della bruttura che vi giaceva: e di pena, perché sentivamo che questo non poteva avvenire, che nulla mai più sarebbe potuto avvenire di così buono e puro da cancellare il nostro passato, e che i segni dell'offesa sarebbero rimasti in noi per sempre, e nei ricordi di chi vi ha assistito, e nei luoghi ove avvenne, e nei racconti che ne avremmo fatti. Poiché, ed è questo il tremendo privilegio della nostra generazione e del mio popolo, nessuno mai ha potuto meglio di noi cogliere la natura insanabile dell'offesa, che dilaga come un contagio[73].

Con la riacquisita libertà, veniva a manifestarsi la vergogna di essere precipitati come animali in un mondo privo di solidarietà, il dolore della famiglia dispersa o persa, la propria stanchezza, la pena di ricominciare la vita spesso da soli[74]:

---

[70] G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., p. 263.
[71] Sul romanzo *Se non ora, quando?* si veda P. Levi, *Una creatura felice*, in G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., pp. 251-80.
[72] G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., p. 262.
[73] P. Levi, *La tregua*, cit., p. 11.
[74] Sulla difficoltà dell'elaborazione del lutto da parte dei superstiti si veda D. Meghnagi, *La memoria del trauma nella ricostruzione dell'identità europea*, in S. Meghnagi (cura di), *Memoria della Shoah. Dopo i "testimoni"*, cit., pp. 71-5.

> All'uscita dal buio, si soffriva per la riacquistata consapevolezza di essere stati menomati. Non per volontà né per ignavia né per colpa, avevamo tuttavia vissuto per mesi o anni ad un livello animalesco: le nostre giornate erano state ingombrate dall'alba alla notte dalla fame, dalla fatica, dal freddo, dalla paura, e lo spazio di riflettere, per ragionare, per provare affetti, era annullato. Avevamo sopportato la sporcizia, la promiscuità e la destituzione soffrendone assai meno di quanto ne avremmo sofferto nella vita normale, perché il nostro metro morale era mutato. […] Avevamo dimenticato non solo il nostro paese e la nostra cultura, ma la famiglia, il passato, il futuro che ci eravamo rappresentato, perché, come gli animali, eravamo ristretti al momento presente[75].

I superstiti provano rimorso per essere vivi al posto di un altro, la vergogna di non aver fatto abbastanza per l'altro:

> [...] i giusti fra noi, non più né meno numerosi che in qualsiasi altro gruppo umano, hanno provato rimorso, vergogna, dolore insomma, per la colpa che altri e non loro avevano commessa, ed in cui si sono sentiti coinvolti, perché sentivano che quanto era avvenuto intorno a loro, ed in loro presenza, e in loro, era irrevocabile. Non avrebbe potuto essere lavato mai più; avrebbe dimostrato che l'uomo, il genere umano, noi insomma, eravamo potenzialmente capaci di costruire una mole infinita di dolore; e che il dolore è la sola forza che si crei dal nulla, senza spesa e senza fatica. Basta non vedere, non ascoltare, non fare[76].

A differenza degli oppressori, le vittime non hanno bisogno di elaborare bugie per discolparsi di una colpa che non hanno commesso, ma interviene il sentimento di vergogna per mancata resistenza e solidarietà umana:

> Quale colpa? A cose finite, emergeva la consapevolezza di non aver fatto nulla, o non abbastanza, contro il sistema, in cui eravamo stati assorbiti; [...] Più realistica è l'autoaccusa, o l'accusa, di aver mancato sotto l'aspetto della solidarietà umana [...] quasi tutti si sentono colpevoli di omissione di soccorso[77].

In un'intervista del 27 gennaio 1983, rilasciata ad Anna Bravo e a Federico Cereja, Levi racconta che, "quando […] la prigionia comporta un grado di oppressione estremo la solidarietà cade. Prevalgono altri fattori, la sopravvivenza personale"[78]. Secondo Stefano Levi Della Torre "la virtù della vittima e del testimone non sta nella loro innocenza ma nella coscienza di questa corruzione, dell'essere stati comunque segnati dal contatto con la colpa, di averla subita sia pure per forza maggiore, di aver convissuto con essa ed

[75] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 57.
[76] *Ivi*, pp. 66-7.
[77] *Ivi*, pp. 58-9.
[78] A. Bravo, F. Cereja (a cura di), *Intervista a Primo Levi, ex deportato*, cit., p. 24.

esserle sopravvissuto, soffrendo dall'interno o cercando di ignorarla dall'esterno"[79]. Il sentimento di vergogna risentito dai superstiti viene espresso da Primo Levi anche quando nel 1982, su invito di Giulio Einaudi, traduce *Il processo* di Franz Kafka[80]. In effetti, lo scrittore resta colpito dal messaggio del testo kafkiano e rivive sulla pagina l'esperienza dell'ebreo processato e condannato per una colpa oscura da un tribunale ancora più oscuro:

> Kafka è un maelström, un vortice che ti coinvolge nel male del mondo. Il suo turbamento si ripercuote su di te. E anch'io mi sono sentito diventare malato, processato come lui. Da questa traduzione sono uscito come da una malattia. *Il Processo*, come tutta l'opera di Kafka, è un libro malato, fuori dalla norma. Il suo turbamento si trasmette amplificato al traduttore, perché tradurre sta a leggere come arare il suolo sta a sfiorarlo. Devi meditare, digerire ogni singola parola[81].

Lo scrittore si chiede che cosa sia la vergogna che Joseph K. prova quando si trova sotto il coltello dei suoi carnefici: K. afferma di avere vergogna per esistere quando doveva già essere morto, e per non avere la forza in sé di sopprimersi con le proprie mani quando tutto era perduto; egli si vergogna, sottolinea Levi, della sola esistenza di quel tribunale corrotto che pervade tutto quello che lo circonda; è un tribunale fatto di uomini e dagli uomini e K., con il coltello piantato già nel cuore, sente vergogna di essere un uomo[82]. Nonostante queste riflessioni, Levi dichiara nelle interviste di non sentire affinità con l'autore tradotto e spiega il perché:

> […] sono italiano, e assai meno ebreo di lui. Soprattutto mi sforzo di avere del mondo una visione razionale; nei miei libri ho cercato, per quanto possibile, di scavalcare le angosce, di scioglierle, di non restare invischiato nel mondo stravolto del Lager. Kafka segue il cammino opposto. Si muove nel profondo ma non ne esce mai[83].

Quindi, la violenza subita nel Lager rendeva quasi impossibile qualunque ritorno alla normalità. Spesso, infatti, chi non era morto nel Lager aveva cercato la morte dopo.

---

[79] S. Levi Della Torre, *Primo Levi etnologo*, in D. Meghnagi (a cura di), *Primo Levi. Scrittura e testimonianza*, cit., p. 89.
[80] Sul ruolo del traduttore e sulla traduzione del *Processo* di Kafka si veda G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., pp. 305-10.
[81] L. Genta, *Così ho rivissuto 'Il Processo' di Kafka*, in «La Stampa», 9 aprile 1983; ora in G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., pp. 305-6.
[82] Cfr. P. Levi, Nota alla traduzione de *Il processo* di F. Kafka, Einaudi, Torino 1983, pp. III-V; ora in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, cit., pp. 197-9.
[83] G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., pp. 307-8.

Molti sopravvissuti ad Auschwitz si sono in seguito suicidati, come è il caso di Hans Mayer *alias* Jean Améry[84], Paul Celan o Primo Levi stesso:

> A mio avviso, il senso di vergogna o di colpa che coincideva con la riacquistata libertà era fortemente composito: conteneva in sé elementi diversi, ed in proporzioni diverse per ogni singolo individuo. Va ricordato che ognuno di noi, sia oggettivamente, sia soggettivamente, ha vissuto il Lager a modo suo. All'uscita dal buio, si soffriva per la riacquisita consapevolezza di essere stati menomati. Non per volontà né per ignavia né per colpa, avevamo tuttavia vissuto a un livello animalesco […] a questo volgersi indietro a guardare […] siano dovuti i molti casi di suicidio dopo (a volte subito dopo) la liberazione […] i casi di suicidio *durante* la prigionia erano rari[85].

Primo Levi spiega perché le vittime compivano questo gesto solo dopo la terribile esperienza del Lager:

> […] il suicidio è dell'uomo e non dell'animale, è un atto meditato, una scelta non istintiva; 'c'era altro da pensare' […] c'era da pensare a soddisfare la fame, a sottrarsi in qualche modo alla fatica e al freddo, ad evitare i colpi; proprio per la costante imminenza della morte, mancava il tempo per concentrarsi sull'idea della morte. Ha la ruvidezza della verità la notazione di Svevo, ne *La coscienza di Zeno*, là dove descrive spietatamente l'agonia del padre: 'Quando si muore si ha ben altro da fare che di pensare alla morte. Tutto il suo organismo era dedicato alla respirazione'[86].

Secondo David Meghnagi "suicidarsi è una tentazione molto forte, può essere una forma estrema per manifestare il sentimento di umiliazione e di dignità offesa"[87]; oppure "può essere la risposta estrema al sentimento di perdita e di abbandono, una forma di protesta e disperazione per la perdita del significato dell'esistenza"[88].

Molti testimoni hanno però raccontato il Lager per dare sfogo al dolore subito. Così hanno trovato la forza di resistere e di continuare a vivere: consapevoli di essere testimoni di un evento irripetibile della storia umana, la loro prigionia è diventata centro della loro vita, come appunto nel caso di Primo Levi.

---

[84] Primo Levi si è riferito alla storia di Jean Améry e al suo suicidio nel capitolo *L'intellettuale ad Auschwitz* de *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 102-20; nell'articolo *Jean Améry, il filosofo suicida*, in «La Stampa», 7 dicembre 1978; ora in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, cit., pp. 70-2.
[85] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 57.
[86] *Ivi*, p. 58.
[87] D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, cit., p. 17.
[88] *Ivi*, p. 54.

II.2 La tematica della zona grigia

> […] un ordine infero, qual era il nazionalsocialismo, esercita uno spaventoso potere di corruzione, da cui è difficile guardarsi. Degrada le sue vittime e le fa simili a sé, perché gli occorrono complicità grandi e piccole. Per resistergli, ci vuole una ben solida ossatura morale […][89].

In *Se questo è un uomo* Primo Levi afferma che nel Lager ci sono due categorie di uomini ben distinte quali i "mussulmani" e i prominenti, i sommersi e i salvati, gli oppressi e gli oppressori:

> [...] esistono fra gli uomini due categorie particolarmente ben distinte: i salvati e i sommersi [...] Questa divisione è molto meno evidente nella vita comune [...] Ma in Lager avviene altrimenti: qui la lotta per sopravvivere è senza remissione, perché ognuno è disperatamente ferocemente solo[90].

I "mussulmani" sono i deboli, gli inetti, "uomini in dissolvimento", sono quelli che non sono riusciti a sopravvivere all'inferno di Auschwitz. I "sommersi" svolgono i lavori più pesanti e non riescono mai a migliorare la loro alimentazione, non hanno amicizie nella gerarchia dei detenuti e sono destinati a morire presto nella più completa solitudine:

> […] essi soffrono e si trascinano in un'opaca intima solitudine, e in solitudine muoiono e scompaiono, senza lasciar traccia nella memoria di nessuno [...] chi non sa diventare un Organizator, Kombinator, Prominent [...] finisce in breve mussulmano. Una terza via esiste nella vita, dove anzi è la norma; non esiste in campo di concentramento [...] tutti i mussulmani che vanno in gas hanno la stessa storia, o, per meglio dire, non hanno storia [...] sono stati sopraffatti prima di aver potuto adeguarsi [...] La loro vita è breve ma il loro numero è sterminato, sono loro, i Muselmänner, i sommersi, il nerbo del campo, loro, la massa anonima, continuamente rinnovata e sempre identica, dei non-uomini che marciano e faticano in silenzio [...] si esita a chiamarli vivi: si esita a chiamar morte la loro morte, davanti a cui essi non temono perché sono troppo stanchi per comprenderla. Essi popolano la mia memoria della loro presenza senza volto [...][91].

[89] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 51.
[90] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., pp. 79-80.
[91] *Ivi*, pp. 81-2.

I "prominenti" sono i funzionari del campo, i Kapos, generalmente i criminali presi dalle prigioni tedesche, i detenuti politici tedeschi, inglesi, polacchi e russi. Tra questi, lo scrittore non esita a parlare degli ebrei che si sono schierati dalla parte degli oppressori:

> I prominenti ebrei costituiscono un triste e notevole fenomeno umano. In loro convergono le sofferenze presenti, passate e ataviche, e la tradizione e l'educazione di ostilità verso lo straniero, per farne mostri di associalità e di insensibilità. Essi sono il tipico prodotto della struttura del Lager tedesco: si offra ad alcuni individui in stato di schiavitù una posizione privilegiata [...] esigendone in cambio il tradimento della naturale solidarietà coi loro compagni, e certamente vi sarà chi accetterà[92].

Primo Levi va però più a fondo per capire lo sterminio degli ebrei e i Lager. Se in *Se questo è un uomo* lo scrittore si sofferma su queste due categorie di prigionieri, in *I sommersi e i salvati*, dopo quarant'anni dalla pubblicazione del suo primo volume, egli affronta i comportamenti umani che coesistono nel campo e che vanno dall'innocenza alla colpevolezza, con sfumature infinite fra i due poli estremi:

> [...] non era semplice la rete dei rapporti umani all'interno del Lager: non era riducibile ai due blocchi delle vittime e dei persecutori. In chi legge (o scrive) oggi la storia dei Lager è evidente la tendenza, anzi il bisogno, di dividere il male dal bene [...] il taglio netto [...] fra 'noi' dentro e il nemico fuori [...] L'ingresso in Lager era invece un urto per la sorpresa che portava con sé. Il mondo in cui si sentiva precipitare era sì terribile, ma anche indecifrabile: non era conforme ad alcun modello, il nemico era intorno ma anche dentro, il 'noi' perdeva i suoi confini [...] non si distingueva una frontiera ma molte e confuse, forse innumerevoli [...][93].

La forza di Primo Levi sta nella sua capacità di distinguere fra Bene e Male tenendo conto di tutte le possibili sfumature. In lui le vittime non sono mai idealizzate e i carnefici non sono mai demonizzati:

> È un errore stupido il vedere tutti i demoni da una parte e tutti i santi dall'altra. Invece non era così. Questi santi o oppressi erano in maggiore o minore misura costretti a compromessi, anche molto gravi qualche volta, davanti a cui il giudizio può essere assai difficile. Io non sono un giurista e penso che siano delle cose estremamente difficile da giudicare. Ma vanno pure giudicate, e soprattutto conosciute, non ignorate. Il dividere in bianchi e neri vuol dire non conoscere l'essere umano[94].

[92] *Ivi*, p. 82.
[93] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 25.
[94] P. Levi, *Intervista rilasciata il 17 settembre 1959*, in G. Grassano, *Primo Levi*, cit., p. 15.

Anche tra gli oppressi si trovano collaboratori con il sistema: "L'ascesa dei prigionieri [...] è un fenomeno angosciante ma immancabile: essi sono assenti solo nelle utopie"[95]. L'esperienza di Auschwitz sollecita lo scrittore a riflettere profondamente sulla natura del potere e sulla responsabilità umana: egli parla così di una realtà complessa e intricata, della "zona grigia"[96], dello spazio non vuoto tra oppressi e oppressori, di quello della cooperazione. In effetti, le condizioni materiali e psicologiche del Lager costringevano al compromesso e all'abbandono dei valori morali della vita normale. Così, la conseguenza era inevitabilmente la creazione della zona grigia, di un mondo in cui l'oppresso si trasformava spesso in oppressore, poiché "un regime disumano diffonde ed estende la sua disumanità in tutte le direzioni"[97]. I motivi della collaborazione degli oppressi con i nazisti sono variati e presentano infinite sfumature:

> [La zona grigia] possiede una struttura interna incredibilmente complicata, ed alberga in sé quanto basta per confondere il nostro bisogno di giudicare. La zona grigia […] della collaborazione nasce da radici molteplici. In primo luogo, l'area del potere, quanto più è stretta, tanto più ha bisogno di ausiliari esterni; […] In secondo luogo, […] quanto più è dura l'oppressione, tanto più è diffusa tra gli oppressi la disponibilità a collaborare col potere[98].

I prigionieri privilegiati erano in minoranza rispetto agli altri detenuti, ma rappresentano una maggioranza nella sopravvivenza. La morte per fame, freddo, malattie era un destino normale per l'oppresso.

In seguito, Levi parla di "un caso-limite di collaborazione" rappresentato dalle Squadre Speciali, ovvero dai funzionari dei crematori, che erano principalmente costituite da ebrei poiché "dovevano essere gli ebrei a mettere nei forni gli ebrei, si doveva dimostrare che gli ebrei, sotto-razza, sotto-uomini, si piegano ad ogni umiliazione, perfino a distruggere se stessi"[99]:

> Un caso-limite di collaborazione è rappresentato dai Sonderkommandos di Auschwitz e degli altri Lager di sterminio. Qui si esita di parlare di privilegio: chi ne faceva parte era privilegiato solo in quanto (ma a quale costo!) per qualche mese mangiava a sufficienza […] Con questa denominazione debitamente vaga, 'Squadra Speciale', veniva indicato dalle SS il gruppo di prigionieri a cui era affidata la gestione dei crematori. […] Queste Squadre Speciali non sfuggivano al destino di tutti; anzi, da parte delle SS veniva messa

[95] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 29.
[96] Cfr. A. Bravo, *Sulla zona grigia*, in A. Bravo, F. Cereja (a cura di), *Intervista a Primo Levi, ex deportato*, cit., pp. 73-92.
[97] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 89.
[98] *Ivi*, pp. 29-30.
[99] *Ivi*, p. 38.

> in atto ogni diligenza affinché nessun uomo che ne avesse fatto parte potesse sopravvivere e raccontare[100].

Queste Squadre, "portatrici di un orrendo segreto"[101], erano separate dagli altri detenuti, ma ciò nonostante tra i prigionieri circolavano voci sulla loro esistenza:

> Aver concepito ed organizzato le Squadre è stato il delitto più demoniaco del nazionalsocialismo. […] Attraverso questa istituzione, si tentava di spostare su altri, e precisamente sulle vittime, il peso della colpa[102].

Delle dodici Squadre di Auschwitz che si sono susseguite nel tempo, l'ultima si è ribellata alle SS, il 7 ottobre del 1944, facendo saltare il crematorio 3 dei cinque esistenti, ma nessuno è sopravvissuto al breve combattimento con cui la ribellione si è conclusa[103]. In generale, i sopravvissuti di queste squadre sono pochissimi e hanno parlato malvolentieri. Uno di essi è stato l'ungherese Miklos Nyiszli, medico capo delle SS di Birkenau, quel Josef Mengele che faceva esperimenti sui gemelli uccisi. Ancora nelle parole di Primo Levi:

> […] i miserabili manovali della strage, sono dunque gli altri, quelli che di volta in volta preferirono qualche settimana in più di vita (quale vita!) alla morte immediata, ma che in nessun caso si indussero, o furono indotti, ad uccidere di propria mano. Ripeto: credo che nessuno sia autorizzato a giudicarli, non chi ha conosciuto l'esperienza del Lager, tanto meno chi non l'ha conosciuta[104].

Lo scrittore conclude con un'esortazione: "chiedo che la storia dei 'corvi del crematorio' venga meditata con pietà e rigore, ma che il giudizio su di loro resti sospeso"[105].

In seguito, Levi mostra che il compromesso opera tanto dentro quanto fuori del Lager; gente che consente, si rassegna o collabora volutamente o no di fronte a un moralismo secondo cui tutti sarebbero colpevoli e dunque nessuno:

> […] deve essere chiaro che la massima colpa pesa sul sistema, sulla struttura stessa dello Stato totalitario; il concorso alla colpa da parte dei singoli collaboratori grandi e piccoli (mai simpatici, mai trasparenti!) è sempre difficile da valutare. È un giudizio che vorremmo affidare soltanto a chi si è trovato in circostanze simili, ed ha avuto modo di verificare su se stesso che cosa significa agire in stato di costrizione[106].

---

[100] *Ivi*, p. 36.
[101] *Ivi*, p. 38.
[102] *Ivi*, p. 39.
[103] Cfr. A. Cavaglion (a cura di), *Dizionario dell'Olocausto*, cit., p. 58.
[104] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 44.
[105] *Ivi*, p. 45.
[106] *Ivi*, pp. 30-1.

Tra Levi autore del primo e Levi dell'ultimo libro si produce una divisione, una scissione: si tratta di un cambiamento della riflessione morale dello scrittore che esprime due giudizi differenti sul senso del grigio del 1947 e del 1986. In *Se questo è un uomo* il grigio è il colore opaco per descrivere il fango e il pallore di Buna, i volti senza viso dei prigionieri, "la potenza del male che non può essere raffigurata con nessun colore"[107]:

> Questo sterminato intrico di ferro, di cemento, di fango e di fumo è la negazione della bellezza. Le sue strade e i suoi edifici si chiamano come noi, con numeri o lettere, o con nomi disumani e sinistri. Dentro al suo recinto non cresce un filo d'erba, e la terra è impregnata dei succhi velenosi del carbone e del petrolio, e nulla è vivo se non macchine e schiavi: e più quelle di questi[108].

Con l'ultimo libro, il grigio suggerisce un pessimismo difficile da valicare: lo scrittore scopre la natura grigia, il lato oscuro che è presente in ogni essere umano. L'origine della zona grigia si trova nel capitolo *I sommersi e i salvati* di *Se questo è un uomo*, ma questo grigio della collaborazione è associato ai prominenti, a uno spazio ridotto. Con l'ultimo libro la zona grigia si estende all'intera specie umana, attraverso Chaim Rumkowski[109], re dei Giudei, figura già presentata in altri passi della sua opera narrativa. È questo personaggio a essere testimone della natura ambigua dell'essere umano che giace in ognuno di noi; è questa figura a esprimere, in opposizione alla possibilità di luce individuata attraverso Lorenzo, Alberto, Cesare - i protagonisti della sua produzione letteraria precedente - un pessimismo non suggerito fino a questo punto della narrativa leviana. È Chaim Rumkowski a riassumere in sé l'intera tematica della "zona grigia":

> Paradossalmente, alla sua identificazione con l'oppressore si affianca, o forse si alterna, una identificazione con gli oppressi, poiché l'uomo, dice Thomas Mann, è una creatura confusa, e tanto più confusa diventa [...] quando è sottoposta a tensioni estreme: allora sfugge al nostro giudizio, così come impazzisce una bussola al polo magnetico[110].

Rumkowski, ebreo e preside del ghetto di Lótz, viene condannato a morte insieme alle vittime. Lo scrittore invita il lettore a meditare sulla sua storia, che può essere la nostra:

> Il potere è come la droga: il bisogno dell'uno e dell'altra è ignoto a chi non li ha provati, ma dopo l'iniziazione che, (come per Rumkowski) può essere fortuita, nasce la dipendenza e la necessità di dosi sempre più alte [...] Tutto questo non esonera Rumkowski dalla sua responsabilità [...] Ha però delle

[107] A. Cavaglion, *Attualità* (*e inattualità*) *della zona grigia*, in D. Meghnagi (a cura di), *Primo Levi. Scrittura e testimonianza*, cit., pp. 52-3.
[108] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 65.
[109] Su questa figura si veda A. Cavaglion (a cura di), *Dizionario dell'Olocausto*, cit., p. 658.
[110] P. Levi, *Il re dei giudei*, in *Tutti i racconti*, cit., p. 651.

> attenuanti: un ordine infero, qual era in nazionalsocialismo, esercita uno spaventoso potere di corruzione, da cui è difficile guardarsi. Degrada le sue vittime e le fa simili a sé, perché gli occorrono complicità grandi e piccole. Per resistergli, ci vuole una ben solida ossatura morale, e quella di cui disponeva Chaim Rumkowski, il mercante di Lódz, insieme con tutta la sua generazione, era fragile: ma quanto forte è la nostra, di noi europei di oggi?[111]

Secondo Primo Levi in ognuno di noi c'è un potenziale Rumkowski. La sua figura rispecchia i pericoli cui possiamo essere esposti, perché la natura umana può diventare ambigua in situazioni-estreme:

> Come Rumkowski, anche noi siamo così abbagliati dal potere e dal denaro da dimenticare la nostra fragilità essenziale: da dimenticare che nel ghetto siamo tutti, che il ghetto è cintato, che fuori del recinto stanno i signori della morte, e che poco lontano aspetta il treno[112]; La storia di Rumkowski [...] è la storia inquietante dei Kapos e dei funzionari dei Lager [...] Forse il suo significato è più vasto: in Rumkowski ci rispecchiamo tutti, la sua ambiguità è la nostra, connaturata [...] la sua febbre è la nostra [...][113].

La "zona grigia" applicabile ai prominenti del Lager, diventa con l'ultimo libro dello scrittore metafora di un comportamento sociale. Così, Levi affronta l'orrenda situazione nel Lager che affonda le sue radici nella natura umana:

> Da molti segni, pare che sia giunto il tempo di esplorare lo spazio che separa (non solo nei Lager nazisti) le vittime dai persecutori [...] Solo una retorica schematica può sostenere che quello spazio sia vuoto: non lo è mai, è costellato di figure turpi o patetiche (a volte posseggono le due qualità ad un tempo), che è indispensabile di conoscere se vogliamo conoscere la specie umana, se vogliamo saper difendere le nostre anime quando una simile prova si dovesse nuovamente prospettare, o se anche soltanto vogliamo renderci conto di quello che avviene in un grande stabilimento industriale[114].

Secondo Stefano Levi della Torre la "zona grigia" è "la normalità [...] Non è sintomo di colpa, ma neppure di innocenza, è, piuttosto, il luogo dell'alibi"[115]. Il grigio diventa con *I sommersi e i salvati* il colore di chi rimane nell'ombra, "regno dell'ambiguità, dell'incertezza, dei profili indistinti e irrisolti, il campo di chi attraversa con passività morale e materiale i più grandi o più tragici eventi della storia"[116]. Perché, invece, solo se il male viene combattuto fino in fondo, si possono conoscere le sue radici più profonde,

[111] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 51.
[112] P. Levi, *Tutti i racconti*, cit., p. 655.
[113] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 51-2.
[114] *Ivi*, pp. 27-8.
[115] S. Levi Della Torre, *L'eredità di Primo Levi*, in E. Ferrero (a cura di), *Primo Levi: un'antologia della critica*, cit., p. 249.
[116] R. Liucci, *Zona grigia*, in S. Luzzatto, V. De Grazia (a cura di), *Dizionario del fascismo*, vol. II, Einaudi, Torino 2003, p. 812.

che giacciono negli abissi dell'essere umano: "Il mondo di Levi [...] è un mondo di lotta perpetua, che mette alla prova gli individui come il tifone mette alla prova il capitano di Conrad"[117].

II.3 Le doti del testimone

> Io sono il testimone, quindi devo esprimermi con la lingua del testimone in giudizio, pacamente e sobriamente, e non con la lingua del persecutore, né del vendicatore. Il testimone offre al giudice il modo di giudicare. E il giudice siete voi[118].

L'esordio letterario di Primo Levi, *Se questo è un uomo*, è la sua risposta alla necessità di raccontare e di testimoniare, di documentare e di certificare la propria esperienza, al bisogno di liberazione dall'ossessione del Lager:

> Il libro è nato già fin dai giorni di Lager. Il bisogno di raccontare agli 'altri', di fare gli 'altri' partecipi, aveva assunto fra noi, prima della liberazione e dopo, il carattere di un impulso immediato e violento. […] il libro è stato scritto per soddisfare a questo bisogno; in primo luogo quindi a scopo di liberazione interiore. Di cui il suo carattere frammentario: i capitoli sono stati scritti non in successione logica, ma per ordine di urgenza[119].

Anche se prima della deportazione aveva già scritto i racconti *Piombo* e *Mercurio* che si ritrovano nel *Sistema periodico*, e poesie (*Crescenzago*), Levi diventa scrittore dopo Auschwitz, per testimoniare, come si è già detto, la sua dolorosa esperienza. Raccontare diventa così un debito per affermare la verità dei fatti vissuti nel Lager; lo scrittore si preoccupa di fondare l'autenticità degli eventi, ne dichiara le fonti, ne precisa il grado di approssimazione, ne circoscrive la portata: "Mi pare superfluo aggiungere che nessuno dei fatti è inventato"[120]. Ricordare è anche un obbligo per i compagni che non sono

[117] C. Cases, *L'ordine e il caos*, in E. Ferrero (a cura di), *Primo Levi: un'antologia della critica*, cit., p. 10.
[118] G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., p. 102.
[119] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., pp. 9-10.
[120] *Ivi*, p. 10.

tornati: Primo Levi "amava dire che i suoi libri li ha scritti 'per conto dei terzi', per testimoniare e parlare in nome di chi non ha potuto"[121]. Infatti, la poesia *Shemà*, dall'ebraico *Ascolta*, preghiera fondamentale ebraica, che fa da epigrafe al libro *Se questo è un uomo*, è una sintesi della vita e della morte nel Lager, un omaggio alle vittime con l'esortazione all'obbligo di ricordare per prevenire una possibile ripetizione dell'orrore[122]. Levi esprime la necessità che queste cose rimangano scolpite, restino per sempre nella mente della gente. Lo scrittore si rivolge direttamente al lettore e vuole che capisca le sue parole:

> Voi che vivete sicuri/ Nelle vostre tiepide case,/ Voi che trovate tornando a sera/ Il cibo caldo e vivi amici:/ Considerate se questo è un uomo/ Che lavora nel fango/ Che non conosce pace/ Che lotta per mezzo pane/ Che muore per un sì o per un no./ Considerate se questa è una donna,/ Senza capelli e senza nome/ Senza più forza di ricordare/ Vuoti gli occhi e freddo il grembo/ Come una rana d'inverno./ Meditate che questo è stato:/ Vi comando queste parole./ Scolpitele nel vostro cuore/ Stando in casa andando per via,/ Coricandovi alzandovi;/ Ripetetele ai vostri figli[123].

Secondo David Bidussa "parlare dunque equivale a tornare; tacere equivale a non tornare; impedire a qualcuno di parlare, di narrare, significa insistere nella pratica dell'annientamento"[124]:

> Il sopravvissuto alla Shoah acquista un diritto di parola che è contenuto sulla base di una ricontrattata specificità della condizione ebraica che solo apparentemente ne esalta la condizione[125].

Per il superstite, raccontare diventa un'impresa importante e complessa, un bisogno primario e liberatorio, un obbligo morale e civile, una rivincita all'offesa subita, una resistenza alla volontà dei nazisti di cancellare la testimonianza dell'annientamento degli ebrei, un obbligo non solo verso i sommersi, ma anche verso l'umanità e i suoi valori:

> Il Lager non era un luogo in cui fosse agevole elaborare le proprie esperienze, e tanto meno fissarle in forma scritta, infatti, qualunque forma di possesso personale vi era proibita, anzi impensabile: a maggior ragione, il possesso di una matita e di un foglio di carta era impossibile, ed avrebbe comunque rappresentato un pericolo estremo, un'audacia assurda oltre che inutile. Eppure, per molti di noi la speranza di sopravvivere si identificava con un'altra

[121] D. Meghnagi, *La vicenda ebraica. Primo Levi e la scrittura*, in A. Cavaglion (a cura di), *Primo Levi. Il presente del passato*, Franco Angeli, Milano 1991, p. 152.
[122] Sulla poesia in Primo Levi si veda G. Grassano, *Primo Levi*, cit., pp. 88-92.
[123] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 7.
[124] D. Bidussa, *Memoria e testimonianza*, in D. Meghnagi (a cura di), *Primo Levi. Scrittura e testimonianza*, cit., p. 74.
[125] *Ivi*, p. 83.

> speranza più precisa: speravamo non di vivere *e* raccontare, ma di vivere *per* raccontare[126].

Anche Steinlauf, l'amico di Levi, sergente austro-ungarico durante la Grande Guerra, sottolinea l'esigenza di sopravvivere per raccontare: "si deve voler sopravvivere per raccontare, per poter testimoniare"[127]. Per lo scrittore questo impegno si manifesta con ansia, urgenza e necessità infinita:

> […] la pena del ricordarsi, il vecchio feroce struggimento di sentirsi uomo, che mi assalta come un cane all'istante in cui la coscienza esce dal buio. Allora prendo la matita e il quaderno, e scrivo quello che non saprei dire a nessuno[128].

Lo stesso bisogno viene espresso dalla maggior parte dei sopravvissuti:

> Ognuno di noi reduci, appena ritornato a casa, si è trasformato in un narratore infaticabile, imperioso, maniaco. Non raccontavamo tutti le stesse cose, perché ognuno aveva vissuto la prigionia al suo proprio modo: ma nessuno sapeva parlare d'altro o tollerava che si parlasse d'altro. Anch'io ho cominciato raccontare prima ancora di essermi saziato di cibo, e non ho ancora finito adesso[129].

Lo scrittore, come è noto, si era reso conto dell'importanza del raccontare l'esperienza vissuta, dedicando la vita al suo ruolo di testimone, parlando con insistenza fino alla fine con la voce, con la penna, con i racconti, le poesie, i saggi, i romanzi:

> Se noi taceremo, chi parlerà? Non certo i colpevoli e i complici. Se mancherà la nostra testimonianza, in un futuro non lontano le gesta della bestialità nazista, per la loro stessa enormità, potranno essere relegate tra le leggende. Parlare, quindi, bisogna[130].

D'altronde, il dovere di ricordare (*zakhar*), di rievocare gli eventi è di capitale importanza nel giudaismo[131]. Infatti la tradizione ebraica impone la necessità di ricordare ma anche di capire il passato, e questa necessità condivisa ha tenuto uniti gli ebrei e li ha resi una presenza continua nel tempo. Come dice Roberto Della Rocca:

---

[126] P. Levi, Nota alla versione drammatica di *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1966, p. 5; ora in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, cit., pp. 36-7.
[127] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 35.
[128] *Ivi*, p. 126.
[129] P. Levi, Nota alla versione drammatica di *Se questo è un uomo*, cit., p. 37.
[130] P. Levi, *Deportati. Anniversario*, in «Torino», anno XXXI, n. 4, aprile 1955, pp. 53-4; ora in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, cit., pp. 5-6.
[131] Cfr. L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*, cit., p. 157.

> […] la memoria, custodita da generazione in generazione, è l'antidoto più potente contro la morte […] Nell'ebraismo, infatti, il passato non è qualcosa di sorpassato, privo di utilità, ma al contrario costituisce un valido aiuto per affrontare la vita. […] ricordare gli eventi non può bastare; […] bisogna riflettere su di essi, ponderarli, capirne a fondo il significato. […] Ricordare il passato, ma soprattutto comprenderlo, ci aiuta a mettere a fuoco correttamente gli eventi attuali[132].

Nel Lager, Primo Levi s'impegna già, se sopravvivrà, a raccontare per dare un senso al disordine del mondo, per "ricomporre l'infranto"[133]. Infatti, la Torre di Carburo, che sorge in mezzo alla Buna e che viene chiamata dai deportati la Torre di Babele, è l'esempio massimo del caos che prevale sul mondo di Auschwitz:

> [...] siamo noi che l'abbiamo costruita [...] i suoi mattoni [...] l'odio li ha cimentati; l'odio e la discordia, come la Torre di Babele [...] noi odiamo in essa il sogno demente di grandezza dei nostri padroni, il loro disprezzo di Dio e degli uomini, di noi uomini [...] insolente compagine, fondata sulla confusione dei linguaggi, ed eretta a sfida del cielo come una bestemmia di pietra[134]. La confusione delle lingue è una componente fondamentale del modo di vivere di quaggiù: si è circondati da una perpetua Babele[135].

Lo scrittore vuole dimostrare "che non è vero che il disordine sia necessario per dipingere il disordine; non è vero che il caos della pagina scritta sia il miglior simbolo del caos ultimo a cui siamo votati [...]"[136]. Egli contrappone al disordine della Torre di Babele la sua scrittura ordinata, precisa e trasparente. Come dice David Meghnagi:

> La lingua *marmorea* di Levi, la sua prosa asciutta e chiara, da obbligo morale diventano parte di una strategia letteraria. Tendere dall'oscuro al chiaro serviva anche per distinguere fino in fondo le vittime dai colpevoli, gli ideatori dagli esecutori, e questi ultimi da chi ha taciuto e finto di non sapere. Levi sa che è proprio questa confusione ad alimentare pregiudizi vecchi e nuovi. […] L'esigenza di distinguere è per Levi una barriera contro una nuova indifferenza che, nell'appiattimento dei linguaggi, manifesta i segni premonitori. La corruzione della vita comincia sempre con la corruzione del linguaggio[137].

[132] R. Della Rocca, *La memoria nella tradizione ebraica*, in S. Meghnagi (cura di), *Memoria della Shoah. Dopo i "testimoni"*, cit., pp. 47-8.
[133] D. Meghnagi, *Introduzione*, in *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, cit., p. VIX.
[134] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., pp. 65-6.
[135] *Ivi*, p. 33.
[136] P. Levi, *L'altrui mestiere*, cit., p. 54.
[137] D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, cit., pp. 68-71.

Levi recita a Jean Samuel, il Pikolo del Kommando chimico, le terzine del XXVI canto dell'*Inferno* di Dante, quello su Ulisse, per ricordare, nel mezzo dell'orrore che l'uomo deve seguire "virtute e conoscenza" e deve conservare la memoria del passato, ma anche quella del presente per poter in seguito testimoniare:

> Mi permettevano di ristabilire un legame col passato, salvandolo dall'oblio e fortificando la mia identità. Mi convincevano che la mia mente, benché stretta dalle necessità quotidiane, non aveva cessato di funzionare[138].

In effetti, lo scrittore si sforza, già ad Auschwitz, di capire il significato della presenza del male nel Lager. Per esempio, l'episodio della selezione dell'ebreo polacco Schmulek per le camere a gas lo fa riflettere: egli che ha il numero 174.517, si chiede dove siano gli altri, visto che nel campo ci sono solo alcune migliaia di prigionieri. Levi si rende conto dell'enormità della macchina di morte: "ho imparato che io sono un *Häftling*. Il mio nome è 174 512; siamo stati battezzati, porteremo finché vivremo il marchio tatuato sul braccio sinistro"[139]. Lo sforzo di capire non è presente nel romanzo *La tregua*: lo stesso titolo suggerisce una pausa nella scrittura autobiografica, una "tregua" nella storia del mondo, in cui Levi è ormai liberato dall'orrore di Auschwitz. La vita è sempre dominata dal caos, ma di un altro tipo, quello dovuto alla disorganizzazione, e non all'eccesso di organizzazione del Lager. La Babele continua, ma sotto il segno russo è inoffensiva e spesso allegra. Il problema della comunicazione è diverso da quello del Lager, come l'episodio in cui Cesare disegna una gallina per terra allo scopo di comprarne una. *La tregua* non è più un libro sull'inferno dei campi, ma sul purgatorio, sul labirintico viaggio di ritorno dalla Russia Bianca a Torino. Ma lo schema che apre il volume *La ricerca delle radici* e che collega alcune letture predilette dello scrittore, è costituito da quelle linee che rimandano al libro di Giobbe e allo scritto di uno scienziato sui "buchi neri". L'ultima linea unisce gli scienziati e si chiama "la salvazione nel capire": "l'uomo soffre ingiustamente", ma si salva nel capire perché la conoscenza diventa l'unico mezzo per salvarsi dall'orrore e per poter, in seguito, testimoniare. Il capire è per lo scrittore una dimensione essenziale tanto nella sua formazione professionale di chimico quanto nel suo pensiero e nella sua scrittura.

[138] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 112.
[139] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 23.

Nel corso della sua missione di testimone, Levi usa un linguaggio limpido, preciso e chiaro[140] e racconta la propria esperienza con trasparenza e di obiettività, caratteristiche della sua formazione scientifica di chimico:

> […] il mio mestiere quotidiano mi ha insegnato (e continua ad insegnarmi) molte cose di cui ogni scrittore ha bisogno. Mi ha educato alla concretezza e alla precisione, all'abitudine di 'pesare' ogni parola con lo scrupolo di cui esegue un'analisi quantitativa; soprattutto, mi ha abituato a quello stato d'animo che suole chiamarsi obiettività […][141].

Quando scrive, egli adopera gli stessi principi della chimica[142] nella scelta di ciò che si deve narrare e nell'analisi della realtà: "La chimica è l'arte di separare, pesare e distinguere: sono tre esercizi utili anche a chi si accinge a descrivere fatti e a dare corpo alla propria fantasia"[143]. La scrittura deve essere chiara per bisogno di comunicare e di trasmettere informazioni o sentimenti perché lo scrittore vuole essere compreso dai suoi lettori:

> Se non è comprensibile è inutile, è un grido nel deserto e il grido può essere utile per chi scrive, non per chi legge. Dunque, massima chiarezza e, seconda regola, minimo ingombro: cioè essere compatto, condensato […] il mio modello di scrivere è il 'rapporto' che si fa a fine settimana in fabbrica. Chiaro, essenziale, comprensibile per tutti […] 'scrivo perché sono un chimico'. La mia professione mi serve a comunicare esperienze[144].

Nella sua scrittura Levi non ricorre mai a forme di ambiguità e di retorica, non si abbandona mai ad alcun sentimentalismo, vittimismo o enfasi sulle proprie sofferenze. Le sue pagine sono prive di violenza, di odio o di rancore nei confronti di ciò che è stato:

> Nello scrivere questo libro [*Se questo è un uomo*] ho assunto deliberatamente il linguaggio pacato e sobrio del testimone, non quello lamentevole della vittima né quello irato del vendicatore; pensavo che la mia parola sarebbe stata tanto più credibile ed utile quanto più apparisse obiettiva e quanto meno suonasse appassionata; solo così il testimone in giudizio adempie alla sua funzione, che è quella di preparare il terreno al giudice. I giudici siete voi[145].

Lo scrittore evita polemiche e si tiene lontano dall'accusa e dal compatimento, usa la ragione come strumento per capire determinati fatti perché non succedano più:

---

[140] Sulla lingua e sulla scrittura di Levi si veda P. V. Mengaldo, *La tradizione del Novecento*, terza serie, Einaudi, Torino 1991, pp. 313-86.
[141] P. Levi, Prefazione all'edizione scolastica di *La tregua*, cit., p. 24.
[142] Sul rapporto di Levi con la chimica si veda M. Dini, S. Jesurum, *Primo Levi. Le opere e i giorni*, Rizzoli, Milano 1992, pp. 55-84.
[143] P. Levi, *L'altrui mestiere*, cit., p. 13.
[144] P. Levi, *Lo scrittore non scrittore*, cit., pp. 147-8, 150.
[145] P. Levi, *Appendice*, in *Se questo è un uomo*, cit., p. 223.

> […] questo mio libro, in fatto di particolari atroci, non aggiunge nulla […] sull'inquietante argomento dei campi di distruzione. Esso non è stato scritto allo scopo di formulare nuovi capi di accusa; potrà piuttosto fornire documenti per uno studio pacato di alcuni aspetti dell'animo umano[146].

Essere testimone, per Levi, significa "essere chiamati in quanto vittime davanti al tribunale degli uomini che devono giudicare del sacrilegio compiuto sull'umanità. I compiti, l'impegno morale della vittima sono pesanti perché si rende pubblico ciò di cui l'uomo è capace, e si deve essere umilmente pronti a una difficile, benché necessaria obiettività"[147]. Da queste riflessioni si può dedurre facilmente che Primo Levi è diventato testimone esemplare, punto di riferimento della coscienza ebraica contemporanea:

> La sua formazione scientifica, il suo linguaggio chiaro, il carattere, così ostile e lontano dal 'linguaggio del cuore', la tensione morale dei suoi scritti, hanno offerto una combinazione unica di elementi psicologici, stilistici e formali per dare corpo all'opera più significativa di testimonianza che sia mai stata scritta sull'esperienza dei Lager[148].

Lo scrittore si sofferma a parlare anche dei limiti della testimonianza poiché i superstiti dispongono di una visione soggettiva e limitata alla loro esperienza:

> È naturale ed ovvio che il materiale più consistente per la ricostruzione della verità dei campi sia costituito dalle memorie dei superstiti [...] esse vanno lette con occhio critico. Per una conoscenza dei Lager, i Lager stessi non erano sempre un buon osservatorio: nelle condizioni disumane a cui erano assoggettati, era raro che i prigionieri potessero acquisire una visione d'insieme del loro universo. Poteva accadere, soprattutto per coloro che non capivano il tedesco, che i prigionieri non sapessero neppure in quale punto d'Europa si trovasse il Lager in cui stavano [...] Non conoscevano l'esistenza di altri Lager, magari a pochi chilometri di distanza. […] Circondato dalla morte, spesso il deportato non era in grado di valutare la misura della strage che si svolgeva sotto i suoi occhi [...] Si sentiva insomma dominato da un enorme edificio di violenza e di minaccia, ma non poteva costruirsene una rappresentazione perché i suoi occhi erano legati al suolo dal bisogno di tutti i minuti. Da questa carenza sono state condizionate le testimonianze [...] la storia del Lager è stata scritta quasi esclusivamente da chi, come io stesso, non ne ha scagliato il fondo. Chi lo ha fatto non è tornato, oppure la sua capacità di osservazione era paralizzata dalla sofferenza e dall'incomprensione[149].

[146] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 9.
[147] F. Sanvitale, *In margine a un incontro di Primo Levi con gli studenti di Pesaro*, in E. Ferrero (a cura di), *Primo Levi: un'antologia della critica*, cit., p. 34.
[148] D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, cit., p. 51.
[149] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 7-8.

Accanto ai testimoni-vittime che, a volte, raccontano una esperienza meno tragica della realtà allo scopo di ridurre la propria sofferenza, ci sono poi i testimoni colpevoli che, pur avendo una visione più estesa degli eventi, raccontano verità di comodo per sfuggire alla gravità della responsabilità. In questa categoria entrano anche le testimonianze inventate o false che contaminano la verità dei fatti:

> […] i testimoni 'privilegiati' disponevano di un osservatorio certamente migliore, se non altro perché era situato più in alto, e quindi dominava un orizzonte più esteso [...] Il discorso sul privilegio (non solo nel Lager!) è delicato [...] massima obbiettività consentita [...] i privilegiati per eccellenza [...] non hanno testimoniato affatto, per ovvi motivi, oppure hanno lasciato testimonianze lacunose o distorte o totalmente false[150].

Primo Levi esprime massima cautela nel raccontare poiché ricordare è difficile. Infatti, la memoria[151] ha limiti, è fallace, confusa e incerta: "Forse la memoria è come un secchio; se ci vuoi mettere più frutti di quanti ce ne stiano, i frutti si schiacciano"[152]. E con il viaggio nel tempo, essa può diventare erratica e ingannatrice: "La memoria è soggetta a deterioramento con il passare del tempo, è destinata ad affievolirsi così come, con gli anni, si attenuano la vista e la forza muscolare"[153]. La memoria, nel tempo, si offusca e richiama l'incertezza della sua autenticità, soprattutto quando essa è quella di un evento tragico, soggetta non solo all'usura del tempo, ma anche ai meccanismi di sollievo psicologico della rimozione. Secondo David Meghnagi:

> La rimozione è la condizione per una successiva rielaborazione di un'esperienza traumatica. La rimozione non coinvolgeva soltanto il mondo non ebraico, che non voleva sapere né sentirsi ricordare quel che era stata capace di fare la sua società, ma anche le vittime e i figli delle vittime. […] È soltanto alla fine degli anni cinquanta, e dopo il processo Eichmann, con i suoi effetti di catarsi collettiva, che la società israeliana ha cominciato a prendere contatto con i suoi incubi notturni, a condividere più da vicino il peso dell'esperienza di chi aveva subito la deportazione[154].

Lo scrittore è testimone esemplare, controlla la propria memoria e le proprie tesi, si preoccupa di essere correttamente informato, si dimostra chiaro, rigoroso e prudente: "Quanto ai miei ricordi personali [...] li ho vagliati tutti con diligenza: il tempo li ha un

[150] *Ivi*, pp. 8-9.
[151] Sull'importante ruolo della memoria nella tradizione ebraica si veda R. Della Rocca, *La memoria nella tradizione ebraica*, cit., pp. 46-56.
[152] P. Levi, *Se non ora, quando?*, cit., p. 200.
[153] P. Valabrega, *Primo Levi e la tradizione ebraico-orientale*, in E. Ferrero (a cura di), *Primo Levi: un'antologia della critica*, cit., pp. 284-5.
[154] D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, cit., p. 55.

po' scoloriti, ma sono in buona consonanza con lo sfondo [...]"[155]. Levi è consapevole della complessità della funzione della memoria, che presenta spesse volte corrispondenze cronologiche incerte e insicure:

> La memoria umana è uno strumento meraviglioso, ma fallace [...] I ricordi che giacciono in noi non sono incisi sulla pietra; non solo tendono a cancellarsi con gli anni, ma spesso si modificano, o addirittura si accrescono, incorporando lineamenti estranei. [...] È certo che l'esercizio (in questo caso, la frequente rievocazione) mantiene il ricordo fresco e vivo, allo stesso modo come si mantiene efficiente un muscolo che viene spesso esercitato; ma è anche vero che un ricordo troppo spesso evocato, ed espresso in forma di racconto, tende a fissarsi in uno stereotipo, in una forma collaudata dall'esperienza, cristallizzata, perfezionata, adorna, che si installa al posto del ricordo greggio e cresce a sue spese[156].

Sembra, da queste riflessioni, che "la verità sui Lager è venuta alla luce attraverso una strada lunga e stretta, e molti aspetti dell'universo concentrazionario non sono stati ancora approfonditi"[157].

Primo Levi è rimasto per tutta la vita legato al suo dovere di testimoniare: è ritornato a *Se questo è un uomo* per rivedere la seconda edizione, per l'adattamento teatrale, per scrivere la prefazione all'edizione scolastica, e ha completato il suo primo libro nel 1986 con la pubblicazione di *I sommersi e i salvati*, dopo quarant'anni. In questo arco di tempo non sono da trascurare le edizioni tradotte in altre lingue, i viaggi per presentarle, i dibattiti, i carteggi, le interviste, i racconti sulla vita del Lager, che rappresentano aggiunte al libro maggiore dello scrittore-testimone. Tutto ciò perché lo scrittore sa che:

> La memoria è un dovere, lo è per tutti gli uomini in quanto tali e lo è in specie per noi, che abbiamo avuta l'avventura e in certo modo anche la ventura di vivere esperienze fondamentali. Mi pare che sarebbe più che mancare a un dovere il non trasmettere memoria di quanto abbiamo visto[158].

E così la sua testimonianza esemplare assume la dimensione di un'analisi storica della nostra epoca:

> Di questa storia, che si è trascinata fino a noi con difficoltà [...] Levi ha disposto i pezzi essenziali in un ordine esemplare: l'ordine dello scienziato che allinea sul suo tavolo di lavoro gli strumenti giusti, con precisa e pulizia

[155] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 23.
[156] *Ivi*, pp. 13-4.
[157] *Ivi*, pp. 9-10.
[158] P. Levi, *Monumento ad Auschwitz*, in «La Stampa», 19 luglio 1959; ora in G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., p. 173.

> estrema. Così, *I sommersi e i salvati*, il ragionamento del testimone, si è trasformato nel più importante libro di storia della nostra epoca[159].

Primo Levi non è uno storico per formazione. Infatti, lo scrittore mette in evidenza la dimensione circoscritta della sua indagine nel fare testimonianza del Lager:

> Non ho avuto intenzione, né sarei stato capace di fare opera di storico, cioè di esaminare esaustivamente le fonti. Mi sono limitato quasi esclusivamente ai Lager Nazionalsocialisti, perché solo di questi ho avuto esperienza diretta [...] indiretta, attraverso i libri letti, i racconti ascoltati [...][160].

Ciò nonostante, attraverso la riflessione sulla storia dei Lager, che conosce così bene, lo scrittore prova a interpretare il fenomeno nazista, individuando in *I sommersi e i salvati*, che è un testo di riflessioni sulla sua lontana esperienza di deportato, le difficoltà interpretative che ne derivano. In questo libro lo scrittore esprime la sua insaziabile ricerca di una spiegazione che permetta di rendere evidenti gli errori che ogni individuo e popolo dovrebbero in futuro evitare. L'opera di Levi fa "parte di un processo collettivo di elaborazione del lutto e di ricostruzione di un senso dell'esistenza"[161]. Si tratta di un libro che turba e illumina le coscienze umane:

> Per un'intera generazione Levi ha rappresentato un riferimento per il modo in cui ha testimoniato l'esperienza del Lager, per come ne ha scritto e parlato, per l'assenza di odio che ha caratterizzato le sue prese di posizione, per l'accento posto sul voler capire e spiegare in una prosa limpida e chiara l'irraccontabile; per il pudore con cui viveva il suo ruolo pubblico, per l'assenza più completa dell'enfasi, per il rifiuto di ogni artificio retorico deputato alla facile commozione, al sentimentalismo e al vittimismo[162].

Esistono moltissimi testimoni, ma pochi riescono a rendere la propria esperienza utile alla collettività:

> […] la sua testimonianza si è così trasformata dall'esercizio di memoria su un frammento di vita individuale in una pagina di storia di valore universale, sostanziata da una inarrestabile volontà di capire, senza remore né pudore, senza dei e dogmi a cui sottostare. Con una rara forza esemplare[163].

Lo scrittore non testimonia solo la sua vicenda ma si sofferma sui problemi storici del nazismo, dell'antisemitismo e della loro possibile ripetibilità: "Primo Levi non è stato

[159] W. Barberis, *La storia e il suo testimone*, in P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 173-4.
[160] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 11.
[161] D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, cit., p. 55.
[162] *Ivi*, p. 47.
[163] W. Barberis, *Postfazione. La storia e il suo testimone*, in P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 172.

solo un grande testimone, ma anche uno dei più grandi scrittori della sua generazione, un antropologo e uno psicologo sociale"[164]. Egli sa che l'umanità non è propensa alla ragionevolezza né alla tolleranza e che l'avvenire può essere minacciato da simili orrori. D'altra parte, la testimonianza di Levi, nella sua trasparente verità, in quel rifiuto di ogni enfasi o forzatura della sua scrittura, è la prova più crudele per respingere la storiografia "revisionista" che arriva a minimizzare e a negare la stessa realtà dello sterminio[165]. In questo modo, si è opposto a qualsiasi tentativo di negazionismo, ma anche alla semplificazione del Lager nel paragone con il Gulag:

> Che '*il Gulag fu prima di Auschwitz*' è vero; ma non si può dimenticare che gli scopi dei due inferni non erano gli stessi. Il primo era un massacro fra uguali; non si basava su un primato razziale, non divideva l'umanità in superuomini e sottouomini; il secondo si fondava su un'ideologia impregnata di razzismo[166].

Il fenomeno dei campi di concentramento nazisti è un *unicum* nella storia dell'umanità, mai ripetuto finora: unico per la deportazione di massa, per le dimensioni e la fredda sistematicità, per l'alto livello di organizzazione tecnologica, per l'economia schiavistica, per lo scopo di sterminare le cosiddette "razze" inferiori, per la componente linguistica, per il comportamento dei nazisti educati all'odio dello straniero e alla pratica di provocare dolore negli altri, fino all'annullamento della dimensione umana dell'individuo e alla sua depersonalizzazione[167]:

> Auschwitz diviene il compendio perfetto di barbarie dell'uomo moderno e di 'evoluzione' della tecnica. La raffinata tecnologia utilizzata negli strumenti di sterminio e la selvaggia, barbarica brutalità delle motivazioni dello sterminio e dei metodi utilizzati fanno di Auschwitz 'il Novecento'[168].

---

[164] D. Meghnagi, *Introduzione*, in *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah,* cit., pp. XIV-XV.

[165] Si veda in proposito gli articoli *Ma noi c'eravamo*, in «Corriere della Sera», 3 gennaio 1979; *Un Lager alle porte d'Italia*, in «La Stampa», 19 gennaio 1979; *Con Anna Frank ha parlato la storia*, in «La Stampa», 7 ottobre 1980; *Cercatori di menzogne per negare l'olocausto*, in «La Stampa», 26 novembre 1980; *Buco nero di Auschwitz*, in «La Stampa», 22 gennaio 1987; ora in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, cit., pp. 73-4, 75-80, 98-9, 100-1, 132-5; A. Cavaglion (a cura di), *Dizionario dell'Olocausto*, cit., pp. 503-7.

[166] P. Levi, *Buco nero di Auschwitz*, in «La Stampa», 22 gennaio 1987; ora in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, cit., p. 133.

[167] Si veda in proposito P. Levi, *Lager nazista e Lager comunista*, in F. Camon, *Conversazione con Primo Levi*, cit., pp. 53-8; G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., pp. 167-215.

[168] S. Fatucci, *Il web: informare formare*, in S. Meghnagi (cura di), *Memoria della Shoah*, cit., p. 138.

L'umanesimo di Levi non è mai fazioso e non a caso lo scrittore aveva preso posizione anche contro la guerra in Libano del 1982 da parte di Israele[169]:

> Non ho vergogna di ammettere la mia lacerazione: il mio legame con questo Paese sussiste, lo sento in un certo modo come la mia seconda patria, lo vorrei diverso da tutti gli altri Paesi, ma proprio per questo provo angoscia e vergogna per questa impresa […] Temo che questa iniziativa, spaventosamente costosa in termini di sangue, infligga all'ebraismo una degradazione difficilmente guaribile e ne inquini l'immagine. Avverto in me, non senza sorpresa, un vincolo sentimentale profondo con Israele, ma non con questa Israele[170].

Per il ruolo di testimone esemplare di una vicenda eccezionale, la sua voce diventa la voce dei deportati:

> Può la letteratura diventare testimonianza? Può la testimonianza diventare letteratura? Se c'è un esempio che lo dimostra questo è l'opera di Primo Levi [...] Il segreto della sua fortuna in qualità di testimone sta proprio nel fatto che era un grande scrittore che aveva elaborato un modello di costruzione del testo adatto all'argomento. Ho così cercato la chiave di una scrittura che si prefigge la testimonianza diventando letteratura e che fa della letteratura lo strumento cardine di un'opera instancabile di testimone[171].

Levi è riuscito a fare della sua esperienza un punto rappresentativo della coscienza contemporanea: "La sua parola, facendosi letteratura, è diventata veicolo di autorappresentazione della coscienza ebraica contemporanea"[172].

[169] Si veda in proposito G. Poli, G. Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, cit., pp. 293-305.
[170] P. Levi, *Chi ha coraggio a Gerusalemme*, in «La Stampa», 24 giugno 1982; ora in *Iv*i, pp. 293-4.
[171] D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto*. *L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, cit., p. 21.
[172] *Ivi*, p. 76.

II.4 L'insegnamento morale di Primo Levi

> […] quanto del mondo concentrazionario è morto e non ritornerà più […]? Quanto è tornato o sta tornando? Che cosa può fare ognuno di noi, perché in questo mondo gravido di minacce, almeno questa minaccia venga vanificata?[173]

Testimoniare con onestà, secondo David Meghnagi, richiede "una profonda sincerità con se stesso, esige uno sforzo continuo, intellettuale e morale"[174]. E, come dice Primo Levi:

> Noi superstiti siamo dei testimoni, ed ogni testimone è tenuto (anche per legge) a rispondere in modo completo e veridico: ma si tratta per noi anche di un dovere morale, perché le nostre file, esigue da sempre, si stanno assottigliando. A questo dovere ho cercato di adempiere con un mio libro recente, *I sommersi e i salvati* […][175].

Secondo Tzvetan Todorov, i racconti dell'esperienza del Lager sono "atti morali non solo perché offrono una testimonianza o contribuiscono alla lotta politica, ma anche perché aiutano a svelare, a noi lettori, la verità del mondo, e quindi a migliorarlo. La ricerca della verità nutre il morale"[176]. E secondo David Bidussa, "nella riflessione di Primo Levi la testimonianza non ha valore indagativo su quanto è avvenuto, ma ricostruttivo. Non è finalizzata alla costruzione di un dossier, ma a un'analisi dell'antropologia dell'uomo violento o comunque della possibilità storica della violenza"[177]. Ne *I Sommersi e i salvati*, Levi non si sofferma a raccontare solo gli orrori del passato, ma s'interroga a lungo, con pazienza, sui significati che tali orrori hanno oggi per noi. È in questo atteggiamento verso il passato che sta la sua lezione più preziosa: "Questo libro contiene più considerazioni che ricordi, si sofferma più volentieri sullo stato delle cose qual è oggi che

[173] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 11.
[174] D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, cit., p. 17.
[175] P. Levi, "*Alla nostra generazione…*", in AA.VV., *Storia vissuta*, Franco Angeli, Milano 1988, p. 113; ora in P. Levi, *L'asimmetria della vita. Articoli e saggi 1955-1987*, cit., p. 141.
[176] T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, trad. di E. K. Imerciadori, Garzanti, Milano 1992, p. 98.
[177] D. Bidussa, *Memoria e testimonianza*, cit., p. 79.

non sulla cronaca retroattiva [...]"[178]. Il volume, che è il testamento spirituale dello scrittore, è un testo pieno di riflessioni cruciali sull'esperienza del Lager, suggerite dalla volontà di capire, di spiegare e di farsi capire:

> […] quanto del mondo concentrazionario è morto e non ritornerà più […]? Quanto è tornato o sta tornando? Che cosa può fare ognuno di noi, perché in questo mondo gravido di minacce, almeno questa minaccia venga vanificata?[179]

Levi raggiunge l'universale attraverso l'eccezionale, e la descrizione della situazione-limite del Lager suggerisce allo scrittore la riflessione sulla condizione umana:

> Fin dal mio primo libro, *Se questo è un uomo*, ho desiderato che i miei scritti, anche e li ho firmati io, fossero letti come opere collettive, come una voce che rappresentasse altre voci. Più ancora: che fossero un'apertura, un ponte fra noi e i nostri lettori, specie se giovani. […] Finché siamo vivi, è nostro compito parlare […] agli altri […] affinché sappia 'fin dove si può arrivare'[180].

Si pone allora un interrogativo profondo ed essenziale: che cosa può assicurare che il male non ritorni e chi può essere sicuro di non essere destinato all'annientamento come è successo agli ebrei? Secondo David Bidussa, "*I sommersi e i salvati* rappresenta un luogo complicato della riflessione contemporanea. Non è un testo consolatorio. Al contrario si impone e ci impone una condizione di lucidità"[181]. Levi invita il lettore a meditare sul comportamento umano allo scopo di combattere le possibili tentazioni di ritorno dell'errore: "ciò che è stato possibile perpetuare ieri potrà essere nuovamente tentato domani, potrà coinvolgere noi stessi o i nostri figli"[182]. I nazisti, i guardiani di Auschwitz, non erano mostri, afferma lo scrittore, erano esseri umani trasformati soltanto dalle circostanze. La loro decadenza non dipendeva dalla loro natura, ma dal fatto che "erano stati educati male":

> [le SS non erano] individui distorti, nati male, sadici, affetti da un vizio d'origine. Invece erano fatti della nostra stessa stoffa, erano esseri umani medi, mediamente intelligenti, mediamente malvagi: salvo eccezioni, non erano mostri, avevano il nostro viso, ma erano stati educati male. Erano, in massima parte, gregari e funzionari rozzi e diligenti: alcuni fanaticamente convinti del verbo nazista, molto indifferenti, o paurosi di punizioni, o desiderosi di fare carriera, o troppo obbedienti. Tutti avevano subito la terrificante diseducazione

[178] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 23.
[179] *Ivi*, p. 11.
[180] P. Levi, "*Alla nostra generazione…*", cit., p. 140.
[181] D. Bidussa, *La Shoah nella cultura attuale*, in S. Meghnagi (cura di), *Memoria della Shoah. Dopo i "testimoni"*, cit., p. 108.
[182] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, p. 39.

> fornita ed imposta dalla scuola quale era stata voluta da Hitler e dai suoi collaboratori[183].

Il messaggio disperato di Levi dà voce ed esprime il bisogno di una migliore educazione delle nuove generazioni. Ed è lo scopo che lo scrittore ha seguito per tutta la vita nella scrittura, nella disponibilità a parlare in pubblico, nelle numerose interviste, negli incontri con i ragazzi nelle scuole:

> […] la violenza di Auschwitz era di stato, era pianificata. Ciononostante io credo che riflettere sulla violenza d'allora sia salutare per tutti e in specie per i giovani. Penso che veramente bisogna riflettere che, quando manca la tolleranza, cioè la ragione, perché tolleranza e ragione coincidono, si arriva ad Auschwitz[184].

Con la sua testimonianza, lo scrittore vuole comunicare agli altri le conseguenze tratte da un'esperienza estrema:

> A molti, individui e popoli, può accadere di ritenere, più o meno consapevolmente che 'ogni straniero è nemico'. Per lo più questa convinzione giace in fondo agli animi come una infezione latente; si manifesta solo in atti saltuari e incoordinati, e non sta all'origine di un sistema di pensiero. Ma quando questo avviene […] al termine della catena sta il Lager. Esso è il prodotto di una concezione del mondo portata alle sue conseguenze con rigorosa coerenza: finché la concezione sussiste, le conseguenze ci minacciano. La storia dei campi di distruzione dovrebbe venire intesa da tutti come un sinistro segnale di pericolo[185].

La storia dei campi rivela tutte le possibilità del male latente che la società e gli uomini possono portarsi dentro. Secondo Edith Bruck:

> L'eredità morale e spirituale di Levi scrittore è una ricchezza inestimabile, per lo stimolo costante che costringe l'uomo a confrontarsi con le proprie ripetute barbarie troppo facilmente rimosse confinate nell'angolo più oscuro della memoria e della coscienza[186].

Si deve allora dare testimonianza di quanto l'uomo è stato capace di compiere, e per far sì che non si ripeti più una storia simile:

> Dobbiamo essere ascoltati: al di sopra delle nostre esperienze individuali, siamo stati collettivamente testimoni di un evento fondamentale ed inaspettato [...] non previsto da nessuno [...] È avvenuto contro ogni previsione [...] quindi

[183] *Ivi*, pp. 166-7.
[184] P. Levi, *Intervista rilasciata il 17 settembre 1959*, in G. Grassano, *Primo Levi*, cit., p. 3.
[185] P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 9.
[186] E. Bruck, *Levi lo scrittore e Primo l'amico*, in D. Meghnagi (a cura di), *Primo Levi. Scrittura e testimonianza*, cit., p. 113.

> può accadere di nuovo: questo è il nocciolo di quanto abbiamo da dire. Può accadere, e dappertutto [...] La distruzione di un popolo e di una civiltà si è dimostrata possibile, e desiderabile sia in sé, sia come strumento di regno[187].

La conclusione del volume *I sommersi e i salvati* con l'idea che possa accadere di nuovo, esprime la necessità di fare i conti con il passato e di non dimenticare il male cui ci si può arrivare. Secondo David Meghnagi, "recuperando il passato, redimendo le ferite aperte, apriamo una porta sul futuro"[188]. La vera pace dipende dalla profondità con cui vengono esplorati gli abissi di ieri. Come afferma Primo Levi:

> Il nostro futuro non è scritto, non è certo: ci siamo svegliati da un lungo sonno, ed abbiamo visto che la condizione umana è incompatibile con la certezza. Nessun profeta ardisce più rivelarci il nostro domani, e questa, l'eclissi dei profeti, è una medicina amara ma necessaria. Il domani dobbiamo costruircelo noi, alla cieca, a tentoni; costruirlo dalle radici, senza cedere alla tentazione di ricomporre i cocci degli idoli frantumati, e senza costruircene di nuovi[189].

I libri di Primo Levi sono uno strumento educativo e pedagogico, un messaggio di tolleranza e di rispetto per la diversità, un messaggio di un possibile mondo migliore che dipende da noi, da come lo rappresentiamo in noi stessi e negli altri:

> Al di là della sua morte, Levi rappresenta una proposta di speranza, la scommessa sulla possibilità di attraversare i confini tra le culture e le mentalità, tra i modi del sapere e della memoria, rimanendo se stessi, ed anzi proprio in quanto si rimanga se stessi[190].

La memoria della Shoah non appartiene solo a coloro che l'hanno vissuta e ai loro discendenti, ma anche alla società che deve conoscere e analizzare il triste e doloroso passato:

> La memoria della Shoah appare quale fatto e argomento di analisi storica, in quanto costituisce un evento da cui partire per comprendere non solo il passato, ma anche il presente dell'Europa, per capire, nella sua evoluzione e configurazione, il rapporto tra ebraismo e contesto più ampio, per analizzare la possibile relazione tra comunità, religioni, etnie diverse presenti nel nostro continente[191].

Presentare la Shoah come qualcosa che è accaduto agli ebrei, come un avvenimento della storia ebraica significa sminuire il suo significato. La Shoah riguarda gli ebrei e

[187] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 164-5.
[188] D. Meghnagi, *Ricomporre l'infranto*. *L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, cit., p. 15.
[189] P. Levi, *L'altrui mestiere*, cit., pp. 246-7.
[190] S. Levi Della Torre, *Levi etnologo*, cit., p. 262.
[191] S. Meghnagi, *Introduzione*, in *Memoria della Shoah: dopo i "testimoni"*, cit., p. XXVIII.

soprattutto i non ebrei perché deve essere conosciuta e capita la società in cui è potuto avvenire un evento così tragico. A tale proposito significative sono le parole di Zygmunt Bauman, che interpreta la Shoah come fenomeno tipicamente moderno, per cui "l'Olocausto rappresenta un fallimento, non un prodotto, della modernità"[192]:

> […] l'Olocausto non fu semplicemente un *problema ebraico* e non soltanto un evento della *storia ebraica*. *L'Olocausto fu pensato e messo in atto nell'ambito della nostra società razionale moderna, nello stadio avanzato della nostra civiltà e al culmine dello sviluppo culturale: ecco perché è un problema di tale società, di tale civiltà e di tale cultura*[193].

La conoscenza dello sterminio dovrebbe essere "un antidoto potente contro ogni ideologia nazionalista e il suo sanguinoso corteo di pulizie etniche"[194]. Secondo David Bidussa, parlare della Shoah vuol dire " discutere di noi [...] di tutti noi, oggi. Ovvero di noi qui e ora e del nesso che stabiliamo con un passato che ci riguarda"[195]. La Shoah "non è un evento privato o corporativo. È l'evento strutturale in cui noi europei abbiamo conosciuto le nostre 'potenzialità'[196]:

> La riflessione sulla Shoah costituisce una palestra culturale per imparare a confrontarsi con la storia, con le sue eredità, con la questione del passato come luogo inquieto della identità del presente[197].

Costruire l'Europa dopo la Shoah significa "fare i conti con quell'identità e riconsiderare il tema della responsabilità individuale"[198]. E secondo David Meghnagi:

> Dopo la Shoah nulla più poteva risultare uguale: né l'arte né la poesia, né la filosofia né la teologia. Non solo per l'entità della tragedia, ma per il modo in cui si è realizzato lo sterminio, il luogo in cui è avvenuto, nel cuore dell'Europa e dei suoi simboli costituitivi, l'ideologia che lo ha sostenuto. Il lutto ha investito i fondamenti della civiltà e dei suoi simboli religiosi. Dopo Auschwitz il mondo non è più lo stesso. Il cambiamento ha investito la teologia e l'immagine stessa del divino[199].

---

[192] Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, il Mulino, Bologna 1992, p. 21.
[193] *Ivi*, p. 11.
[194] M. Battini, *La Shoah: dentro e fuori la storia*, in S. Meghnagi, *Memoria della Shoah: dopo i "testimoni",* cit., p. 3.
[195] D. Bidussa, *La Shoah nella cultura attuale*, cit., pp. 108-9.
[196] *Ivi*, p. 113.
[197] *Ivi*, p. 114.
[198] Ivi, p. 110.
[199] D. Meghnagi, *La memoria del trauma nella ricostruzione dell'identità europea*, in S. Meghnagi, *Memoria della Shoah: dopo i "testimoni",* cit., p. 77.

Capitolo terzo

Mihail Sebastian, testimone della Shoah in Romania

III.1 La fascizzazione degli intellettuali romeni

> Si deve sperare in una nuova elevazione dello spirito umano. Si deve sperare che, dopo queste nuvole nere che offuscano le menti, il sole risorga anche nelle anime degli uomini. Dio - che ci ha messi a queste prove […] ci donerà la quiete. […] Ho fiducia nel mio paese, di cui mi è legata la vita, nella gente, poiché credo ancora nella dignità della nozione di uomo[1].

Nel 1996 Mihail Sebastian viene riscoperto dalla critica letteraria con la pubblicazione del suo *Jurnal 1935-1944* presso la prestigiosa casa editrice Humanitas di Bucarest. Il più famoso critico e storico letterario romeno di tutti i tempi, George Călinescu, nella sua *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* del 1941, libro base per generazioni di lettori, ha diminuito, come si è già precisato altrove, il vero valore dello scrittore. Da allora, sono passati più di settanta anni e un'altra monumentale storia letteraria non è stata scritta. È però comparso questo eccezionale libro di Sebastian. Il suo impatto è stato straordinario: un simile successo ha goduto in quegli anni solo il *Diario della felicità* di Nicu Steinhardt del 1991 e il *Jurnal* (*1941-1985*) di Mircea Eliade del 1993. Diversamente dal *Diario della felicità* di Steinhardt, scritto retrospettivamente, e da quello di Eliade in cui l'autore modifica e altera il dato storico oggettivo per sottrarsi ad alcune responsabilità morali, il valore del *Jurnal 1935-1944* di Mihail Sebastian sta nella sincerità e nella veridicità della sua testimonianza diretta, resa durante l'atto della

[1] M. Sebastian, *Scrisoare către Petru Comărnescu*, cit., p. I.

scrittura. L'autore esprime nelle sue pagine sensibilità e intuizione, ma anche logica e obiettività; è un diario con annotazioni precise, senza stilizzazione letteraria. Non si tratta, come nel caso dei diari citati, di un testo scritto con il pensiero al lettore o con il desiderio di essere pubblicato: non si deve dimenticare che Sebastian non voleva rendere pubblica la sua testimonianza diaristica. Solo alle insistenze di Leon Volovici, il curatore del testo, le nipoti dello scrittore che avevano in possesso il manoscritto, accettano la sua pubblicazione.

Iniziato il 12 febbraio 1935, dopo due mesi dalla conclusione del libro-saggio *Cum am devenit huligan* - drammatica definizione di sé in rapporto all'aggressività con cui era stato accolto il romanzo della condizione ebraica *De două mii de ani* - il *Jurnal 1935-1944* ne è la continuità, il corpo comune, un testo post-traumatico, un rifugio e una consolazione per il suo autore. Mihail Sebastian decide di dialogare per iscritto con se stesso, per quanto possibile in modo regolare, se non ogni giorno, almeno nei momenti di crocevia, di confronti che reclamavano imperativamente la delimitazione delle posizioni. Egli scrive anche per necessità di capire il periodo più difficile per la popolazione ebraica d'Europa e, in particolare, per quella romena: nel 1935 il potere della Germania nazista era sempre in aumento, come lo era anche l'antisemitismo esuberante romeno. Il movimento legionario, d'ispirazione fascista e nazista, ha "sedotto" tanti giovani, la maggior parte studenti e intellettuali, che hanno visto in esso una via di salvezza dai problemi sociali e nazionali e dall'ossessione del "problema ebraico". Con il *Jurnal 1935-1944* si scopre che l'epoca interbellica, conosciuta in modo incompleto e idealizzata come una "vera epoca d'oro", ha un aspetto degradante. Il diarista è testimone oculare della fascizzazione degli intellettuali dell'epoca, anche di quelli di spicco, che diventano antisemiti, membri e sostenitori accaniti della Guardia di Ferro o della Legione. Partecipe attivo alla vita letteraria romena, con doti evidenti di creatore, esegeta e pubblicista avvisato, europeo nel pensiero e nell'atteggiamento, Sebastian apparteneva a questa giovane generazione d'intellettuali di spicco del periodo interbellico, formatasi sotto l'influenza del filosofo Nae Ionescu. Mentre questa *élite* intellettuale non mancava di esprimere le proprie simpatie all'estrema destra e all'estrema sinistra, Sebastian rimane un ricercatore perseverante della democrazia. "La conversione legionaria" dei suoi amici occupa un posto rilevante nel *Jurnal 1935-1944*. Sotto quest'aspetto, il testo rappresenta una straordinaria e profonda meditazione sulla responsabilità degli intellettuali nella legittimità del movimento estremista di destra.

La pubblicazione del *Jurnal 1935-1944* di Sebastian ha permesso la rivelazione di un'immagine "scomoda" e veritiera su due influenti personalità del mondo intellettuale romeno: il filosofo Nae Ionescu e lo storico delle religioni Mircea Eliade. Nei due casi, il diarista identifica ben presto le loro affinità con la Guardia di Ferro. Le sue osservazioni lucide dimostrano di aver capito molto bene tanto la loro nuova direzione politica quanto il loro ruolo nefasto giocato nella scena culturale e politica romena alla metà degli anni Trenta. Una radiografia minuziosa sulle relazioni personali con Nae Ionescu, influente sostenitore ed esponente degli ideali antisemiti del movimento legionario, attesta la capacità dello scrittore di conservare un giudizio lucido nei confronti del suo mentore e il suo rifiuto categorico di lasciarsi trascinare nel gruppo del giornale «Cuvântul», che prende dal 1933 la via dell'antisemitismo[2]. Il professore Nae Ionescu diventa l'ideologo della Guardia di Ferro, un movimento politico estremista di destra che lottava contro gli ebrei, considerati i nemici nella cristallizzazione degli ideali cristiani e nazionali del paese, aspirazioni che venivano a legittimare perfino il crimine. Così, dopo due anni e mezzo dall'assassinio del primo ministro per aver dissolto la Legione, Nae Ionescu sostiene il diritto degli studenti legionari di essere solidali con i carnefici di I. G. Duca:

> L'altro ieri, a Braşov, al processo degli studenti legionari, Nae ha dichiarato (ho letto la sua deposizione sui giornali) che non ogni assassinio sia proibito dalla religione e che, quindi, naturalmente, i gruppi studenteschi sono solidali con gli assassini di Duca[3].

Lo scrittore esprime la delusione per le scelte politiche del professore, sostenitore della "rivoluzione nazionale" che implica l'antisemitismo: "Ieri, il corso di Nae è stato soffocante. Legionario […] senza sfumature, senza complicazioni, senza scuse"[4].

L'integrazione degli intellettuali della "nuova generazione" nella "rivoluzione legionaria" è stata stimolata dall'adesione di Nae Ionescu alla Legione. Egli ha avuto un ruolo decisivo sull'orientamento politico dei suoi discepoli attraverso il fascino dei suoi corsi di logica, di metafisica e di filosofia presso l'Università di Bucarest e attraverso i suoi articoli pubblicati sul giornale «Cuvântul»: "Tutto ciò che ha discusso la 'giovane generazione' in quel periodo - 'esperienza', 'avventura', 'ortodossia', 'autenticità' - trova

[2] Sull'adesione di Nae Ionescu all'estrema destra e sul rifiuto di Mihail Sebastian di farsi solidale con il gruppo del professore, diventato nel frattempo legionario, si veda il capitolo *De două mii de ani di Mihail Sebastian*, pp. 230-4.
[3] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 14 maggio 1936, cit., p. 58.
[4] *Ivi*, 17 marzo 1935, p. 22.

le sue radici nelle idee del professore Nae Ionescu"[5]. Egli ha visto nel movimento legionario il quadro legittimo entro cui sviluppare la sua dottrina etnica, fondata sulla mistica ortodossa cristiana, l'unica che potesse portare alla rigenerazione morale della nazione. Mircea Eliade sosteneva che "Nae Ionescu era l'unico capo filosofico della sua generazione che ha fecondato il pensiero di tutti i giovani che hanno frequentato l'Università sin dal 1922"[6]. Anche per Mihail Sebastian il professore "è stato il nostro direttore di coscienza"[7]. Con poche eccezioni, tra cui l'autore di *De două mii de ani* e lo scrittore Eugène Ionesco, i giovani intellettuali formati nella cerchia di Nae Ionescu - Mircea Eliade, i filosofi Constantin Noica ed Emil Cioran, per citare alcuni dei più noti - seguono il loro maestro nella "conversione gardista", iniziata nel 1933. Così, dalla metà degli anni Trenta, anche Mircea Eliade si era trasformato in un sostenitore sempre più fervente della politica dell'estrema destra. È rappresentativo il ruolo del futuro storico delle religioni, la cui evocazione frequente nelle pagine del diario è tanto più paradigmatica quanto Sebastian lo considerava il suo migliore amico. Nell'autunno del 1935, il diarista osserva l'avvicinamento del suo amico alla Legione:

> Quando siamo in due, ci intendiamo ancora abbastanza bene. In pubblico, però, la sua posizione di destra diventa estrema e categorica. Mi ha detto, con non so quale aggressività diretta, una pura enormità: 'tutti i grandi creatori sono di destra'[8].

Tutto sembra però recuperabile. La decisione di Sebastian è ferma, vuole impedire ad ogni costo la distruzione della loro amicizia. È convinto di aver trovato la strategia giusta: "Non lascerò che tali dissensioni offuschino nemmeno con un'impressione il mio amore per lui. Cercherò in futuro di 'evitare controverse politiche' con lui"[9]. In meno di un anno, questo metodo si dimostra però inefficace, impossibile da applicare: "Vorrei eliminare dalla nostra discussione qualsiasi allusione politica. È però possibile?"[10]. Nell'autunno del 1936, "penose dispute politiche" tra i due amici sono sempre più difficili da evitare, portando a "dissensioni irrimediabili"[11]. Questa situazione determina lo scrittore a esprimere l'amarezza di perdere un amico:

---

[5] M. Eliade, *Postfață* (*Postfazione*), in N. Ionescu, *Roza vânturilor*, cit., p. 43.
[6] M. Eliade, *Nu există celula?* (*Non esiste la cellula?*), in «Vremea», anno VII, n. 360, ottobre 1934; cit. in Z. Ornea, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească*, cit., pp. 222-3.
[7] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 52.
[8] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 27 novembre 1935, cit., p. 41.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ivi*, 25 settembre 1936, p. 85.
[11] *Ibidem*.

> Egli è un uomo di destra, fino in fondo. […] Fa solo sforzi […] penosi per nascondere ciò, almeno nei miei confronti. Perderò Mircea? […] Posso dimenticare tutto ciò che è eccezionale in lui, la sua generosità, la sua forza di vivere, la sua umanità, il suo amore, tutto ciò che è giovane, infantile, sincero in lui? Non lo so. Sento tra di noi silenzi imbarazzanti, che nascondono solo a metà le spiegazioni che evitiamo, poiché probabilmente tutti e due le sentiamo, e accumulo sempre delusioni - tra cui la sua presenza al giornale antisemita «Vremea» […] non è una minore[12].

All'inizio del 1937, Sebastian non può più accettare la relazione ipocrita con Eliade e con gli altri amici - gli artisti Haig Acterian e Marietta Sadova, il filosofo Constantin Noica, la moglie di Eliade, Nina Mareș…:

> La situazione diventa sempre più penosa. Non mi sento in grado di sopportare il doppio gioco che la nostra amicizia impone sin dalla loro conversione alla Guardia di Ferro. Gli ultimi articoli di Mircea su «Vremea» sono diventati sempre più 'legionari'. Ho evitato di leggerne alcuni. […] È possibile un'amicizia con alcune persone che hanno in comune un'intera serie di idee e di sentimenti estranei - così estranei da essere sufficiente che io entri dalla porta per farsi d'un tratto silenzio […]?[13]

Gli amici di Sebastian cominciano a trovarsi in imbarazzo per la sua presenza, cambiano discorso o restano in silenzio di fronte a lui. In queste condizioni, lo scrittore annotta: "Siamo in piena dissoluzione della nostra amicizia. Non ci vediamo da molti giorni - e, quando ci vediamo, non abbiamo niente da condividere"[14]. Nel dicembre del 1937, il diarista sente così di perdere tutti gli amici, incluso "il primo e l'ultimo, Mircea"[15] che, tre giorni prima delle elezioni del 20 dicembre 1937, ha scritto il famoso testo nefasto *De ce cred în biruința Mișcării legionare*, pubblicato sul giornale dell'estrema destra «Buna Vestire»: "Il popolo romeno può mettere fine alla sua vita […] distrutta da miseria e da sifilide, invasa da ebrei e lacerata da stranieri […]?"[16], trascrive Sebastian, dal testo dell'amico. E ancora:

> Credo in questa vittoria perché, innanzitutto, credo nella vittoria dello spirito cristiano […] Mentre tutte le rivoluzioni sono *politiche* - la rivoluzione legionaria è *spirituale* e *cristiana*. Mentre tutte le rivoluzioni contemporanee hanno come scopo *la conquista del potere* […] la rivoluzione legionaria ha come scopo supremo *la redenzione del popolo*, la riconciliazione del popolo romeno con Dio, come ha detto il Capitano [C. Z. Codreanu]. Perciò il senso del movimento legionario apporterà con sé la restaurazione delle virtù del

[12] *Ivi*, 25 settembre 1936, p. 85.
[13] *Ivi*, 25 febbraio 1937, p. 114.
[14] *Ivi*, 25 marzo 1937, p. 120.
[15] *Ivi*, 19 dicembre 1937, p. 134.
[16] *Ivi*, 17 dicembre 1937, p. 133.

> popolo romeno, una Romania onesta, degna e potente e creerà un uomo nuovo, simile a un nuovo tipo di vita europea[17].

L'annotazione di Sebastian del 7 dicembre 1937 conferma anche la partecipazione di Eliade alla campagna elettorale della Legione, che percorre tutto il paese con le sue squadre di propaganda:

> La sera sono stato a cena da loro e, in realtà, ho saputo che Mircea si assentì per due giorni da Bucarest, in campagna elettorale […] Non so se anche Mircea abbia tenuto discorsi. Tutto mi sembra grottesco, grottesco. […] Marietta che è arrivata più tardi, è entrata in casa cantando l'inno legionario […] Cominciano a non sentirsi più imbarazzati dalla mia presenza[18].

Lo scrittore registra con dolore l'adesione sempre più chiara dell'amico al movimento legionario: "Mircea, sempre più filotedesco, […] antifrancese e antisemita che mai"[19] dichiara allo scrittore che "ama la Guardia, ha fiducia in essa e attende la sua vittoria", che "tutti coloro che non sono legionari, tutti coloro che fanno un'altra politica che non sia quella legionaria, sono traditori del popolo e meritano la stessa sorte"[20]. Infatti, le parole del futuro storico delle religioni che il diarista annota con delusione, danno voce alla demenza "razziale" senza freno, che prendeva forme sempre più minacciose dalla metà degli anni Trenta. Sebastian esprime stupore di fronte alle scelte politiche estremiste di Eliade adottate in nome al nazionalismo: "È possibile che io rilegga un giorno queste righe e che io non creda che esse riassumano le parole di Mircea […] non ho fatto altro che riportare proprio le sue stesse parole"[21]. L'autore del *Jurnal 1935-1944* spera che "un giorno le cose siano abbastanza calme" per poter far leggere questa pagina di diario a Eliade e per vederlo "arrossire di vergogna". Nel 1938, gli incontri tra i due si diradano fino alla loro scomparsa:

> Quasi due mesi da quando non ho più visto Mircea. […] Continuare a lasciare le cose a dissolversi da sé? Mettere loro fine con una spiegazione finale? Mi disgusta tanto da preferire tacere definitivamente, io e lui. Non ho niente da domandargli e certo non ha niente da dirmi. Ma, d'altronde, è un'amicizia che dura da anni, e forse gli dobbiamo un'ora severa di separazione[22].

---

[17] M. Eliade, *De ce cred în biruința Mișcării legionare* (*Perché credo nella vittoria del Movimento legionario*), in «Buna Vestire», anno I, n. 244, 17 dicembre 1937; cit. in L. Volovici, *Ideologia naționalistă și "problema evreiască"*, cit., pp. 102-3.
[18] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 7 dicembre 1937, cit., p. 132.
[19] *Ivi*, 20 settembre 1939, cit., p. 231.
[20] *Ivi*, 2 marzo 1937, p. 115.
[21] *Ibidem*.
[22] *Ivi*, 13 gennaio 1938, p. 148.

Nell'aprile dello stesso anno, lo scrittore si rende conto che non c'è alcuna via di mezzo e che la loro amicizia non è più possibile:

> Mi è difficile non volergli bene. […] Ho però tante cose da dirgli su «Cuvântul», sulla Guardia, su di lui e sui suoi imperdonabili compromessi. Non c'è scusa per il suo decadimento politico. [...] la nostra amicizia è finita[23].

Questo è il momento in cui l'amicizia tra Sebastian ed Eliade si può considerare conclusa. Dal "primo e l'ultimo amico", come ancora lo considerava nel 1937, Eliade diventa, in due anni, "il mio ex amico"[24].

Nel dicembre del 1939, dopo la sua liberazione dal lager di Miercurea Ciuc[25], dove era stato rinchiuso per la sua adesione alla Guardia di Ferro, movimento dissolto dal re Carol II, Mircea Eliade scrive l'opera drammatica *Ifigenia*[26] in cui si ritrovano i temi del sacrificio e della morte per la patria, integrati in una trama che sembra essere senza legami con l'attualità politica romena ed europea. Lo spettacolo è stato messo in scena il 12 febbraio del 1942 al Teatrul Național di Bucarest. Per Sebastian, la rappresentazione è scandalosa perché era presente nelle sale a solo diciotto giorni dal pogrom di Bucarest:

> Il debutto di *Ifigenia* di Mircea Eliade al [Teatro] Național. È ovvio, non ci sono andato. Sarebbe stato impossibile farmi vedere a qualsiasi rappresentazione e tanto meno a una che, in modo inevitabile (autore, interpreti, argomento, pubblico), deve essere stata una sorta di riunione legionaria. Avrei avuto l'impressione di assistere a una 'riunione di nido'. […] Il testo è pieno di allusioni e sottintesi […] Il simbolo […] 'Ifigenia o il sacrificio legionario', si potrebbe chiamare l'opera in sottotitolo. Adesso, dopo cinque mesi di governo [legionario] e tre giorni di ribellione, dopo tanti assassini, incendi e saccheggi - non si può dire che non si è azzeccato[27].

All'inizio del quarto decennio, Eliade parte per Londra e, in seguito, per Lisbona come consigliere culturale: "Mircea Eliade ha voluto questa guerra. L'ha attesa, l'ha desiderata, ha creduto in essa, ci crede ancora - ma vive a Lisbona"[28]. Nell'estate del 1942, rientra per una settimana a Bucarest senza cercare Sebastian:

> Ho saputo tempo fa - ma ho omesso di annottare qui (comincia ad avere così poca importanza per me?) - che Mircea Eliade fosse a Bucarest. È ovvio, […] non si è fatto vivo. Altre volte ciò mi sarebbe sembrato odioso: anzi proprio

[23] *Ivi*, 12 aprile 1938, p. 157.
[24] *Ivi*, 20 settembre 1939, p. 232.
[25] Città della Transilvania.
[26] All'Insegna del Veltro, Parma 2010.
[27] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 12 febbraio 1941, cit., p. 305.
[28] *Ivi*, 23 dicembre 1942, p. 489.

> impossibile, assurdo. Adesso mi sembra normale. È più facile, è più chiaro. Veramente non avrei nulla, ma proprio nulla da dirgli, da domandargli[29].

Eliade riprende nel suo diario l'argomento della sua amicizia con l'autore di *De două mii de ani* e spiega il motivo per cui ha evitato di vederlo, nel 1942, quando era rientrato nel paese:

> Mai mi consolerò di non averlo rivisto nell'agosto del 1942 quando sono rientrato a Bucarest, per una settimana. Allora, mi vergognavo di me stesso - consigliere culturale a Lisbona - e delle umiliazioni che egli ha sopportato, perché era nato ebreo e voleva rimanere Iosif Hechter. Adesso mi agito inutilmente nell'irrimediabile[30].

Il 29 maggio 1945 Mihail Sebastian viene investito da una macchina e muore. Sapendo del triste accaduto, Eliade annotta con dolore:

> La notizia mi emoziona per la sua assurdità. Senza dubbio, in questi ultimi cinque anni, Mihai ha vissuto una vita da cani. È sfuggito ai massacri della ribellione del gennaio 1941, ai lager antonesciani, ai bombardamenti americani, a tutto ciò che è seguito dopo il colpo di stato del 23 agosto. Ha visto il crollo della Germania hitleriana. […] Mi ricordo della nostra amicizia. […] Con lui, se ne va un bel pezzo, e molto bello, della mia gioventù. Mi sento sempre più solo[31].

Da quest'annotazione è chiaro che Eliade sapesse dei crimini contro gli ebrei durante il pogrom legionario di Bucarest (21-23 gennaio 1941), delle deportazioni degli ebrei nei lager di Transnistria durante il regime Antonescu, della dura vita di Sebastian. Ciò nonostante, in nessuna pagina del diario, delle memorie o delle lettere ha annotato le atrocità contro gli ebrei.

Mircea Eliade ha lasciato dietro di sé non solo libri che attestano il suo valore per cui merita tutto il rispetto, ma anche ombre ed echi dei fanatismi politici cui ha aderito. Egli occupa nella cultura romena un posto di prestigio come rappresentante della generazione interbellica: romanziere di successo, ex assistente di Nae Ionescu presso l'Università di Bucarest, collaboratore a diversi giornali, studioso di stampo mondiale della storia delle religioni, ma anche partecipante attivo al movimento legionario. Le sue *Memorii* e il suo *Jurnal* pubblicati, rispettivamente, nel 1991 e nel 1993 presso la nota casa editrice Humanitas, sono una prova di tutto ciò, ad eccezione dell'ultimo aspetto di

[29] *Ivi*, 23 luglio 1942, p. 462.
[30] M. Eliade, *Memorii* (*Memorie*) (*1937-1960*), vol. II, Humanitas, Bucarest 1991, p. 67.
[31] M. Eliade, *Jurnal portughez şi alte scrieri* (*Diario portoghese e altri scritti*), vol. I, Humanitas, Bucarest 2006, pp. 365-6.

cui, invece, si trova traccia in altri documenti. La testimonianza di Sebastian conferma la posizione politica dell'amico e cambia sostanzialmente "l'ideogramma Eliade", proprio sul piano dell'affetto. La prima parte del *Jurnal 1935-1944* conferma un'amicizia ammirevole. Pian piano, seguendo il corso degli eventi politici, si assiste al dramma interpersonale della rottura provocata dalle scelte politiche di Eliade. Per la prima volta, grazie a Mihail Sebastian, il lettore può rendersi conto di come parlava e reagiva un legionario appartenente all'*élite* intellettuale del periodo interbellico: i dettagli, i piccoli gesti, le reazioni spontanee, tutto ciò colora in modo aggressivo il ritratto di Mircea Eliade. La testimonianza di Sebastian offre un ulteriore strumento di analisi per la comprensione della trasformazione ideologica e politica degli intellettuali dell'epoca.

La pubblicazione del *Jurnal 1935-1944* nel 1996 ha messo in una nuova luce alcune personalità idealizzate nella coscienza pubblica romena. La sua comparsa coincide con l'inizio di un nuovo dibattito sul passato e rappresenta un salto qualitativo nella rivalutazione critica del periodo interbellico. Il libro usciva in un momento in cui la Romania non riconosceva ancora il suo contributo alla Shoah, in cui la critica alla tradizione nazionalista della cultura era considerata un atto antipatriottico e antinazionale. La storiografia socialista aveva impedito per decenni una valutazione oggettiva del periodo interbellico e delle sue conseguenze politiche e ideologiche. La problematica dell'implicazione degli intellettuali romeni nel movimento legionario è rimasta in ombra. Si trattava, innanzitutto, dell'atteggiamento degli scrittori in esilio circa la loro adesione alla Guardia di Ferro e al nazionalsocialismo. Il libro di Sebastian ha così suscitato sorpresa e choc morale per la rivelazione di verità scomode o mistificate per decenni dal regime comunista. Questa reazione viene motivata dall'esistenza in Romania di una cultura di tipo idolatra in cui le personalità del passato vengono "santificate": metterle in forse è un abuso, "una blasfemia" agli interessi nazionali. L'immagine così viva e personale di un Eliade antisemita ha creato stupore e costernazione poiché la sua personalità era diventata inattaccabile, eternamente conservata in elogi superlativi, in un'aura di massima moralità. Così Mircea Handoca, biografo di Eliade, difende lo scrittore circa il suo passato antisemita testimoniato da Mihail Sebastian: "Dalle decine di ricordi, una sola è denigratrice: quella di Mihail Sebastian"[32]. Ma accanto all'autore di *De două mii de ani*, lo scrittore romeno-ebreo Norman Manea, emigrato durante il comunismo negli Stati Uniti, ha sottolineato, nel suo saggio *Felix culpa* pubblicato in

[32] M. Handoca, *Mircea Eliade și contemporanii săi* (*Mircea Eliade e i suoi contemporanei*), Lider, Bucarest 2009, p. 8.

Romania nel 1992, l'appartenenza di Eliade al movimento legionario. Egli lo ha criticato perché non ha riconosciuto pubblicamente e ha sempre evitato una chiara analisi, con sincerità e serietà, del suo coinvolgimento nella funesta avventura legionaria:

> Perché evitare una pubblica ritrattazione delle vecchie convinzioni, perché non denunciare gli orrori, perché non svelare i meccanismi di mistificazione e non assumersi il peso della colpa? Pochi hanno, probabilmente, la lucidità e il coraggio di farlo[33].

Sebastian contraddice con la sua testimonianza il mito dell'innocenza politica di Eliade e di altri amici intellettuali. A questo proposito, importanti sono le parole dello stesso Manea:

> Se possiamo rimpiangere la reticenza di Eliade nell'analizzare gli aspetti bizzarri e riprovevoli della sua biografia, rimane la speranza che la pubblicazione del *Diario* del suo ex amico Mihail Sebastian non mancherà di riempire i vuoti. Chi lo ha letto, […] sa che si tratta di un documento essenziale per comprendere la situazione precedente all'Olocausto in Romania e nell'Europa Orientale. L'intelligenza acuta, lucida e malinconica dell'autore ritrae, in modo memorabile, il doloroso spettacolo umano dell'odio e della degradazione[34].

Infatti, Eliade attribuisce al movimento estremista di destra il ruolo di unico messaggero dell'ideale nazionale, che deve combattere contro il nemico principale del paese, l'ebreo:

> Sarebbe assurdo aspettarci che gli ebrei si rassegnassero a essere una minoranza con certi diritti e con innumerevoli obblighi, dopo aver assaggiato il miele del potere e aver conquistato tutti i posti di comando. Gli ebrei lottano con tutte le forze per mantenere al momento le loro posizioni[35].

Invece Constantin Noica (1909-1987), il più importante filosofo romeno dopo la Seconda Guerra Mondiale, accetta l'antisemitismo della Guardia di Ferro come un fatto esistenziale "normale", imposto dagli imperativi della storia: "non è sufficiente dire 'giù i giudei e gli stranieri', ma si deve diventare una persona capace di affrontare gli stranieri"[36]. E il noto filosofo Emil Cioran (1911-1995) aderisce a un "nuovo" nazionalismo fondato sull'esaltazione fino al fanatismo del modello della Germania hitleriana:

---

[33] N. Manea, *Felix culpa*, in *Clown. Il dittatore e l'artista*, trad. di M. Cugno, il Saggiatore, Milano 1995, p. 121.
[34] *Ivi*, pp. 131-2.
[35] M. Eliade, *Piloții orbi* (*I piloti ciechi*), in «Vremea», anno IX, n. 505, 19 settembre 1936; cit. in L. Volovici, *Ideologia naționalistă și "problema evreiască",* cit., p. 140.
[36] C. Noica, *Întâlnirea de la 6 octombrie* (*L'incontro del 6 ottobre*), in «Buna Vestire», anno IV, n. 25, 6 ottobre 1940; cit. in L. Volovici, *Ideologia naționalistă și "problema evreiască"*, cit., pp. 230-1.

> Per nessun uomo politico dei nostri tempi sento tanta simpatia e ammirazione quanto per Hitler. […] Hitler ha scatenato nella lotta politica il fuoco dell'entusiasmo e ha rovesciato con spirito messianico un intero sistema di valori, appiattito e degradato dal razionalismo democratico. Tutti abbiamo bisogno di una mistica, poiché siamo ormai stufi di quelle verità da cui non si scatena alcuna fiamma[37].

Nella visione del filosofo, gli ebrei rappresentano, a causa della loro singolare condizione e unicità etnica, il nocciolo del problema nazionale romeno:

> L'ebreo non è il nostro simile, e per quanta intimità ci sia con lui, volente o nolente, un abisso ci separa. È come se discendesse da un'altra specie di scimmie della nostra […]. Noi non possiamo umanamente avvicinarci a loro poiché l'ebreo, è prima di tutto, *ebreo* e poi *uomo*[38].

Anche se riconosce le qualità superiori degli ebrei - "il popolo più intelligente, dotato e insolente" - Cioran afferma che la loro situazione è senza scampo poiché essi sono "maledetti": "In tutto, gli ebrei sono unici; non hanno un pari al mondo, piegati sotto una maledizione di cui solo Dio è responsabile. Se fossi ebreo, mi suiciderei […]"[39].

E lo scrittore Camil Petrescu (1894-1957), considerato dalla critica il "Proust romeno", diventa sostenitore del movimento legionario. Egli che "non ha esitato [...] di scrivere [...] che è stato sempre legionario"[40] e antisemita, dichiara con convinzione a Mihail Sebastian che gli ebrei hanno messo le basi del comunismo:

> Uscendo da Capsa, abbiamo fatto due passi e mi ha spiegato di nuovo il suo atteggiamento nei confronti degli scontri antisemiti. - È doloroso, caro, ma è sempre la responsabilità degli ebrei. - Perché, Camil? - Perché sono troppi. - Anche gli ungheresi sono però troppi! - Forse, ma almeno sono radunati nello stesso luogo, nella stessa regione. (Non ho capito l'argomento, ma non ho voluto insistere. […]). Continuando, mi ha detto: - Caro, gli ebrei provocano. Hanno un atteggiamento equivoco. S'intromettono nelle cose altrui. Sono troppo nazionalisti. - Dovresti decidere Camil. Sono nazionalisti o sono comunisti? - Eh, lo sai che mi piaci? Siamo tra di noi, caro, e mi meraviglio che tu mi faccia ancora tali domande. Il comunismo che cosa è altro se non l'imperialismo degli ebrei? Dice ciò Camil Petrescu, […] una delle più belle intelligenze di Romania. […] una delle più delicate sensibilità di Romania[41].

---

[37] E. Cioran, *Impresii din Müchen. Hitler în conștiința germană* (*Impressioni da Monaco. Hitler nella coscienza tedesca*), in «Vremea», anno VII, n. 346, 15 luglio 1934; cit. in L. Volovici, *Ideologia naționalistă și "problema evreiască"*, cit., p. 97.
[38] E. Cioran, *Schimbarea la față a României* (*La trasfigurazione della Romania*), Humanitas, Bucarest 2001, p. 132.
[39] *Ibidem*.
[40] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 4 febbraio 1941, cit., p. 300.
[41] *Ivi*, 25 giugno 1936, pp. 67-8.

Invece, Haig Acterian e Marietta Sadova, amici dello scrittore e intellettuali dell'epoca, esprimono la grande ammirazione per l'antisemita Corneliu Zelea Codreanu, il fondatore della Legione, movimento che aveva come programma principale la lotta contro gli ebrei:

> Mircea mi ha dato ieri sera (ho cenato da lui) dettagli ammusanti sul tè di ieri a Polihroniade[42]. Era presente anche Zelea Codreanu, cui tutti dicevano 'Il Capitano'. Marietta Sadova era arrivata con il libro di Codreanu e gli aveva chiesto un autografo. […] Haig [Acterian] ha portato al 'Capitano' la sua intera opera (versi, saggi) e gliela offerta con dedica. Dopo la partenza di Codreanu, Marietta e Haig hanno dichiarato che hanno vissuto un giorno stupendo. 'Colossale' - credo che sia stato il loro termine esatto. Nel 1932 Haig era comunista[43].

La cerchia amicale con cui Sebastian s'identificava si scompone: lo scrittore prende le distanze da tanti amici cui si credeva legato nello spirito. La rivelazione di questa dura trasformazione lo riempie di amarezza e di delusione:

> Si deve sperare in una nuova elevazione dello spirito umano. Si deve sperare che, dopo queste nuvole nere che offuscano le menti, il sole risorga anche nelle anime degli uomini. Dio - che ci ha messi a queste prove […] ci donerà la quiete. […] Ho fiducia nel mio paese, di cui mi è legata la vita, nella gente, poiché credo ancora nella dignità della nozione di uomo[44].

Testimonianza di un tempo di collera, il *Jurnal 1935-1944* trascrive il crollo nel totalitarismo di un'intera generazione intellettuale di spicco, che vedeva in Corneliu Zelea Codreanu (1899-1938) il promotore di una "rivoluzione spirituale" nazionale, la speranza in una vittoria sul Male - sul liberalismo occidentale, sul razionalismo e sulla democrazia. Il movimento legionario viene dissolto deffinitivamente nel gennaio del 1941, dopo la prova inutile di allontanare dal governo il generale Ion Antonescu. Dopo la guerra, nessuno di questi intellettuali ritornerà a giustificare la loro "fase" legionaria e, tanto meno, le loro manifestazioni antisemite. Essi hanno evitato qualsiasi rivalutazione critica e qualsiasi riconoscimento del proprio atteggiamento politico. Alcuni di loro hanno pagato il loro orientamento politico con il carcere, altri si sono salvati con l'esilio.

Senza il *Jurnal 1935-1944* di Sebastian, non si poteva immaginare, nonostante gli altri libri sulla Shoah comparsi dopo il 1989, che il male sia stato così profondo e che intellettuali di spicco dell'epoca abbiano aderito alla politica estremista di destra e ultranazionalistica. Il *Jurnal 1935-1944* sorprende però anche i pochi che sono riusciti a

[42] Mihai Polihroniade, pubblicista, membro dell'associazione *Criterion* e, in seguito, affiliato alla Guardia di Ferro. Sebastian lo conosceva dalla città natale di Brăila, dagli anni scolastici.
[43] *Ivi*, 22 ottobre 1936, p. 91.
[44] M. Sebastian, *Scrisoare către Petru Comărnescu*, cit., p. 1.

rimanere uomini e a formare, attraverso il loro atteggiamento, una sorta di "piano alternativo", "società civile" molto fragile ma esistente. Tra di loro si può contare l'amico dello scrittore, lo storico Dionisie Pippidi che non ha aderito al movimento legionario o al comunismo; Antoine Bibescu, esponente di una *boème* aristocratica, guidato da valori democratici ed europei; il critico e poeta Tudor Vianu, il famoso linguista Alexandru Rossetti, il diplomato Constantin Vișoianu, gli scrittori Eugène Ionesco, Max Blecher, Emil Gulian, Anton Holban, Cella Serghi, Gala Galaction, i critici Șerban Cioculescu, Pompiliu Constantinescu, il pubblicista Tudor Teodorescu-Brăniște.

III.2 L'eccezione democratica di Mihail Sebastian

> […] ho pensato a ciò che divide le persone nell'ultimo periodo, alle passioni che distruggono le amicizie e i legami dello spirito, a questo respiro demoniaco che gira da qualche tempo nelle menti e nelle anime. […] La tempesta passerà […]: quanti però dei miei amici di una volta ritroverò sulla via dell'umanità pulita?[45]

Mihail Sebastian è stato l'unico scrittore romeno-ebreo che apparteneva a questa giovane generazione di intellettuali[46], avvicinatasi, poi, verso l'ideologia dell'estrema destra. All'interno di questo gruppo, la posizione dell'autore di *De două mii de ani*, un coraggioso scrittore che sceglie la neutralità politica, è rilevante per la sua testimonianza unica e singolare circa la trasformazione ideologica e politica di questa *élite* intellettuale, guidata spiritualmente dal professor Nae Ionescu. L'avvicinamento di Mihail Sebastian, l'ebreo Iosef Hechter, a tanti membri del movimento legionario è così spiegabile: lo sfondo su cui si svolgevano queste relazioni non era stato ancora alterato dalle ideologie politiche di destra. Solo dopo l'ascesa al potere di Hitler, in Romania "il paesaggio" ha iniziato a cambiare in modo fondamentale. L'avvicinamento di Nae Ionescu al

[45] *Ivi*, pp. 167-9.
[46] Gli altri autori romeni di origine ebraica erano radunati attorno al movimento letterario *Sburătorul* fondato dal critico letterario Eugen Lovinescu. Si veda in proposito il capitolo *De două mii de ani di Mihail Sebastian*, p. 200-1.

movimento legionario, gli stretti rapporti con il suo leader, Corneliu Zelea Codreanu, l'assassinio del primo ministro I. G. Duca: tutti questi eventi hanno portato al dissolvimento del clima intellettuale esistente. Si tratta di un clima fatto di dialogo autentico e di collaborazione fertile, rappresentato dall'associazione *Criterion*, fondata nel 1932 grazie all'idea dell'organizzatore culturale Petru Comărnescu. Quest'associazione si proponeva il confronto tra opinioni diverse che ne era una regola basilare e non un'eccezione. E l'ebreo Mihail Sebastian partecipava a questo fruttuoso dialogo senza contraddire o tradire il suo sistema di valori. Una scena piena di significato che simboleggia l'unità nella diversità è presente nelle *Memorii* di Mircea Eliade. Alla conferenza su Charlie Chaplin, dove Sebastian doveva prendere la parola, i cuzisti[47] gridano in sala "Un ebreo su un altro ebreo!":

> Mihail Sebastian stava in piedi, con dei fogli su cui aveva scritto il piano della conferenza. Era diventato molto pallido. Ha strappato i fogli, ha fatto un passo in avanti e ha iniziato con una voce ardente, soffocata dall'emozione. 'Avevo l'intenzione di parlarvi di un certo aspetto dell'arte di Charlot', ha detto. 'Qualcuno di voi mi ha però ricordato degli ebrei. E parlerò, come ebreo, dell'ebreo Charlot'. Improvvisamente l'aula è scoppiata in applausi. Mihail Sebastian ha alzato il braccio e ha detto loro: 'Vi ringrazio', e poi ha improvvisato una delle più patetiche e interessanti conferenze […] Ha presentato un Charlot che solo qualcuno dell'Europa dell'Est può indovinare e capire. Ha parlato della solitudine dell'uomo nei film di Charlot così come si rifletteva nella solitudine dei ghetti. Quando ha finito, dopo una ventina di minuti, è stato premiato con applausi frenetici. Una parte della sala applaudiva in piedi[48].

L'episodio non era un caso, esso dimostrava che l'associazione *Criterion* aveva alla base un'intesa che oltrepassava tutti i punti di conflitto e una sintesi armoniosa di tutti i principi e gli interessi divergenti. Ciò ha creato un'atmosfera di neutralità ideologica e di elevata tenuta intellettuale. Mircea Eliade ha testimoniato la libertà culturale ritrovata da questa generazione:

> Ho avuto la fortuna di appartenere alla prima generazione di intellettuali romeni che è stata libera, che non ha avuto un programma. Si era liberi di scoprire non solo le fonti tradizionali, come la nostra cultura classica e la letteratura francese, ma assolutamente tutto. Per ciò che riguarda me, ho scoperto la letteratura italiana, la storia delle religioni e, in seguito, l'Oriente. Alcuno dei miei amici ha scoperto la letteratura americana, un altro la cultura

[47] Il termine "cuzisti", sostenitori del movimento legionario, prende nome da A. C. Cuza, il fondatore di un tipo specifico di antisemitismo che si riferisce non solo agli ebrei, ma anche a tutti gli elementi "stranieri" pericolosi alla cultura e nazionalità romena.
[48] M. Eliade, *Memorii* (*Memorie*) (*1907-1960*), vol. I, Humanitas, Bucarest 1997, pp. 237-8.

> scandinava […] Da quanto si vede, tutto era possibile. Ci si preparava per una vera apertura[49].

Quest'immagine idealizzata di libertà intellettuale sarà presto cancellata dalla crisi degli anni 1929-1933 e dalla pressione sempre più crescente dei radicalismi politici. Quest'associazione culturale si è dimostrata di essere una grande utopia. Il primo che ha intuito, sin dal 1932, la rottura netta all'interno del gruppo è stato Petru Comărnescu, uno dei suoi leader di spicco:

> Nel 1932 quelli di sinistra e quelli di destra potevano ancora apparire nel pubblico, per esporre in modo contraddittorio le loro concezioni. […] *Criterion* è forse stata l'ultima tribuna libera poiché i gruppi addensavano sempre più i loro attacchi e, presto, non sarebbe forse più possibile confrontarsi, nello stesso luogo e nello stesso tempo, [la destra] con la sinistra, il dogmatismo con lo spirito critico, l'idealismo con la scienza, ecc. Si sente, da adesso, che nel seno dell'associazione si produrrà una netta rottura e mi domando se essa possa sopravvivere, quando i conflitti sociali e politici diventano ogni giorno sempre più potenti e più esclusivisti. Ci si separerà dai teppisti, dagli intolleranti, dagli oscurantisti, anche se alcuni degli intellettuali di valore si schiereranno con essi, che scelgono il buio e l'odio, la bestialità e la dittatura fascista[50].

Prevista nel 1932, la divisione del gruppo è già affermata da Comărnescu nel gennaio del 1933: "La nostra generazione si divide in due gruppi nettamente opposti e in dura lotta"[51]. Insieme ad altri, Sebastian ha profondamente creduto in quest'utopia, accettando l'idea del dialogo sincero e polemico. Questo sfondo ci fa capire la delusione profonda del diarista, costretto a constatare ogni giorno il mutamento dell'atteggiamento politico dei suoi migliori amici. Questo processo di "contaminazione ideologica" è stato sottolineato anche da Eugène Ionesco nel suo capolavoro *Il Rinoceronte*[52], che è una trasposizione memorabile dell'allontanamento dello scrittore dai suoi amici di Romania che si erano "convertiti", uno dopo l'altro, al nazionalismo estremista della Guardia di Ferro:

> Il rinoceronte è l'uomo dalle idee già pronte. Nella mia opera ho semplicemente voluto raccontare una contaminazione ideologica. L'ho vissuta per la prima volta in Romania, allora quando l'intellighentia era in quel momento di estrema destra, e adesso è di estrema sinistra […] I professori universitari, gli studenti, gli intellettuali diventavano, uno dopo l'altro, nazisti, legionari. Beninteso, all'inizio, non erano nazisti […] Ogni tanto però, uno degli amici diceva: 'Non sono assolutamente d'accordo con loro, certo, ma per

[49] M. Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet* (*La prova del labirinto. Discorsi con Claude-Henri Rocquet*), Humanitas, Bucarest 2007, p. 24.
[50] P. Comărnescu, *Pagini de jurnal* (*Pagine di diario*), vol. I, Noul Orfeu, Bucarest 2003, pp. 76-7.
[51] *Ivi*, p. 77.
[52] Einaudi, Torino 1883.

> alcuni versi, tuttavia […] devo ammettere che per esempio, gli ebrei […]' ecc. e quello era il segnale. Dopo tre settimane o due mesi più tardi, quest'uomo diventava nazista. Diventava parte del gioco, ammetteva tutto, diventava rinoceronte[53].

Per Eugène Ionesco, Sebastian era l'amico che sentiva più vicino ai suoi pensieri, alla propria interpretazione dell'idea di uomo, di persona e di coscienza morale: "Mihail Sebastian aveva conservato una mente lucida e un'umanità autentica"[54].

Il diarista testimonia attraverso questo "prisma" di trasformazioni i traumi che ha vissuto a causa dell'antisemitismo manifestato tanto dalla gente comune o dai criminali, quanto dagli intellettuali e dagli amici più intimi:

> […] ho pensato a ciò che divide le persone nell'ultimo periodo, alle passioni che distruggono le amicizie e i legami dello spirito, a questo respiro demoniaco che gira da qualche tempo nelle menti e nelle anime. […] La tempesta passerà […]: quanti però dei miei amici di una volta ritroverò sulla via dell'umanità pulita?[55].

Nel *Jurnal 1935-1944* s'intravvedono passaggi che mettono in evidenza il dramma della sua situazione nel mondo delle idee politiche e letterarie della Romania degli anni Trenta:

> Io però? Io che non credo né in uni [comunisti], né in altri [legionari] e cerco di non giudicare con premesse, ma con fatti? Non si deve perdere la testa? Non si deve disperare? Non si è obbligato a dirsi che d'ora in poi veramente tutto, tutto è perduto?[56]

L'autore rifiuta il mondo folle che gli sta attorno e sceglie l'autorità della distanza, dell'individualismo e dell'isolamento. La solitudine diventa un'ipotesi di dignità, una garanzia della sua identità inconfondibile: "Dal momento in cui si rifiuta di essere solo, tutto è perduto"[57].

Il *Jurnal 1935-1944* di Sebastian è una testimonianza della disumanizzazione dell'uomo, un *excursus* del vissuto di un uomo disperato, esposto all'oppressione della realtà politica e sociale. La condizione dello scrittore nella società romena è singolare. Essere ebreo durante il processo di nazificazione delle coscienze, non scegliere la via del fascismo o del comunismo e attendere il lager o la morte, mentre i suoi amici aspettavano

---

[53] E. Ionesco, *Prezent trecut, trecut prezent* (*Presente passato, passato presente*), Humanitas, Bucarest 1993, pp. 98-9.
[54] E. Ionesco, *Scrisori către Tudor Vianu* (*Lettere a Tudor Vianu*) (*1936-1949*), vol. II, Minerva, Bucarest 1994, pp. 269.
[55] M. Sebastian, *Scrisoare către Petru Comărnescu*, cit., p. 1.
[56] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 17 settembre 1939, cit., p. 231.
[57] *Ivi*, 7 aprile 1935, p. 24.

la nomina di incarichi prestigiosi: ecco una condizione affatto invidiabile. Egli sceglie, nel momento più difficile della storia della Romania e dell'Europa, la libertà dello spirito e la neutralità politica. Mihail Sebastian è stato l'unico della sua generazione ad aver rifiutato le ideologie estremiste, il nazismo e il comunismo. La sua avversità verso le due ideologie si manifesta in buona parte della sua opera. Egli sceglie la superiorità della democrazia, come dimostra l'articolo *Louis Barthou* del 1934, pubblicato in seguito all'assassinio del primo ministro francese. Il testo, attraverso densità, misura e lucidità, mostra i meriti di questo brillante esponente della democrazia francese. Il ritratto disegnato da Sebastian sottolinea alcuni tratti essenziali di Barthou, tra cui il suo orrore verso il modello umano promosso da ideologie totalitarie:

> Qualsiasi regime estremista si appoggia su un uomo provvidenziale, su un uomo infallibile. Barthou non credeva in questa specie. La gente che non sbaglia è sospetta. […] Barthou rappresenta in politica e in cultura lo spirito critico. Uno spirito critico senza astrazioni, senza schemi, senza idee fisse, animato da un senso generoso della vita e da un amore ironico verso la gente per cui aveva molta comprensione ma alcuna illusione[58].

Il giornalista mostra il ruolo nefasto della dittatura totalitaria sul mondo artistico: "Un regime rivoluzionario è propenso a confiscare, per uso proprio, tutti i mezzi di comunicazione intellettuale e a farne strumenti propri. La propaganda non è un'invenzione recente"[59]. Egli ritiene che qualsiasi rivoluzione determini la confusione delle forze artistiche:

> I campi devastati possono dare un nuovo raccolto, le fabbriche abbandonate possono essere rimesse in attività, ma le funzioni creatrici d'arte, una volta inibite, ritornano in vita molto tardi, dopo che il nuovo ordine è diventato una realtà, non una costrizione[60].

La costrizione porta ad una cultura artificiale: "La letteratura […] la cultura asservita ha ucciso in meno di due anni […] il libro tedesco, il teatro tedesco, la musica tedesca"[61]. Lo scrittore vede nelle improvvise metamorfosi politiche dell'artista la sua distruzione, il suo suicidio:

---

[58] M. Sebastian, *Louis Barthou*, in «Revista Fundațiilor Regale», anno I, n. 12, 1 dicembre 1934, p. 646; cit. in L. Volovici (a cura di), *Mihail Sebastian. Dilemele identității*, cit., p. 141.
[59] M. Sebastian, *Revoluția franceză și teatrul* (*La Rivoluzione francese e il teatro*), in M. Sebastian, *Intâlniri cu teatrul* (*Incontri con il teatro*), Meridiane, Bucarest 1969, p. 213.
[60] *Ibidem*.
[61] M. Sebastian, *Arta și revoluția* (*L'Arte e la rivoluzione*), in «Rampa», anno XVIII, n. 5106, 20 gennaio 1935; cit. in L. Volovici, *Mihail Sebastian. Dilemele identității,* cit., p. 143.

> Per quanto sia giusta, sincera, generosa, la posizione politica di un artista, dal momento in cui cerca di sostituire ad un criterio d'arte, un fanatismo di partito, da quel momento diventa disastrosa. Non c'è alcuna scusa per l'artista che rinuncia alla propria libertà spirituale. Una tale rinuncia non è un sacrificio, ma un suicidio[62].

Sebastian illustra, in una pagina antologica, i tratti dell'uomo "nuovo" al servizio del quale doveva porsi la cultura - ordine, gerarchia, disciplina e allineamento mentale:

> I comunisti e i fascisti fanno dello 'spirito di caserma' l'asse della loro azione politica, […] la loro giustificazione morale. 'L'uomo in uniforme' è il tipo di grandezza umana che le esperienze estremiste di destra e di sinistra cercano di imporre nel nostro tempo. Le camicie nere, brune, blu e verdi semplificano violentemente le idee, gli atteggiamenti e i sentimenti, riducendoli a un colore, a un segno, a un grido […] Non rimangono in gioco che solo due-tre verità nebbiose su cui alcuno ha diritto d'interrogarsi, ma per cui tutti devono morire. […] Sarebbe troppo facile ridere di questa mistica dell'uomo in uniforme. Si deve riconoscere che essa risponde a un gusto naturale per la cerimonia, per una voluttà reale nel credere in finzioni e nel sottoporsi ad esse. […] Non si deve sprezzare questa voluttà. È troppo pericolosa […] [così] si fa una rivoluzione. Non si deve ridere di questa debolezza naturale, ma deve essere intuita. È un'ebbrezza di potere e un'ebbrezza di sottomissione, che si appoggiano reciprocamente, che si esercitano l'una l'altra e vanno insieme fino alle più disordinate forme di demenza. 'La demenza di potere' ha fatto troppi massacri nel mondo. Esiste un solo nemico che può starle contro: lo spirito critico. Perciò, qualsiasi dittatura, fascista o comunista, esordisce con la sua soppressione. […] Anche la rinuncia alla lucidità è una voluttà in più, poiché l'attenzione non è comoda, la severità con se stesso non è piacevole e la vigilanza non è riposante[63].

La politica aveva invaso tutti gli strati della società e lo scrittore esprime il proprio stupore:

> Negli ultimi anni ci si è lasciati preda alla politica e tutte le nostre ossessioni sono di ordine politico. Le forme grossolane, semplici fino all'assurdo, sicure fino al terrore, persistono nel nostro vocabolario e da lì passano all'insaputa nel nostro pensiero, nelle nostre abitudini. Si segui per esempio le gravi conseguenze che hanno nella mentalità attuale la parola 'Destra' o la parola 'Sinistra'. Il loro senso si è dilatato in modo esagerato e si è esteso dalla politica alla cultura, all'arte, alla letteratura. Oltre a quest'angolo che misura tutto, nulla può rimanere libero, in un'altra sfera logica, in un altro campo visuale, su un altro piano di pensiero. Qualcosa deve essere di destra o di sinistra. Ad ogni costo. In modo obbligatorio. […] Nomino questo tipo di giudizio, un giudizio teppistico. Cioè un giudizio che fa intervenire i criteri

[62] M. Sebastian, *Despre un artist militant* (*Su un artista militante*), in «Rampa», anno XVIII, n. 5214, 1 giugno 1935; cit. in L. Volovici, *Mihail Sebastian. Dilemele identității*, cit., p. 144.
[63] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., pp. 36-7.

> politici su un piano apolitico. È una confusione di punti di vista che devastano il mondo delle idee[64].

In un altro articolo, il pubblicista non esita a denunciare l'ipocrisia fascista e nazista, che pretende di lottare "contro i nemici della civiltà":

> Il problema è troppo tragico, per concederci ironie. Ma comunque, fare della Germania hitleriana un campione della civiltà è un fatto paradossale. L'hitlerismo è per struttura l'avversario della civiltà […] per necessità […] rivoluzionario. Ogni rivoluzione è anticulturale - e non è difficile capire il perché. Una cultura significa una serie di valori, una gerarchia di valori, un sistema e uno spirito. Una rivoluzione può scatenarsi solo attraverso il loro rovesciamento. […] Esso [l'hitlerismo] è obbligato dalle sue leggi di vita di lottare, di contestare e di annullare tutti i valori attuali di civiltà e di cultura[65].

Sebastian individua nell'articolo *Arta la Nürberg*[66] numerosi elementi dell'ideologia hitleriana: il programma culturale del Führer, secondo lo scrittore, è asservito ai *cliché* di pensiero e di espressione che sanziona i tentativi di evasione dagli stereotipi e condanna la creazione artistica alla stasi, all'involuzione e alla distruzione. Per il pubblicista, un esempio dell'opacità del Reich nell'ordine dell'arte è il divieto della musica jazz, che appartiene a una "razza" inferiore, sintomo di una decadenza contagiosa:

> Questa misura - si chiede Sebastian - non è però arrivata troppo tardi? […] Questi negri - vedete - sono stati talmente perfidi da non essersi accontentati di cantare con le loro dannate voci e con i loro ignobili strumenti - ma poco a poco hanno imposto anche alla musica bianca - per così dire - il loro ritmo, le loro dissonanze, le loro melodie bizzarre, il loro chiasso pieno di colore, di vivacità, di frenesia, di irrequietezza. Tutto ciò è entrato nella musica moderna e si ritrova così intimamente assimilato in essa da domandarsi come agirà la polizia nazista per liberarsene […][67].

Per più di un decennio, Mihail Sebastian si è mostrato non solo uno dei giornalisti più informati sui problemi socio-politici degli anni fra le due guerre, ma anche uno spirito combattente, lucido, capace di notare e, talvolta, addirittura di anticipare, i gravi eventi che venivano a sconvolgere l'umanità. Il pubblicista ha offerto, attraverso i suoi articoli, il panorama della società romena del decennio 1930-1940 e ha individuato i gravi sintomi di un'umanità malata, "avvolta" dal trionfante hitlerismo che si accingeva a compiere il più

[64] M. Sebastian, *Despre o anumită mentalitate huliganică* (*Su una certa mentalità huliganica*), in «Rampa», anno XVIII, n. 5162, 27 marzo 1935; cit. in C. Ștefănescu, *Jurnal de epocă*, cit., p. 621.
[65] M. Sebastian, *Dușmanii civilizației* (*I nemici della civiltà*), in «Cuvântul», anno IX, n. 2972, 5 agosto 1933, p. 1; cit. in A. Laszlo, *Mihail Sebastian pe masa de operație,* cit., p. 16.
[66] M. Sebastian, *Arta la Nürberg* (*L'arte a Nürberg*), in «Rampa», anno XVIII, n. 5300, 14 settembre 1935; cit. in L. Volovici, *Mihail Sebastian. Dilemele identității,* cit., p. 145.
[67] M. Sebastian, *Jazzul subversiv* (*Il Jazz sovversivo*), in «Rampa», anno XVIII, n. 5328, 17 ottobre 1935; cit. in L. Volovici, *Mihail Sebastian. Dilemele identității*, cit., p. 146.

mostruoso crimine collettivo. Il critico letterario Dorina Grăsoiu ha analizzato, in un intero capitolo di una solida monografia, gli articoli di Mihail Sebastian, mostrando le sue doti critiche in vari campi d'indagine:

> Gli articoli giornalieri, in «Cuvântul» e in «Rampa», veri atti di atteggiamento civico, derivati da uno stringente bisogno di opinione, di verità, affrontano in modo franco (spesse volte, in modo incisivo), problemi di massima importanza per il mondo di quegli anni: da quelli politici, che minacciavano di portare allo scoppio di un cataclisma universale, a quelli economici, sociali, etici, intellettuali, a un carattere più o meno locale. Attento, sensibile e ricettivo a tutto ciò che appartiene al vissuto quotidiano […] Sebastian indaga, con i mezzi propri del pubblicista (reportage, interviste, commenti), una vasta area della vita romena tra le due guerre mondiali. Nemico accanito dell'ipocrisia, della codardia, della bugia, della finzione, egli le smaschera, ad ogni rischio, ad ogni livello: individuo, istituzione o stato. Lo fa spinto da un alto sentimento di moralità della scrittura e da una coscienza chiara secondo cui la pubblicistica deve cercare 'una verità' ed esprimere 'una sincerità'[68].

Avverso all'evento dello "uomo nuovo" promosso dai movimenti totalitari, lo scrittore è stato antihitleriano rispetto a tanti suoi amici, colleghi e correligionari che hanno aderito al nazismo. Così Felix Aderca, uno dei più dotati scrittori romeno-ebrei, dichiara l'ammirazione per l'antisemita Corneliu Zelea Codreanu e per Hitler: "Aderca […] mi diceva che rimpiangeva la morte di Codreanu, che è stato un grande uomo, un'apparizione geniale, una forza etica senza paragone e la cui 'morte di santo' è una perdita irreparabile"[69]. E ancora:

> È convinto che lui, Aderca, sarebbe riuscito a ottenere da Codreanu un buon regime per gli ebrei. Crede che *Pentru legionari* sia un libro storico. Gli dispiace che la Guardia sia antisemita, altrimenti si sarebbe iscritto. Gli dispiace di non aver conosciuto Codreanu, che era una grande personalità [...] Crede Hitler una mente geniale, uguale a Napoleone, addirittura ancora più grande[70].

Il *Jurnal 1935-1944* di Sebastian è così doppiamente rappresentativo: per i romeni e per gli ebrei, questi ultimi sorpresi nella loro multisecolare tragedia, ma anche nelle loro scelte ideologiche e politiche che, a volte, si sono dimostrate sbagliate:

> Il *Jurnal* di Sebastian rimane, senza dubbio, una cronaca eccezionale della grandezza e della 'schiavitù' della tribù d'Israele […] degli anni […] dell'Olocausto. […] sottolinea anche […] la debolezza umana […] di cui Corneille annota che non può evitare neanche i re. Il *Jurnal* di Sebastian è una

[68] D. Grăsoiu, *Mihail Sebastian sau ironia unui destin* (*Mihail Sebastian o l'ironia di un destino*), Minerva, Bucarest 1986, p. 144.
[69] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 7 febbraio 1939, cit., p. 195.
[70] *Ivi*, 16 maggio 1941, p. 335.

> successione di quadri in cui il pennello di quest'artista sorprende in egual misura luci e ombre sul vicolo ebraico[71].

Lo scrittore è stato profondamente toccato dalle vittorie della Germania hitleriana, dalla prospettiva apocalittica del trionfo del totalitarismo, dalla "contaminazione ideologica" dei suoi amici. Il *Jurnal 1935-1944* è una testimonianza eccezionale del modo in cui un intellettuale ipersensibile, fiero, orgoglioso e con l'abitudine dell'autoanalisi vive la condizione di ebreo negli anni più difficili per la popolazione ebraica. Sebastian è rimasto sempre se stesso, un uomo di un'umanità calda e comprensiva: intelligente, colto e timido, con la vocazione del tragico e la nostalgia della felicità, un essere umano toccato intimamente solo per "la colpa" di essere ebreo. Egli trova però la salvezza morale nella scrittura: il *Jurnal 1935-1944* diventa, con o senza la volontà dello scrittore, un luogo di riparo dai momenti di disperazione, un equilibrio interiore per l'uomo che sente sempre più acuta e profonda la follia della storia. Sebastian riesce a resistere alla pressione circostante in cui vive grazie alla musica e alla lettura che rappresentano un rifugio e un "sedativo" prediletto: "solo la lettura mi aiuta ancora a dominare la mia irrequietezza. Se avessi occhi migliori, leggerei di più"[72]. La relazione del diarista con la musica è una dipendenza attestata dal vocabolario usato: "l'unica cosa consolatrice dell'ultimo periodo"[73], "tranquillizzante"[74], "una sorta di narcotico"[75], "salvezza dall'angoscia"[76], "una consolazione, un stupefacente"[77], "l'unico calmante"[78], "un'ora di oblio, di gioia"[79]. La lettura e la musica rappresentano anche il rifiuto dell'alienazione: in un mondo sotto-umano, esse alimentano le riserve dell'umano.

---

[71] G. Grigurcu, *Sebastian redivivus*, in D. Dorel (a cura di), *Sebastian sub vremi*. *Singurătatea și vulnerabilitatea martorului*, cit., p. 297.
[72] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 21 giugno 1941, cit., p. 353.
[73] *Ivi*, 16 novembre 1936, p. 96.
[74] *Ivi*, 22 dicembre 1937, 18 marzo 1941, pp. 135, 315.
[75] *Ivi*, 13 gennaio 1938, p. 148.
[76] *Ivi*, 30 agosto 1939, p. 226.
[77] *Ivi*, 24 aprile 1940, p. 271.
[78] *Ivi*, 16 maggio 1940, p. 275.
[79] *Ivi*, 19 ottobre 1941, p. 403.

III.3 La testimonianza di Mihail Sebastian sulla persecuzione ebraica

> Ci si domanda ogni giorno che cosa si possa ancora inventare contro di noi. Ci vuole molta immaginazione per trovare qualcosa di nuovo. D'altronde, con l'espropriazione degli immobili, con le deportazioni e con gli assassini - tutto il resto diventa grottesco, puerile, stupido. […] C'è talvolta nell'antisemitismo qualcosa di diabolico - ma adesso, quando non si è immersi nel sangue, si galleggia in porcherie[80].

Mihail Sebastian, scrittore di origine ebraica appartenente all'*élite* intellettuale romena di cui occupa un posto di rilievo[81], assiste disarmato alla moltiplicazione delle leggi razziali testimoniate nel *Jurnal 1935-1944* con affanno sotto l'ossessione della deportazione, del Lager e della morte. Lo scrittore ha vissuto il dramma del suo isolamento graduale a causa dell'accecamento ideologico e dei pregiudizi antisemitici dei suoi amici intellettuali, e a causa dell'umiliazione e dell'esclusione sociale provocate dalle leggi razziali. Con l'emanazione della legislazione antiebraica del governo Goga-Cuza del dicembre 1937, il diario diventa una testimonianza della drammatica situazione degli ebrei, una cronaca della loro oppressione e della loro marginalizzazione dalla società romena. E, in seguito, con la dittatura del generale Ion Antonescu, con la ribellione legionaria e il pogrom di Bucarest del gennaio 1941 e con il massacro di Iași del giugno dello stesso anno, il diarista diventa cosciente che gli ebrei romeni entrano in un periodo critico, si rende conto di essere un attore in un dramma con un finale imprevisto e probabilmente funesto. Secondo Léon Poliakov:

> I metodi hitleriani trovarono favorevolissimo terreno in questo paese, dove fin dall'estate del 1940 era stato promulgato uno Statuto degli Ebrei molto completo e comprendente le leggi di Norimberga. Nel gennaio del 1941, sotto il regime del *conducător* Antonescu, avvennero sanguinosi pogrom, con alcune

[80] *Ivi,* 12 novembre 1941, p. 414.
[81] Mihail Sebastian svolgeva un'intensa attività giornalistica, saggistica e teatrale, di critica musicale e letteraria.

> migliaia di vittime, e agli inizi della guerra contro l'Urss oltre trecentomila Ebrei delle province della Bucovina e della Bessarabia furono deportati nella Transnistria, nelle regioni appena conquistate[82].

Lo scrittore testimonia nelle sue pagine di diario il terrore dell'atmosfera antisemitica e le umiliazioni della legislazione antiebraica, che provocano "un sentimento continuo di oppressione, di angoscia"[83]. Le prime misure razziali, adottate dal governo nazional-cristiano di Octavian Goga e di Alexandru C. Cuza che si è trovato al potere per solo quarantaquattro giorni, dal 28 dicembre 1937 al 10 febbraio 1938, toccano i diritti politici, economici e civili degli ebrei[84]. Dall'atmosfera circostante, il diarista prevede un buio e cupo futuro, il destino del paese e della comunità ebraica sembra allo scrittore già deciso:

> Gran successo della Guardia di Ferro[85]. Si parla di 30-35 deputati. […]. Mi rendo conto che ormai noi non abbiamo più niente da vincere, né da difendere, né da sperare. Tutto è virtualmente perduto. Verranno le prigioni, la miseria, forse la fuga, forse l'esilio, forse di peggio[86].

La prima misura contro gli ebrei è stata, in campo culturale, la sospensione di tre giornali che appartenevano agli ebrei, ai nemici, cioè, degli ideali nazionali romeni. Il diarista annota il loro divieto, avvenuto il 30 dicembre 1937: "«Dimineața», «Adevărul» e «Lupta» sospese"[87]. Questo governo adotta, accanto alla legislazione antiebraica, il linguaggio antisemitico come veicolo di denigrazione degli ebrei - lo testimonia Mihail Sebastian, che scrive con uno stile neutro:

> Il governo Goga si è installato […] Farà nuove elezioni, realizzerà il programma cuzista, di cui tutti i ministri hanno parlato nei loro discorsi. Per la prima volta si è potuto registrare in un discorso ufficiale il vocabolario di «Porunca Vremii»: giudeo, giudaicità, dominazione di Giuda ecc. …, ecc. Per domani, dopodomani si attendono le prime misure antisemitiche di stato: la revisione della cittadinanza, probabilmente, l'eliminazione dal collegio degli avvocati, comunque, l'eliminazione dalla stampa[88].

---

[82] L. Poliakov, *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*, cit., p. 89.
[83] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 29 giugno 1941, cit., p. 353.
[84] Cfr. L. Benjamin, *Prigoana și rezistența în istoria evreilor din România 1940-1944* (*Persecuzione e resistenza nella storia degli ebrei di Romania 1940-1944*), Hasefer, Bucarest 2001, pp. 28-49.
[85] La Guardia di Ferro si afferma come terzo partito della Romania, ottiene 16% dei voti alle elezioni generali del 20 dicembre 1937. Ha avuto un ruolo di primo piano nella propaganda antisemita e nelle aggressioni fisiche contro gli ebrei. Essa è stata sconfitta dall'esercito romeno quando ha tentato di rovesciare il governo di Ion Antonescu, nel gennaio del 1941. Cfr. J. Ancel*, Contribuții la istoria României. Problema evreiască 1933-1944*, cit., p. 65.
[86] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 21 dicembre 1937, cit., pp. 134-5.
[87] *Ivi*, 30 dicembre 1937, p. 138.
[88] *Ivi*, 29 dicembre 1937, p. 137.

Le misure antiebraiche previste dallo scrittore saranno poi applicate: il governo introduce la legge sulla revisione della cittadinanza degli ebrei del 22 gennaio 1938[89] con cui quasi la metà di loro[90] perde i diritti acquisiti dopo la Grande Guerra. In seguito, si promulga anche il loro divieto nel collegio degli avvocati[91] e nella stampa - "si vieta agli ebrei la professione di giornalisti"[92] - con il ritiro dei permessi di circolazione sui treni e con la pubblicazione dei loro nomi sui giornali: "Mi si è ritirato il permesso. Il nostro nome su tutte le gazzette, come dei delinquenti"[93]. E subito dopo l'instaurazione del governo Goga, lo scrittore s'interroga: "Perderò il posto alla *Fundație*? Molto possibile", annotava nel *Jurnal 1935-1944* il 29 dicembre 1937. Egli capisce che "è difficile credere che in un regime cuzista si tolleri un ebreo in un 'posto di cultura' - anche se è uno così sfumato come il mio. Mi sembra che solo d'ora in avanti ci si sappia cosa vuol dire censura"[94]. Così, sulla base del decreto d'esclusione degli ebrei dalle istituzioni pubbliche nazionali, il diarista viene allontanato dalla redazione della «Revista Fundațiilor Regale»: "Abbiamo l'onore di farle sapere che, in base al Decreto Legge del 9 agosto 1940, lei è stato congedato dal servizio nel giorno del 7 settembre, essendo ebreo"[95]. E il 4 ottobre 1940 viene escluso dalla Societatea Scriitorilor Români, assieme agli altri autori romeni di origine ebraica - Felix Aderca, Camil Baltazar, Isaac Peltz, Ilarie Voronca... Tutte queste misure antiebraiche insieme al crollo della Francia nell'estate del 1940, lo deprimono e lo scoraggiano a tal punto da non poter più annotare, per ben sei mesi, alcuna parola nel suo diario. Ciò nonostante, alla ripresa degli appunti giornalieri, dopo il bilancio delle sofferenze subite nel periodo in cui non era riuscito a scrivere, lo scrittore esprime il suo stato d'animo d'allora e spiega il suo atteggiamento:

> Ho perso l'abitudine di tenere un diario e adesso mi è difficile riprenderlo. […] mi è dispiaciuto tante volte, nell'ultima metà dell'anno, di non aver avuto abbastanza coraggio da continuare il mio diario. Dovevo guardare a occhi aperti tutto ciò che era avvenuto in quel periodo. Mi dico che allora ero vicino alla morte, mi ricordo di aver voluto suicidarmi più volte - ma adesso tutto ciò si è sfumato […] La notte della mobilizzazione, la partenza dalla caserma, il

[89] Si veda in proposito J. Ancel, *Contribuții la istoria României. Problema evreiască 1933-1944*, cit., p. 78-84; L. Benjamin, *Prigoana si rezistența în istoria evreilor din România 1940-1944*, cit., pp. 32-4.
[90] Secondo lo storico Lya Benjamin, con questa legge, 225.222 ebrei hanno perso la cittadinanza romena. Cfr. L. Benjamin, *Prigoana si rezistența în istoria evreilor din România 1940*-1944, cit., p. 34. Secondo Raul Hilberg, 120.000 ebrei hanno perso la cittadinanza romena. Cfr. R. Hilberg, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, cit., p. 753.
[91] Questa legge è stata promulgata il 17 ottobre 1940. Cfr. M. Carp, *Cartea Neagră,* vol. I, Diogene, Bucarest 1996, p. 80.
[92] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 30 dicembre 1937, cit., p. 138.
[93] *Ivi*, 2 gennaio 1938, p. 144.
[94] *Ibidem*.
[95] L. Volovici, *Prefazione*, in M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* cit., p. 9.

> viaggio […] verso Oltenița, l'arrivo all'alba, nella pioggia, a Valea lui Soare, le quattro settimane lì, […] il breve permesso a Bucarest, all'inizio di agosto […] il ritorno improvviso a Oltenița, la notte, la terribile notte del 11 agosto, alla stazione, come un incubo […] le due notti e i tre giorni sul treno reggimentale, le ore infinite alla stazione di Bucarest, la lunga salita verso Valea Prahovei, poi verso Brașov, Sighișoara, il passaggio lungo Ardeal, la deviazione verso Lugoj… il giorno alla stazione di Lugoj, il tormento, l'infinito tormento sul binario della stazione, l'arrivo a Boldur, il tragico-comico 'cambio degli effetti' e, in seguito, le due settimane a Boldur, culminando con il ritorno a casa, in un distaccamento di ebrei […] Adesso tutto ciò perde la sua intensità tragica e grottesca. Allora mi è sembrato di non poter assolutamente cancellare dall'anima il disgusto, la stanchezza. Ero giunto a una sorta di stupore, che mi faceva ricevere senza rivolta, come nel sogno, tanti colpi che si sono susseguiti: l'esclusione dal collegio degli avvocati, il concedo dalla *Fundație*, il lavoro con la zappa, il lavoro in distaccamento[96] … Forse avrei dovuto scrivere di tutto ciò. Forse dovrei ricordarmi di tutto ciò. Un giorno cercherò di ricordarmi, di ricostituire tutto ciò e mi sarà difficile trovare altro se non immagini sfumate, parole usate[97].

L'estensione delle misure discriminatorie per l'eliminazione degli ebrei dalla vita sociale romena è collegata agli eventi del settembre 1940. Il 4 settembre il re Carol II nomina il generale Ion Antonescu primo ministro. Dopo solo due giorni dalla sua nomina, il re viene "esautorato" e il maresciallo prende la funzione di capo dello Stato romeno. Il 14 settembre il generale trasforma la Romania in Stato nazionale legionario e Horia Sima diventa il capo della Guardia di Ferro[98]. Con la Legge dell'11 settembre 1940 del Ministero dei Culti e delle Arti, tutto il personale ebraico dei teatri veniva congedato[99], incluso Mihail Sebastian che svolgeva un'intensa attività di drammaturgo[100]. In seguito alla promulgazione di questa legge, prendevano vita teatri (come Barașeum di Bucarest, frequentato da Sebastian stesso) e gruppi teatrali ebraici che erano autorizzati, con la legge del 22 settembre 1940, a mettere in scena opere in lingua romena, ma non appartenenti ad autori romeni. Inoltre, nell'autunno del 1940, decine di associazioni professionali e sportive escludevano i membri ebrei. Tra queste si contano le federazioni sportive, diverse associazioni mediche, Uniunea și Sindacatul Ziariștilor, Societatea Scriitorilor Români, Opera Română[101]. E una decisione del 26 agosto 1941 interdiva

[96] Esclusi il 5 dicembre 1940 con la nuova legislazione dal servizio militare, gli uomini ebrei sono mobilitati in distaccamenti di lavoro. Cfr. M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., p. 85.
[97] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 1 gennaio 1941, cit., pp. 285-6.
[98] Cfr. J. Ancel, *Contribuții la istoria României. Problema evreiască 1933-1944,* cit., p. 363.
[99] Cfr. M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., p. 77.
[100] Mihail Sebastian era un appassionato di teatro; ha scritto quattro opere drammatiche di grande successo, ancora oggi presenti nelle sale romene: *Jocul de-a vacanța* (*I giochi delle vacanze*) (1939)*, Steaua fără nume* (*La stella senza nome*) (1942), *Ultima oră* (*L'Ultima ora*) (1946), e *Insula* (*L'Isola*) (1947), opera incompiuta.
[101] Cfr. R. Ioanid, *Evreii sub regimul Antonescu* (*Gli ebrei sotto il regime Antonescu*), Hasefer, Bucarest 1998, pp. 41-2.

l'ingresso degli ebrei alle piscine: "Ieri, alla Piscina Floreasca, rastrellamento della polizia. Tutti gli ebrei presi e portati in prefettura. Esiste ogni sorta d'interdizione non scritta"[102]. Mihail Sebastian non ha testimoniato alcune di queste misure antiebraiche perché si tratta del periodo luglio-dicembre 1940 in cui, come si è già precisato, non ha scritto alcuna annotazione nel suo diario. Solo alla ripresa degli appunti, ha accennato a queste leggi discriminatorie che lo hanno toccato intimamente.

Le leggi razziali del governo Antonescu annullano completamente i diritti degli ebrei: la guerra e la politica antisemitica nazista offrono al generale l'occasione di risolvere radicalmente il "problema ebraico" di Romania. Il programma antiebraico del generale riguardava la "rumenizzazione" dello Stato con "la pulizia del territorio" dall'elemento ebraico, il principale ostacolo nello sviluppo economico e sociale del paese. Questo processo ha significato non solo l'eliminazione degli ebrei dalle funzioni pubbliche nazionali, dalle associazioni culturali, sportive e professionali statali, ma anche l'espropriazione dei beni ebraici: "La rumenizzazione significa che i benefici derivanti dalle espropriazioni sarebbero andati unicamente a favore dei Rumeni etnici"[103]. Se il decreto-legge del 5 ottobre 1940 promulgava la decisione dell'espropriazione delle proprietà ebraiche dalle zone rurali, il 27 marzo 1941 un altro decreto-legge riguardava l'espropriazione nelle zone urbane[104]. Mihail Sebastian individua lo scopo preoccupante dell'applicazione di queste dure misure antiebraiche:

> Alle 11 ½ di sera - poco fa - Radio Bucarest ha annunciato che le proprietà immobiliari ebraiche vengono espropriate. Le case confiscate agli ebrei saranno date ai professori, agli ufficiali, ai magistrati, ecc. Ciò che mi preoccupa non è la misura in sé, […] ma il fatto che il governo, prendendo una misura antisemita così grave, salta un'intera scala progressiva di colpi antisemiti, che avrebbe potuto dare in una serie di diversioni graduali. Che cos'altro potrebbe seguire a una tale espropriazione? Forse l'organizzazione di un ghetto. Poi però? Poi rimane soltanto il pogrom[105].

Lo scrittore mostra la soddisfazione dei romeni nel ricevere case espropriate agli ebrei, incluso l'amico scrittore Camil Petrescu, che esprime la delusione di non poter forse usufruire di una tale proprietà:

> Camil Petrescu si lamenta perché probabilmente non gli sarà dato alcuna delle case confiscate agli ebrei. – Non mi danno mai niente - dice scoraggiato. - [...] anche se te la dessero, sono convinto che tu la rifiuteresti. - Rifiutare? Perché

[102] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 31 agosto 1941, cit., p. 378.
[103] R. Hilberg, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, cit., p. 755.
[104] Cfr. L. Benjamin, *Prigoană și rezistență în istoria evreilor din România 1940-1944*, cit., p. 58-9.
[105] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 27 marzo 1941, cit., p. 318.

> rifiutare? Parlava con tanta tranquillità da comprendere che non solo non vedeva alcun motivo di non appropriarsi una casa che non gli apparteneva, confiscata a un ebreo, ma che si aspetta di ricevere una tale casa e che sarebbe una delusione se non la ricevesse[106].

L'applicazione di queste leggi sull'espropriazione che hanno portato all'umiliazione e al saccheggio degli ebrei, si è dimostrata essere la più importante preoccupazione delle autorità. Il diarista ne individua le gravi conseguenze sulla popolazione ebraica ed esprime un giudizio pieno di significato:

> Addolorato di ciò che è avvenuto ieri sera, preoccupato di ciò che avverrà d'ora in avanti. Altre volte - anche sotto i legionari - l'antisemitismo era bestiale, ma fuori legge. Era la sua scusa in qualche modo. E in qualsiasi momento - almeno formalmente - si poteva ricorrere all'autorità dello stato. Un minimo di giustizia, nelle misure ufficiali, era mantenuto. Adesso anche questo sentimento - per quanto precario - di una giustizia ufficiale è andato perso. Tutti i giornali d'oggi pubblicano in prima pagina, con titoli enormi, la notizia dell'espropriazione. Tutte le altre notizie […] sono da qualche parte alla fine. Ciò che è importante in Romania, oggi, venerdì 28 marzo 1941, è che le case degli ebrei vengono confiscate. Tutto il resto non ha alcuna importanza[107].

Il processo di "rumenizzazione" ha significato non solo l'espropriazione delle case degli ebrei, ma anche delle loro imprese con la legge del 12 novembre 1940. La Guardia di Ferro, con un decreto-legge del 13 settembre 1940, istituisce *Comisarii legionari pentru românizare* che acquisiscono diritti di dirigere le imprese industriali degli ebrei. Ciò provoca in pochi mesi il collasso economico a causa dell'incapacità e della corruzione dei nuovi proprietari romeni. Il 19 gennaio 1941 il generale Antonescu si vede perciò costretto a dissolvere le suddette commissioni[108]: "Ieri è uscito sui giornali di mattino un decreto che dissolve i commissari di rumenizzazione"[109].

La "rumenizzazione" del paese ha portato anche all'organizzazione del lavoro forzato: un decreto legge del 5 dicembre 1940 stabiliva che gli ebrei di Romania, esclusi dal servizio militare, erano obbligati a svolgere il lavoro forzato, nell'interesse e per i

[106] *Ivi*, 28 marzo 1941, p. 319.
[107] *Ivi*, p. 318.
[108] Per l'amministrazione e la rivendita dei beni espropriati agli ebrei, nel maggio del 1941 si è fondato *Centrul național de Românizare* (*Il Centro Nazionale di Rumenizzazione*). Con il decreto legge del 23 agosto 1941, La Banca Nazionale Romena era autorizzata di accordare ai romeni un credito per l'acquisizione dei beni o delle imprese commerciali e industriali che appartenevano agli ebrei. Cfr. L. Benjamin, *Prigoană și rezistență în istoria evreilor din România 1940-1944*, cit., pp. 61-3.
[109] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 21 gennaio 1941, cit., p. 288.

bisogni dello Stato, sia nei luoghi di residenza per gli ebrei tra 18 e 20 anni e tra 41 e 50 anni, sia in altre città per gli ebrei tra 21 e 40 anni[110]:

> Siamo nuovamente chiamati al lavoro, per questa volta attraverso un comunicato ufficiale dal Centro di reclutamento. Ci presenteremo in ordine d'età, tutti, da 18 a 50 anni. Il turno di Benu [il fratello] viene mercoledì, il mio venerdì. Questa volta credo che non si possa più evitare. Ricevo l'accaduto con abbastanza tranquillità. Almeno per ora[111].

Gli ebrei che lavoravano fuori dalle loro città, alloggiavano in vagoni, baracche o stalle in condizioni miserabili, soffrendo la fame e il freddo per mancanza di vestiti, come avverrà per Benu, il fratello dello scrittore: "Benu è inviato a Fierbinți. Parte domani mattina"[112]. Un comunicato del 10 gennaio 1943 precisava tale obbligo anche per gli ebrei minorenni, chiamati a lavori di spalaneve e a diversi lavori agricoli: "Le strade sono nuovamente piene di ebrei che le puliscono. La III elementare e la IV media hanno interrotto il corso. Tutta la gente, che ha più di 16 anni, è convocata"[113]. Se i provvedimenti per il lavoro forzato sono stati all'inizio molto rigidi, essi vengono presto annullati per essere in seguito reintrodotti selettivamente. Ciò dimostra il caos amministrativo, la confusione e l'indecisione delle autorità. Questa disorganizzazione aveva anche lo scopo di creare terrore tra gli ebrei - lo testimonia in modo eloquente Mihail Sebastian:

> E tuttavia neanche per questa volta, partiremo, per ora. 'Per ora' … Tutto è 'per ora'. Nell'ultimo momento è stata rimandata la convocazione di ieri. Un comunicato uscito oggi annuncia che 'l'appello al lavoro degli ebrei viene sospeso per dieci giorni' e che nuovi ordini si daranno dopo il 21 agosto. Non so esattamente qual è la spiegazione di tutti questi rinvii. Forse è solo il semplice, l'antico, il conosciuto disordine amministrativo. Forse, nello stesso tempo, non si è ancora deciso che cosa fare di noi. Forse, finalmente, si è deciso di lasciarci ancora qualche giorno, finché si faranno le sottoscrizioni di prestito - mantenendo intanto la prospettiva del lavoro obbligatorio come una minaccia continua[114].

La confusione generale, il rimando all'applicazione dei provvedimenti creava un'atmosfera di un'angosciante insicurezza:

> Chiamati di nuovo al lavoro. La mattina ho trovato sui giornali il comunicato del Cerchio di reclutamento. In strada, gli avvisi di giornale annunciavano con lettere immense: 'Gli ebrei dai 18 ai 50 anni - ecc., ecc.'. Benu deve

[110] Cfr. R. Ioanid, *Evreii sub regimul Antonescu*, cit., pp. 36-8.
[111] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 11 agosto 1941, cit., p. 371.
[112] *Ivi*, 28 agosto 1941, p. 377.
[113] *Ivi*, 14 gennaio 1943, p. 496.
[114] *Ivi*, 12 agosto 1941, p. 372.

> presentarsi dopodomani, io, lunedì. Per il momento, non so niente di più. Rimaniamo a Bucarest? Partiamo? Dove?[115]
> Temo che tutti i miei tormenti siano inutili. Benu si presenterà domani mattina. […] Potrà essere fermato a Bucarest? Le possibilità sono minime. Io stesso, che mi consideravo in qualche modo difeso dalla mia qualità d'insegnante, non so se possa scappare[116].

Verso la fine del 1941 viene promulgata una legge che dava la possibilità agli ebrei di pagare una tassa militare al posto del lavoro forzato, ma molti di loro non disponevano delle somme necessarie e non potevano sfuggire all'umiliante e faticoso lavoro obbligatorio:

> Non so ancora come andrà a finire la commedia della partenza al lavoro. Le operazioni di reclutamento continuano lentamente al Cerchio, in modo complicato, con ogni sorta di sottigliezza, arrangiamento, affare. È una vasta borsa, dove gioca tutta la gente. Aspetto di vedere se il liceo otterrà l'esenzione per i professori. Ci si è chiesto denaro - 10.000 per professore - ma anche così niente è sicuro[117].

Le privazioni non finiscono qui e si estendono anche in altre sfere della società. La legge del 29 agosto 1940 prevede che la lingua romena, la storia e la geografia siano insegnate da professori romeni, include *il numerus clausus* (6% ebrei di un'intera classe) trasformato il 14 ottobre 1940 in *numerus nullus*: gli ebrei non potevano più iscriversi ai collegi e alle università[118]. Fu vietata anche la consultazione e l'utilizzo nelle biblioteche pubbliche dei libri degli autori ebrei, creandosi, a tale scopo, un elenco in tutte le librerie:

> Un ordine del Ministero della Propaganda dispone il ritiro dei libri di autori ebrei dalle librerie e dalle biblioteche. Ho visto oggi a 'Hachette' due immensi quadri stampati con maiuscole: Scrittori ebrei. Ci sono certamente anch'io, esposto come un delinquente, come un criminale: il nome dei genitori e l'anno di nascita, l'elenco dei libri. All'inizio sorridevo (soprattutto perché l'intero quadro è pieno di errori), ma poi ho pensato che questa esposizione non ci facesse alcun bene. Ho paura che attiri l'attenzione su di noi e chi lo sa che cosa ne esca fuori? Sono due anni da quando non vado al teatro, non entro nei ristoranti, evito passeggiare al centro, non vedo quasi nessuno, non cerco nessuno, cerco di stare piuttosto lontano, solo, dimenticato - e adesso il mio nome in tutte le librerie![119]

Gli ebrei sono stati sottoposti anche ad alcune misure fiscali discriminatorie in oggetti o denaro: la legge del 21 ottobre 1941 prevedeva l'obbligo per la popolazione

[115] *Ivi*, 25 agosto 1941, p. 375.
[116] *Ivi*, 27 agosto 1941, p. 378.
[117] *Ivi*, 3 settembre 1941, p. 380.
[118] Cfr. R. Ioanid, *Evreii sub regimul Antonescu*, cit., pp. 40-1.
[119] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 5 novembre 1942, cit., pp.480-1.

ebraica, secondo il reddito annuale, di consegnare all'Esercito romeno scarpe e vestiti nuovi, materassi, cuscini, coperte e lenzuola. Quelli che non rispettavano la legge venivano rinchiusi nel carcere per un periodo da 5 a 10 anni e multati con grandi somme di denaro[120]:

> Tutti gli ebrei sono obbligati - dice una legge comparsa oggi sui giornali - a consegnare allo stato effetti di indumenti. Si stabilisce la quota necessaria per 7 categorie distinte: da chi non ha alcun reddito, fino a chi ha un reddito di 500.000 annuale. Sarebbe difficile trascrivere tutto il testo, che forse, in materia antisemitica, è la cosa più inaspettata, più stravagante di tutto ciò che ho letto fino ad oggi. Un uomo, un ebreo che guadagna 10.000 lei al mese è obbligato a dare: 4 camicie, 10 paia di pantaloni, 4 paia di calze, 4 fazzoletti, 4 maglie, 3 completi, 2 paia di scarponi, 2 capelli, 2 capotti, 2 coperte di lana, 2 materassi, 2 cuscini, 2 fodere, 2 lenzuola. I numeri dell'ultima categoria sono i più incredibili: 36 camicie, 12 completi, 12 capotti… È così grottesco che non so se sia una bufala oppure no. Vedo che la legge non porta alcuna firma e mi domando se non sia stata infilata alla stampa da qualche impostore. Poiché, se ci fosse sul serio, dopo un primo momento di stupore comico ci si renderebbe conto che è tragico. Il costo delle cose richieste supera il reddito preso come criterio! Se ogni ebreo desse tutti i soldi guadagnati, non riuscirebbe comunque a comprare le cose richieste. La sanzione è la prigione da 5-10 anni e una multa da 100.000-500.000 lei'[121]. Tutta la giornata, dappertutto in città si è parlato solo della legge bizzarra di ieri. Non è una bufala, come ho creduto nel primo momento. È un decreto legge autentico[122].

Mihail Sebastian riflette su questa legge in particolare e sul destino degli ebrei in generale, che sono sempre stati, nei momenti difficili della storia, il capro espiatorio:

> Al reggimento, quando c'era bisogno di qualcosa (materiali per l'ufficio, vasellame, […]), la soluzione era semplice: far dare agli ebrei! - e gli ebrei davano. In effetti, l'ordine di ieri […] è una soluzione di caserma[123].

In seguito, lo scrittore descrive la penosa scena della raccolta degli effetti e la rassegnazione e la tristezza degli ebrei sottoposti a simili misure discriminatorie:

> Lamentevole spettacolo nel cortile della Sinagoga Grande, dove si raccolgono letti, materassi, lenzuola, cuscini. Gente amareggiata viene senza sosta con la roba sulle spalle, rassegnati, tristi, senza rivolta, quasi senza stupore. Nessuno si stupisce più di niente. Le autorità sono scontente: si lavora male, senza entusiasmo. Ci si porta roba vecchia. Siamo stati avvertiti, se fino a domani non finiamo, le requisizioni saranno fatte direttamente dall'esercito. In più, oggi mattina è arrivato un altro ordine, sempre ultimativo: 5.000 completi, capelli e scarponi[124].

[120] Cfr. R. Ioanid, *Evreii sub regimul Antonescu*, cit., pp. 43-4.
[121] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 21 ottobre 1941, cit., pp. 405-6.
[122] *Ivi,* 22 ottobre 1941, p. 407.
[123] *Ivi,* 4 settembre 1941, p. 380.
[124] *Ivi,* 5 settembre 1941, p. 381.

Gli ebrei di Romania sono stati sottoposti a restrizioni riguardo anche l'approvvigionamento di alimenti. Il 9 novembre 1941 si precisava che gli ebrei di Bucarest potevano fare la spesa, ai mercati pubblici, solo due ore la mattina. Riflettendo su questa legge, il diarista cerca di penetrare nella logica folle di tale politica:

> Un'ordinanza del comune vieta agli ebrei di fare la spesa, tranne certe ore (10-12) e prevede pene per gli abitanti dell'Oltenia che comunque venderebbero, trasgredendo questa interdizione. Ci si domanda ogni giorno che cosa si possa ancora inventare contro di noi. Ci vuole molta immaginazione per trovare qualcosa di nuovo. D'altronde, con l'espropriazione degli immobili, con le deportazioni e con gli assassini - tutto il resto diventa grottesco, puerile, stupido. […] C'è talvolta nell'antisemitismo qualcosa di diabolico - ma adesso, quando si è immersi nel sangue, si galleggia in porcherie[125].

Inoltre, come si apprende dalle note del diarista, dal 14 agosto 1941 il prezzo del pane era più alto per la popolazione ebraica: "A partire da domani gli ebrei pagheranno il pane 20 lei, e i cristiani 15"[126]. E ancora:

> Non 20, ma 30 costa il pane per gli ebrei. Per noi ciò significa 1.000 lei in più al mese - ciò che rappresenta un bel po' per i nostri poveri calcoli di amministrazione. Per la grande poveraglia ebraica si tratta però di una disgrazia. E tuttavia, fin quando siamo ancora a casa tutto è sopportabile[127].

Un'altra legge del 18 agosto 1942 vietava il possesso delle biciclette e dei motori. Lo scrittore fa il resoconto delle misure antisemite promulgate nel giro di una sola settimana:

> Questa settimana ci ha portato tre misure antisemitiche: il pane caro, le biciclette confiscate e - l'altro ieri - il divieto di avere servi[128] a partire dal 1 ottobre. Inquietante è che si stabilisce una sorta di serie, in cui nuove misure d'oppressione diventano automatiche. Mi domando che cosa seguirà[129].

Gli ebrei sono stati sottoposti anche ad altre misure, come l'obbligo di portare la stella gialla. Questo segno distintivo non è stato imposto in modo sistematico sul territorio romeno: è stato obbligatorio innanzitutto per gli ebrei della Bucovina e della Moldavia, ma durante l'estate e l'autunno del 1941 sembra che nessuno di loro possa evitare di portarlo. Anche se il 15 luglio 1941 Wilhelm Filderman, il preside dell'Unione delle Comunità Ebraiche, scriveva un memoriale in cui chiedeva l'annullamento di questa misura, la stella gialla rimaneva obbligatoria. Il 3 settembre 1941 una nota urgente

[125] *Ivi,* 12 novembre 1941, p. 414.
[126] *Ivi,* 18 agosto 1942, p. 466.
[127] *Ivi,* 19 agosto 1942, p. 467.
[128] Questa legge è stata promulgata il 19 settembre 1942. Cfr. M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., p. 48.
[129] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 23 agosto 1942, cit., p. 467.

annunciava l'obbligo per l'intera popolazione ebraica di Romania di indossare una stella nera su sfondo bianco con la dimensione di 6 centimetri in un quadro di 8,5 centimetri. Il 5 settembre 1941, questa legge veniva applicata dalla Prefettura della Polizia per gli ebrei di Bucarest:

> […] si è comunicato alla Comunità che, a partire da mercoledì, dovremo indossare, cuciti sul vestito, sulla sinistra in alto, pezzi di stoffa con 'la stella in sei angoli'. Sono rientrato a casa avvelenato. Ci vuole più pazienza della mia, una più caparbia volontà per sopportare qualsiasi cosa. Vorrei lasciar tutto perdere e dire: fucilateci, ammazzateci, finitela. Ma certamente non con tali disperazioni e in ogni caso non con tali rinunce gli ebrei hanno sopravvissuto nel tempo[130].

Lo stesso giorno Filderman presenta due memoriali al Ministro degli Interni e al Capo dello Stato in cui chiede l'annullamento del provvedimento. L'8 settembre Filderman ottiene un'udienza dal maresciallo e quest'ultimo, ben disposto, annulla l'obbligo della stella gialla in tutto il paese[131]:

> Da domani mattina dovevamo indossare 'la stella in sei angoli'. L'ordine era stato dato alla Comunità e comunicato ai commissariati di polizia. Tuttavia, in seguito a un'udienza di stanotte di Filderman dal Capo dello Stato, l'obbligo è stato ritirato. Non mi fa alcun piacere questo ritorno. Mi ero abituato al pensiero di indossare un pezzo giallo […]. Immaginavo tutti i dispiaceri, tutti i rischi, tutti i pericoli, ma, dopo un primo momento d'allarme, non solo mi ero rassegnato, ma avevo cominciato a vedere in questo segno una sorta di pezzo d'identità. Addirittura di più: una sorte di medaglia, un distintivo che attesta la mia non solidarietà con le infamie correnti, la mancanza di responsabilità, l'innocenza[132].

Il regime Antonescu, come quelli precedenti, non teneva conto del fatto che proprio gli ebrei erano i più "rumenizzati": molti avevano perso il legame con la vita comunitaria o religiosa ebraica; si ricordavano di essere ebrei solo nei momenti in cui l'antisemitismo circostante lo riportava alla loro memoria, come anche nel caso di Sebastian, situazione che si riscontra anche negli autori italiani presi in esame:

> Da qualche parte, su un'isola con sole e ombra, in piena pace, in piena sicurezza, in piena felicità, mi sarebbe in fin dei conti indifferente se sono oppure non sono ebreo. Ma qui, adesso, non posso essere altro. E credo di non voler affatto essere altro[133].

[130] *Ivi*, 5 settembre 1941, p. 381.
[131] Cfr. R. Ioanid, *Evreii sub regimul Antonescu*, cit., pp. 45-8.
[132] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 9 settembre 1941, cit., p. 383.
[133] *Ivi*, 17 dicembre 1941, p. 424.

La lista delle misure antiebraiche è quindi molto articolata: l'esclusione dal collegio degli avvocati, il congedo dalla «Revista Fundațiilor Regale», la perdita del diritto di esercitare il mestiere di giornalista, di firmarsi come scrittore e di servire nell'esercito romeno, l'obbligo di trasferirsi dal suo monolocale di Calea Victoriei nel piccolissimo appartamento dei genitori in strada Antim n. 45, il pericolo dei campi di lavoro - da cui il più delle volte Sebastian riesce a scappare - la paura di perquisizioni - che suscita in certi momenti il pensiero della distruzione del suo diario e, in generale, la paura di tutto ciò che può essere di peggio sullo sfondo dell'introduzione e dell'applicazione della legislazione antisemitica. Da questi eventi scaturisce l'idea di Mihail Sebastian di seguire, dopo la guerra, un dottorato sulla legislazione antiebraica nel mondo nel periodo hitleriano. Inoltre questi eventi determinano lo scrittore ad avvicinarsi alla comunità ebraica. Assunto al liceo ebraico *Cultura B* come professore di letteratura romena, lo scrittore sente in modo acuto l'assurdo della situazione cui era giunto:

> […] parlando ai miei studenti di 'letteratura' e soprattutto di quella romena, mi sono accorto quanto inutilmente […] ci si aggancia a cose che non hanno più senso per noi. […] C'erano tra di loro tanti ragazzi i cui genitori erano rimasti all'improvviso rovinati, per strada, attraverso un semplice decreto - e loro adesso scrivevano sui 'problemi di letteratura romena'. Grottesco![134].

Mihail Sebastian è stato escluso dai suoi diritti professionali, politici e giuridici, ha subito il suo isolamento - in quanto ebreo, uomo di cultura romena e scrittore, pubblicista e drammaturgo, perfettamente integrato nella società - dalla sua cerchia di amicizie. Egli è stato, senza dubbio, un uomo molto socievole. Ciò si può notare dalla fitta rete di amicizie e di conoscenze che coltivava nell'ambiente intellettuale e artistico che frequentava. Il diarista conosce, incontra occasionalmente o frequenta assiduamente individui di tutte le professioni e di tutti gli ambienti: dall'aristocrazia dei Bibescu alla *boème* teatrale, dal mondo degli avvocati a quello delle finanze, dagli ambienti accademici - Fundația Regală, Societatea Scriitorilor, L'Università - a quelli giornalistici, dalla cerchia delle personalità romene dell'epoca al ghetto ebraico. La sua disponibilità sociale è davvero impressionante: da ciò proviene anche il valore documentario delle sue annotazioni. Il dramma dello scrittore, espulso dalla società romena, rispecchia il destino dell'intera popolazione ebraica di Romania di quel periodo, che perseguitata e oppressa, viene privata della dignità di uomo solo perché appartenente ad un'altra etnia.

[134] *Ivi*, 28 marzo 1941, pp. 318-9.

III.4 Il pogrom di Bucarest

> Penso ancora spaventato a ciò che sia potuto accadere a casa nella notte di mercoledì. C'è gente, come me, che ha vissuto quella notte separata dalla sua famiglia - e il giorno seguente, la mattina dopo non ha più trovato nessuno, non ha più trovato niente. Rivedo, rivivo l'intera paura di quella notte[135].

Il 14 settembre 1940 la Romania viene proclamata, tramite decreto-regale, Stato nazionale legionario e il generale Ion Antonescu diventa capo della Stato. La Guardia di Ferro, fondata nel 1927 da Corneliu Zelea Codreanu, studente che abbracciava l'ideologia antisemitica di A. C. Cuza, è l'unica organizzazione riconosciuta nel paese, che diventa sempre più potente in seguito al saccheggio degli ebrei, alla loro evacuazione dai villaggi iniziata nell'ottobre 1940 e alla confisca delle loro proprietà. All'inizio del gennaio 1941 il maresciallo Antonescu si rende conto che la Legione è diventata pericolosa: le sue azioni non servivano più agli interessi dello Stato poiché era diventata strumento di violenza e di saccheggio nell'interesse dei suoi membri. Anche il generale voleva la rovina economica degli ebrei, ma non con i mezzi utilizzati dalla Guardia di Ferro e non allo scopo dell'arricchimento di alcuni individui, ma per il bene del paese e del popolo romeno. Dal momento in cui queste azioni hanno colpito nell'economia nazionale, nel commercio e negli obblighi del generale assunti di fronte ai tedeschi, il confronto è diventato inevitabile. Il 14 gennaio del 1941 Antonescu incontra Hitler e ottiene l'accordo di liberarsi del movimento. Dopo il suo ritorno dalla Germania, la tensione e il conflitto con la Guardia di Ferro si intensificano e i legionari chiedono la sua dimissione e la creazione di un governo legionario "puro", sotto la direzione di Horia Sima, il capo del movimento. Il conflitto tra Ion Antonescu e la Legione si è accentuato anche in seguito a una serie di eventi tragici: il 27 novembre 1940, per vendicare l'assassinio di Corneliu Zelea Codreanu, i legionari uccidono sessantacinque ex membri del regime di Carol II che si trovavano rinchiusi nel carcere di Jilava. Dopo due giorni, essi fucilano l'ex primo

[135] *Ivi*, 30 gennaio 1941, p. 298.

ministro e il più famoso storico romeno, Nicolae Iorga. Questi eventi hanno avvelenato la relazione tra il generale e il movimento. La vendetta legionaria che ha preso di mira soprattutto gli ebrei è iniziata con multe e tasse illegali, arresti e perquisizioni a caso, saccheggi, evacuazioni dai villaggi, atti di tortura e umiliazioni pubbliche[136].

Senza testimoniare tutti questi importanti eventi - non va dimenticato che Mihail Sebastian non ha scritto alcuna annotazione nel suo diario dal 18 luglio 1940 al 31 dicembre 1940 - lo scrittore risente della tensione esistente ed esprime presentimenti grigi proprio prima di iniziare il massacro di Bucarest:

> Sera di inquietudine - senza rendermi conto perché. Sento minacce confuse. Come se la porta non fosse ben chiusa, come se le persiane della finestra fossero trasparenti, come se le mura stesse fossero invisibili. Da ogni parte, in ogni momento, è possibile che da fuori invadano non so che pericoli che, infatti, so che sono sempre presenti, ma con cui mi abituo, fino a non sentirli più. E all'improvviso, tutto diventa opprimente, subìto, soffocante. Si vorrebbe chiedere soccorso - ma a chi? Con quale voce? Con quali parole?[137]

Il diarista descrive l'atmosfera soffocante presente nella capitale prima della produzione del pogrom ed esprime l'angoscia di non poter mettersi in contatto con la sua famiglia a causa della paralisi di un'intera città:

> Da solo. Il telefono staccato dall'ora di pranzo. Senza possibilità di sapere ciò che avviene a casa, in Antim. Vorrei parlare con mia madre. Vorrei sentirla parlare. Penso ai momenti di paura che vivono lì. Mi dispiace di non aver avuto abbastanza decisione stamattina - quando si poteva ancora - di correre da loro e vi rimanere. Forse sarebbe stato più facile aspettare tutti insieme. Mi prometto che domani - se ci sarà ancora un 'domani' - ci vado ad ogni costo. Stare insieme, qualsiasi cosa avvenga. […] Verso l'una, quando ero sceso, i bus non circolavano più. […] Verso le cinque erano iniziate le sparatorie […] E adesso? Tutto è possibile stanotte. Non sono che le undici di sera. […] Dormirò? Sono così solo e tutto il mio pensiero è a casa, […] La città è completamente sotto il buio, i telefoni staccati, la radio tace[138].

Sulla situazione degli ebrei di Bucarest, Sebastian si poteva informare anche da solo, dai giornali o talvolta come testimone oculare. Infatti, a gennaio del 1941, lo scrittore abitava in Calea Victoriei, in un monolocale all'ultimo e nono piano di un palazzo vicino Piața Amzei, luogo dove è iniziata la ribellione legionaria. Nella notte tra 22 e 23 gennaio ci sono stati scontri tra la Guardia e l'esercito proprio sulla strada di

[136] Cfr. J. Ancel, *Contribuții la istoria României. Problema evreiască 1933-1944*, cit., pp. 377-83; R. Ioanid, *Evreii sub regimul Antonescu*, cit., pp. 70-2.
[137] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 14 gennaio 1941, cit., pp. 287-8.
[138] *Ivi,* 22 gennaio, 1941, pp. 189-90.

fronte al suo palazzo: "Tutta la notte si sono sentite i mitra e i cannoni"[139]. La mattina, sceso in strada, lo scrittore vede, accanto a una pozza di sangue e a qualche candela accesa, un gruppo di passanti che commentavano la morte di un militare:

> In mezzo a cinque-sei passanti, un disgraziato, […] raccontava come 'una giudea ha sparato con la pistola, ecco da questo palazzo, dal tetto, ieri sera, e ha sparato a un sottufficiale'. - Una giudea, signore? domanda un uomo anziano, abbastanza ben vestito, abbastanza tranquillo. - Sì, una giudea, […] - E non le hanno fatto niente? - Ma sì. L'hanno arrestata. L'hanno portata via. Guardo bene la gente che lo sta ascoltando. Non c'è alcuno che non ci creda. Non c'è alcuno che abbia il più piccolo dubbio sulla verità di questa storia assurda. Per un momento penso di intervenire, dire che si tratta di un'assoluta stupidaggine, domandare se s'immaginano che un ebreo, anzi di più: un'ebrea, possa essere così demente da sparare a un militare, domandare infine se una donna possa sparare con la pistola da un tetto di un palazzo a nove piani e mirare così esattamente - domandare infine se sappiano che il soldato sia caduto ieri in una vera lotta di strada, dove hanno sparato centinaia di pallottole. Però, ciò serve a qualcosa? Chi mi sentirebbe? Chi cercherà di ragionare? Non è più semplice, più rapido, più espediente, credere a ciò che dice l'altro? 'Ha sparato una giudea'. Sono andato per la mia strada, a fare la spesa. Quando sono ritornato, c'erano altri passanti, che parlavano della stessa cosa. Questa volta, però, non si trattava di una 'giudea', ma di un 'giudeo'. Alcuni dicevano che sia stato preso, altri dicevano di no. Alcuni dicevano che abbia sparato dal quarto piano (il quarto piano non è più abitato dal terremoto), altri dicevano ancora che non si sappia ancora da dove si è sparato. […] In seguito, dalla mia finestra, ho guardato per un po' di tempo come la notizia si allargava, come i gruppi diventavano sempre più densi, più agitati. Mancava poco un attacco agli appartamenti degli ebrei del palazzo? Ecco come inizia un pogrom[140].

Con l'intuizione tipica del giornalista, Sebastian ha rilevato il meccanismo socio-psicologico di inizio di un pogrom: un certo orizzonte d'attesa, lo stato generale di esaltazione della popolazione, la produzione di un evento emozionale - la morte di un uomo, preferibilmente un militare - la colpa gettata sugli ebrei.

Infatti, il 20 gennaio 1941 la fucilazione a Bucarest, da parte di un cittadino greco, del maggiore tedesco di aeronautica Döring è stata il pretesto per l'inizio delle ostilità. Questo episodio, rimasto ancora oggi poco chiaro, è stato il motivo della provocazione della ribellione legionaria. In seguito a quest'evento, il generale Antonescu dimette Constantin Petrovicescu, membro di fiducia della Legione, a causa della sua incapacità di proteggere il maggiore tedesco. Invece Horia Sima si mostra contrario a questo cambiamento e la Legione inizia i conflitti con il maresciallo[141]:

---

[139] *Ivi,* 23 gennaio 1941, p. 290.
[140] *Ivi,* 24 gennaio 1941, pp. 292-3.
[141] Cfr. J. Ancel, *Contribuții la istoria României. Problema evreiască 1933-1944*, cit., p. 407.

> Rivoluzione? Colpo di stato? Sabato notte è stato assassinato sul Boulevard Brătianu un maggiore tedesco. […] Di pomeriggio ho saputo che il generale Petrovicescu[142] è stato sostituito agli Interni. Verso la sera, un manifesto studentesco chiedeva: 1) l'allontanamento di Rioșanu[143], accusato di aver condotto l'assassinio del maggiore […], 2) il ritorno del generale Petrovicescu, 3) governo legionario puro. Dopo le 10 di sera, circa 5-6000 legionari marciavano su Calea Victoriei gridando: 'Giù Rioșanu! Vogliamo governo legionario! Giù i massoni dal governo!'[144].

I legionari respingono la dimissione di Petrovicescu e, armati, occupano la Prefettura della Polizia di Bucarest e altri edifici strategici della capitale: "Sembra che la Prefettura della Polizia, occupata dai legionari, sia assediata dall'esercito"[145]. Il tentativo di colpo di stato legionario contro il generale Ion Antonescu provoca orrori in una città terrorizzata da lotte in strada e da omicidi: "Un gran numero di ebrei è stato ucciso nel bosco di Băneasa e gettato lì, la maggior parte di loro nuda. Si dice che un altro gruppo è stato esecutato al mattatoio, a Străulești"[146]. Infatti, il 21 gennaio 1941 un gruppo di circa 200 ebrei è stato portato alla sede legionaria Gheorghe Clime di Calea Călărași n. 37, derubato dagli oggetti di valore e maltrattato. E, poi, gli ebrei sono stati divisi a caso in due gruppi. Il primo gruppo formato da quindici ebrei è stato portato a Străulești, in periferia di Bucarest, e massacrato; si contano tredici ebrei morti appesi ai ganci al posto degli animali; altri due, gravemente feriti, sono riusciti a salvarsi la vita:

> Ciò che ti fa soprattutto rimaner di sasso nel massacro di Bucarest è la ferocità assolutamente bestiale con cui sono avvenuti i fatti […] gli ebrei massacrati al mattatoio di Străulești sono stati appesi ai ganci del mattatoio, al posto degli animali tagliati. […] Non trovo in Dubnow [ne *La storia degli ebrei*] fatti più tremendi[147].

Il secondo gruppo, composto da circa novanta ebrei, è stato caricato in autofurgoni e portato fuori città, nel bosco di Jilava dove si sono trovati ottantasei cadaveri. Alcune vittime, solamente ferite, sono riuscite a scappare: tra queste si conta anche il rabbino Tzvi Gutman. I suoi figli, Iancu e Josef non sono riusciti a salvarsi la vita. La sera, altri sette ebrei che erano detenuti al Comune di Jilava sono stati fucilati[148]. In totale -

[142] Il Generale Constantin Petrovicescu, ministro degli Interni nel primo governo Antonescu (settembre 1940-gennaio 1941), viene sostituito da Dumitru I. Popescu nel secondo governo Antonescu (gennaio 1941-gennaio 1943). Cfr. *Ivi*, p. 405.
[143] Il Colonello Alexandru Rioșanu, capo della Polizia e della Securitate. Cfr. *Ivi*, p. 404.
[144] M. Sebastian*, Jurnal 1935-1944,* 21 gennaio 1941, cit., p. 288.
[145] *Ivi,* 21 gennaio 1941, p. 289.
[146] *Ivi,* 29 gennaio 1941, p. 297.
[147] *Ivi,* 4 febbraio 1941, p. 299.
[148] Cfr. R. Ioanid, *Evreii sub regimul Antonescu*, cit., p. pp. 76-8; J. Ancel, *Contribuții la istoria României. Problema evreiască 1933-1944,* cit., pp. 418-30; M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., pp. 181-202.

Sebastiano riporta il numero dei morti - "sono state assassinate 93 persone (ultimo eufemismo per l'ebreo: persona) nella notte di martedì, 21 [gennaio 1941]"[149]:

> Ciò che si racconta però è più terrificante di ciò che si comunica in via ufficiale. […] Per ciò che riguarda coloro assassinati nel bosco di Jilava, sono stati innanzitutto spogliati (perché era un peccato lasciare i vestiti lì) e poi fucilati e ammassati l'uno sopra l'altro[150].

Nei tre giorni di ribellione legionaria sono stati arrestati e maltrattati a Bucarest alcune migliaia di ebrei senza differenza di sesso e di età. La maggior parte dei saccheggi, delle torture e degli assassini è avvenuta alla Prefettura della Polizia, ai Commissariati di Polizia di via Matei Basarab e di Calea Moşilor, alla sede centrale legionaria di via Roma e a quella di via Călărași, alla sede dell'Unione delle Comunità Ebraiche di via Burghelea n. 3, alla sinagoga *Malbim* di via Bravilor n. 4, al Comune e nel bosco di Jilava, al mattatoio di Străulești, in strada e in case private. Durante questi atti vandalici sei sinagoghe e templi sono stati devastati: il Tempio degli ebrei di rito spagnolo di via Negru Vodă, la Sinagoga Beyth Honidras di Calea Moşilor, il Tempio Podul Mogoşoaia di via Atena, il Tempio Coral di via Sf. Vineri, il Tempio Fraterna di via Mamulari e La Grande Sinagoga di via Vasile Adamachi. Quattro di questi edifici sono stati incendiati e due bruciati completamente, tra cui la sinagoga sefardita Cahal Grande, una delle più belle d'Europa[151]. I disastri più numerosi sono avvenuti nei quartieri ebraici Văcărești e Dudești.

Queste informazioni arrivavano dal diarista tramite i comunicati ufficiali: tutto viene annottato nella cronaca di Sebastian, con dettagli, senza eccessi, fatti veicolati anche da altri documenti dell'epoca e, in seguito, confermati dalla storia. Ne era terrorizzato. Rileggeva in quel periodo i capitoli riguardo ai grandi pogrom medievali de *La storia degli ebrei* di Simion Dubnow. L'immagine delle tracce del pogrom di Bucarest, descritta dall'artista-giornalista Mihail Sebastian che si è recato sul posto, parla da sé:

> Il grande disastro è a Văcărești e soprattutto a Dudești. Non è rimasta casa […] che non sia stata devastata, saccheggiata, bruciata. […] Sono rimasti in piedi, qua e là, alcuni negozi con nomi romeni. Non sempre, però, la carta salvatrice - 'negozio romeno' - […] è riuscita a fermare la devastazione. […] il panorama è toccante. [...] Si vede qua e là, accanto alle rovine, una donna vecchia, un bambino […] che piange, attende. Attende che cosa? Chi? Di fronte alla Camera Mortuaria, centinaia di uomini aspettano il loro turno. C'è tanta gente

[149] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 4 febbraio 1941, cit., p. 299.
[150] *Ibidem*.
[151] Cfr. M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., p. 239-40; J. Ancel, *Contribuții la istoria României. Problema evreiască 1933-1944*, cit., pp. 430-6.

> scomparsa da casa, ci sono tanti cadaveri ancora non identificati. «Universul» di oggi è pieno di annunci mortuari ebraici. I cimiteri sono pieni di nuove tombe. Il numero degli ebrei morti ancora non si conosce. Ad ogni modo, qualche centinaia[152].
> Pare che a Văcărești e a Dudești tutto sia come dopo un grande terremoto. Non si conosce il numero dei morti. Centinaia o migliaia di morti ebrei - ma nessuno lo potrebbe dire precisamente. Non si sa né quanti militari né quanti legionari siano caduti[153].

Il libro *Cartea Neagră* dello storico Matatias Carp contiene l'elenco nominale e gli indirizzi di 1.107 ebrei le cui case e negozi sono stati devastati, saccheggiati e incendiati. Più di 650 persone abitavano nel quartiere Dudești, zona di grande concentramento della popolazione ebraica. Più di 150 persone del quartiere Moșilor e più di 130 ebrei di via Rahovei sono stati vittime dello stesso terrore. Più di 30 persone abitavano in altri quartieri della capitale[154].

In seguito a questi giorni pieni di angoscia e di terrore, lo scrittore rimasto da solo nel suo monolocale, riesce ad andare a casa dei suoi: "Sono stato in Antim, dove sono rimasto tutta la notte e stamattina. Tutti insieme eravamo veramente più tranquilli. Ci siamo abbracciati, come dopo una lunga, lunga separazione"[155]. La tragedia del pogrom di Bucarest sollecita il diarista a rivivere con orrore quei momenti terribili in cui poteva perdere i suoi cari:

> Penso ancora spaventato a ciò che sia potuto accadere a casa nella notte di mercoledì,. C'è gente, come me, che ha vissuto quella notte separata dalla sua famiglia - e il giorno seguente, la mattina dopo non ha più trovato nessuno, non ha più trovato niente. Rivedo, rivivo l'intera paura di quella notte[156].

Sempre con il pensiero al massacro degli ebrei nella capitale, l'autore riflette sui motivi che hanno portato alla produzione di questo evento tragico in particolare e dei pogrom in generale:

> Lungo l'intera storia ebraica ci sono innumerevoli Adolf Hitler. Ha mancato loro un ambiente adatto, momenti decisivi, condizioni generali favorevoli - per trasformare la loro azione locale in una politica mondiale, ma come ideologia, come metodo, come stile, quasi non si differenziano dal Führer[157].

---

[152] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 27 gennaio 1941, cit., pp. 295-6.
[153] *Ivi,* 25 gennaio 1941, cit., p. 293.
[154] Cfr. M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., pp. 203-227.
[155] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 24 gennaio 1941, p. 291.
[156] *Ivi,* 30 gennaio 1941, p. 298.
[157] *Ivi,* 4 febbraio 1941, p. 299.

Durante la ribellione legionaria sono stati feriti 53 militari e hanno perso la vita 21 ufficiali, sottufficiali e soldati. In tutto il paese sono state assassinate 374 persone e 380 ferite, con la possibilità che questi numeri siano minimi[158]. Il 29 gennaio 1941, lo stesso Sebastian riporta nel *Jurnal 1935-1944* il numero ufficiale pubblicato dei morti civili: "Un po' più di 300. Non si dice quanti legionari, quanti ebrei. […] Forse non si saprà mai"[159]. A Bucarest, durante il pogrom, sono stati uccisi almeno 120 ebrei[160]. Lo storico Jean Ancel riporta nel suo volume *Contribuții la istoria României. Problema evreiască 1933-1944*, un numero di 125 ebrei morti[161].

L'intera propaganda legionaria non è stata che un'immensa incitazione al pogrom, parte del piano elaborato dalla Guardia di Ferro. Il massacro non è stato un evento isolato dall'atmosfera di oppressione e di persecuzione tipica dello stato nazionale-legionario, ma il punto culminante dell'evoluzione degli eventi. Gli ebrei sono stati dichiarati avversari della Guardia e autori del conflitto tra questa e il generale Antonescu. Il pogrom non è stato attuato dall'esercito e dalla gendarmeria che si trovavano sotto il comando del maresciallo, ma dagli organi che erano sotto il controllo della Legione: i membri delle organizzazioni terroriste create nel periodo del regime legionario - Il Movimento Legionario, i Nidi Legionari, il Corpo Operaio Legionario - i poliziotti del Ministero degli Interni, la Sicurezza dello Stato, la Prefettura della Polizia della capitale, studenti, zingari, criminali. E molti cittadini romeni hanno partecipato alle azioni nel massacro degli ebrei. In seguito alla ribellione, il 14 febbraio 1941 lo Stato nazionale-legionario è stato dissolto tramite decreto regale. Dopo il terribile pogrom, non è esistito un processo di presa di coscienza che avrebbe potuto permettere un dibattito pubblico sul violento atteggiamento verso gli ebrei: essi non erano più considerati parte della società romena. Inoltre, il nuovo regime non ha cambiato niente nella politica antiebraica.

[158] Cfr. R. Ioanid, *Evreii sub regimul Antonescu*, cit., p. 74.
[159] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 29 gennaio 1941, cit., p. 297.
[160] Cfr. R. Ioanid, *Evreii sub regimul Antonescu*, cit., p. 75. Anche lo storico M. Carp individua 120 ebrei morti durante il pogrom di Bucarest. Cfr. M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., p. 188.
[161] Cfr. J. Ancel, *Contribuții la istoria României. Problema evreiască 1933-1944*, cit., p. 425.

III.5 Il pogrom di Iași e i treni della morte

> Impossibile scrivere qualcosa sul diario […] Il semplice racconto dei fatti che si narrano sugli ebrei uccisi a Iaşi oppure su quelli trasportati con il treno da lì a Călăraşi - è aldilà di ogni parola, sentimento o atteggiamento. Nero, funebre, folle incubo[162].

Il pogrom di Iași è stato uno dei primi e più feroci massacri della Seconda Guerra Mondiale. Si è trattato di una manifestazione antisemita di grandi proporzioni e non di un evento isolato o avvenuto per caso. È stato, invece, il risultato del violento antisemitismo tradizionale esistente in tutto il paese e, soprattutto, a Iași, dove erano nate la Lega Nazionale di Difesa Cristiana di A. C. Cuza, organizzazione politica antisemita, e la Legione dell'Arcangelo Michele di Corneliu Zelea Codreanu. L'evento decisivo che ha provocato il massacro nella capitale moldava è stato l'entrata in guerra della Romania, nel 22 giugno 1941, accanto alla Germania e contro URSS:

> Attraverso due proclamazioni verso il paese e l'esercito, il generale Antonescu annuncia che, accanto alla Germania, Romania inizia la guerra santa per la distruzione della Bessarabia e della Bucovina e per l'annichilamento del bolscevismo[163].

Se fino a questo momento, il regime Antonescu ha promosso una politica di ristrutturazione etnica della società romena sulla base delle leggi razziali, dopo l'entrata in guerra, alcuni territori romeni - la Moldavia settentrionale, la Bessarabia e la Bucovina - diventano zone di sterminio fisico. Se il progetto della Soluzione Finale non era ancora definitivo per il regime nazista, le autorità romene in collaborazione a quelle tedesche, hanno iniziato ad agire contro la popolazione ebraica secondo un progetto locale di purificazione etnica e di "pulizia del terreno". La risoluzione radicale del "problema ebraico" è stata una delle motivazioni ideologiche di questa guerra a fianco della Germania.

[162] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 12 luglio 1941, cit., p. 357.
[163] *Ivi,* 22 giugno 1941, p. 349.

In quel periodo, la città di Iași contava 100.000 abitanti di cui circa la metà erano ebrei, considerati comunisti e traditori del paese, pericolosi per il loro numero alto nella zona di frontiera con l'Unione Sovietica. I bombardamenti del 24 e 26 giugno dell'aviazione sovietica sulla città provocano una forte psicosi antisemitica di massa:

> Mi preoccupa la tensione antisemita che si nutre dalla stampa, dalla radio, dagli avvisi… Perché? Perché? So benissimo 'perché', ma non posso svezzarmi da questa stupida domanda[164].

La stessa atmosfera preoccupante viene percepita dallo scrittore Curzio Malaparte (1898-1957), allora giovane fascista con l'incarico di capitano dei servizi italiani di propaganda che si trovava a Iași durante il massacro. Nel suo romanzo autobiografico *Kaputt*, considerato uno delle prime testimonianze letterarie della Shoah, Malaparte scrive:

> La gente, a Jassy, è inquieta: tutti si aspettano qualcosa di brutto, si sente nell'aria che qualcosa di brutto sta per accadere […] Una strana angoscia pesava sulla città. Una enorme, massiccia, mostruosa sciagura, oliata, lucidata, messa a punto come una macchina di acciaio, stava per stritolare nei suoi ingranaggi le case, gli alberi, le strade, gli abitanti di Jassy[165].

La propaganda antisemitica, più incisiva dal 26 giugno, con il secondo bombardamento sovietico che ha devastato la capitale moldava, incitava la popolazione contro gli ebrei, accusati di essere comunisti, agenti bolscevichi, traditori e spie del popolo romeno. L'atmosfera antiebraica ha preso dimensioni minacciose:

> Se dovessi annotare tutto ciò che si dice, si crede, si sospetta, s'inventa, si afferma o si nega - dovrei riempire centinaia di pagine. C'è uno stordimento generale, una confusione assoluta. I giorni della più terribile follia che ho vissuto[166].

Mihail Sebastian riproduce la reazione dei romeni e, in particolare, quella dello scrittore Camil Petrescu di fronte alle accuse di tradimento indirizzate agli ebrei:

> Mi ha detto oggi pomeriggio che ha l'intuizione che veramente gli ebrei della Bessarabia abbiano sparato sui romeni. Ciò che li capita adesso non è altro che ciò che si meritano. Sono loro che hanno iniziato[167].

Questa diffusa atmosfera antisemita, insieme all'ordine del 27 giugno 1941 del generale Antonescu di arresto e di evacuazione degli ebrei dalla città, ha portato alla produzione

[164] *Ivi,* 28 giugno 1941, p. 352.
[165] C. Malaparte, *Kaputt* (1944), Adelphi, Milano 2009, pp. 126, 140-1.
[166] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 19 giugno 1941, cit., p. 348.
[167] *Ivi,* 29 luglio 1941, p. 365.

del pogrom di Iași. Così, nella notte tra 28 e 29 giugno, il maresciallo ordina l'inizio sistematico del massacro degli ebrei: i soldati romeni e tedeschi, la polizia e la gendarmeria, assieme a molti civili romeni - legionari, criminali, vagabondi e gente comune - hanno iniziato il saccheggio, la devastazione delle proprietà degli ebrei e il loro arresto. La testimonianza di Curzio Malaparte su questi eventi tragici offre una scena piena di orrore:

> Turbe di ebrei fuggivano per le strade inseguiti da soldati e da borghesi inferociti, armati di coltelli e di spranghe di ferro, gruppi di gendarmi sfondavano col calcio dei fucili le porte delle case, le finestre si spalancavano all'improvviso, donne in camicia, dai capelli sconvolti, apparivano agitando le braccia e gridando, alcune si gettavano dalla finestra, battendo la faccia con un tonfo molle sull'asfalto del marciapiede. Squadre di soldati, attraverso le piccole finestre aperte al livello della strada, andavano scagliando bombe a mano dentro le cantine, dove molta gente aveva cercato un inutile riparo, e alcuni si mettevan carponi per spiare nell'interno delle cantine l'effetto degli scoppi, voltandosi a ridere con i compagni. […] Dappertutto la lieta e feroce fatica del *pogrom* riempiva le strade e le case di spari, di pianti, di urli terribili e di risa crudeli[168].

Sono stati presi di mira soprattutto gli ebrei considerati comunisti, traditori della nazione e pericolosi per la sicurezza dello Stato. Durante questi atti vandalici essi sono stati maltrattati e a volte fucilati[169]. Ci sono stati anche abitanti romeni che li hanno invece aiutato a salvarsi la vita[170], ma ciò non cambia il quadro generale del pogrom poiché un massacro di tali proporzioni, avvenuto alla luce del sole, non sarebbe stato possibile senza la collaborazione dei civili. Migliaia di ebrei sono stati arrestati durante tutta la giornata del 29 giugno e, in seguito, sono stati portati e ammucchiati nel cortile della Questura di Iași in via Vasile Alecsandri. Nessuno di loro si sarebbe immaginato la tragedia che veniva a compiersi: verso le ore 15, a causa di un falso allarme, le autorità iniziano a fucilare gli arrestati che rompono il cancello della Questura e scappano in Piața Unirii, ma la maggior parte di loro non riuscirà a salvarsi dal massacro. Per le dure scene di saccheggi, di torture e di omicidi avvenute nel cortile della Questura, il giorno 29 giugno 1941 rimane una data memorabile sotto il nome di "Quella Domenica"[171]. Nel cortile della Questura sono stati uccisi circa 7.000 ebrei. Verso le ore 21, più di 2.500 ebrei

[168] C. Malaparte, *Kaputt*, cit., pp. 150-1.
[169] Nella notte tra 27-28 giugno sono stati uccisi 6 ebrei. Cfr. M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., p. 27.
[170] Il direttore del mulino Dacia, Grigore Porfir, ha salvato circa 100 ebrei che si trovavano sul posto di lavoro. Dumitru Beceanu ha rischiato la vita per salvare qualche decina di ebrei, nascondendoli nella sua farmacia. Il commissario di polizia Suva ha liberato un gruppo di 350 ebrei che doveva portare alla Questura di Iași. Cfr. R. Ioanid, *Evreii sub regimul Antonescu*, cit., p. 101.
[171] Sugli eventi tragici avvenuti nel cortile della Questura si veda M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., pp. 29-32; J. Ancel, *Contribuții la istoria României. Problema evreiască 1933-1944*, cit., pp. 102-4.

sopravvissuti al pogrom vengono portati alla stazione di Iași per essere evacuati dalla città. Molti di loro feriti che non sono riusciti a camminare in cadenza e con le mani dietro la testa, secondo gli ordini delle autorità, sono stati fucilati. Le strade erano ricoperte da cadaveri, lo testimonia Malaparte in una scena sconvolgente:

> La strada era cosparsa di forme umane abbandonate in gesti scomposti. I marciapiedi erano coperti di morti, accatastati gli uni sugli altri. […] Torme di cani andavano fiutando i morti, con l'aria spaurita e umiliata del cane che cerca il padrone: erano pieni di rispetto e di pietà, si muovevano tra i poveri corpi con delicatezza, quasi timorosi di calpestar quei volti sanguinosi, quelle mani rattrappite. Squadre di ebrei, vigilati da gendarmi e da soldati armati di fucili mitragliatori, lavoravano a trarre in disparte i morti, togliendoli dal mezzo della strada e ammucchiandoli lungo i muri perché non fossero d'inciampo ai veicoli. Passavano autocarri tedeschi e romeni carichi di cadaveri[172].

Alla stazione, essi sono stati costretti a restare sdraiati per ore intere con la faccia in giù. All'alba del 30 giugno, un primo treno con 2.430-2.530 ebrei è partito da Iași con la destinazione finale Călărași. Essi sono stati caricati su un treno merce con 33 vagoni sotto una tempesta di botte e di umiliazioni a cui hanno preso parte anche gli operai delle ferrovie. In un vagone c'erano circa 150 ebrei, quattro volte di più la capacità consentita. Il treno si trovava sotto il commando di un gruppo di guardie tedesche e romene guidato dal comandante Ion Leucea. A causa di alcune disposizioni e ordini contradditori da parte del Ministero degli Interni e della Prefettura di Iași, il treno ha fatto nel primo giorno di viaggio un tragitto aberrante. Alle sette di mattina il convoglio arriva a Târgu Frumos - 40 km di distanza da Iași - e, senza fermarsi, attraversa Pașcani e, da Lespezi, ritorna a Pașcani e si dirige verso Roman con la destinazione Târgu Frumos, dove è arrivato alle 21.30. Il treno è quindi ritornato a 40 km da Iași, dopo un "viaggio" di circa 17 ore. In seguito a una sosta di 24 ore, sono stati scaricati 654 cadaveri sepolti poi in due fosse comuni. Il 1 luglio il treno è partito da Târgu Frumos e si è fermato a Mircești, dove sono stati scaricati dai vagoni altri 327 cadaveri sepolti al margine del paesino Iugani. Durante il viaggio, molti altri ebrei hanno perso la vita: a Săbăoani, 300; a Roman, 53; a Mărășești, 10 e a Inotești, 40 morti. Il 6 luglio il treno è arrivato a Călărași con 1.011 sopravvissuti di cui 69 moribondi e altri 25 cadaveri. Una distanza di circa 500 km tra Iași e Călărași è stata percorsa in sei giorni. I sopravvissuti sono stati internati in un lager

[172] C. Malaparte, *Kaputt*, cit., p. 154.

provvisorio a Călărași, nel cortile del reggimento 23. Il 30 agosto 1941 sono stati liberati[173].

La stessa mattina del 30 giugno, verso le quattro, un altro gruppo di 1.902 ebrei formato alla Questura è stato portato alla stazione e poi costretto a salire su un secondo treno con 18 vagoni partito da Iași verso Podul Iloaiei, a 20 km di distanza. Nell'ultimo vagone sono stati caricati 80 cadaveri provenienti dalla stazione della capitale moldava. Il treno era custodito da sei guardie sotto il commando di Constantin Ciuhat. Il viaggio da Iași a Podul Iloaiei è durato otto ore. Anche in questo treno, la sete, il calore e la disperazione hanno aumentato il numero dei deceduti, lo testimonia Curzio Malaparte:

> Gli infelici, chiusi nei carri piombati, urlavano e gemevano, pregando i soldati di scorta che togliessero le tavolette di legno inchiodate sui finestrini. In ogni carro erano stati ammucchiati circa duecento ebrei: e i finestrini, quegli stretti spiragli, protetti da una rete metallica, aperti in alto nelle pareti dei carri bestiame, erano stati chiusi con delle tavolette di legno, perché quei disgraziati non potessero respirare[174].

Lo scrittore italiano, che si trovava nella località Podul Iloaiei, ha lasciato un'immagine indimenticabile sulla scena della scarica dei cadaveri dai treni:

> […] i morti […] cadevano a gruppi, di peso, con un tonfo sordo, come statue di cemento […] I soldati saliron dentro il carro, e si misero a buttar fuori i cadaveri ad uno ad uno: erano centosettantanove, morti soffocati. Tutti avevano la testa gonfia, il viso turchino. Intanto erano sopravvenute una squadra di soldati tedeschi, e una piccola folla di abitanti del villaggio e dei contadini, che diedero mano ad aprire i carri, a buttar giù i morti, ad allinearli lungo la scarpata della ferrovia. […] Le mosche ronzavano rabbiose. I morti, distesi in fila lungo la scarpata della ferrovia, erano circa duemila. Eh, duemila cadaveri, allineati sotto il sole, son molti. Son perfino troppi. […] Una turba di contadini e di zingari, accorsi da tutte le pari, stavano spogliando i cadaveri. […] Pareva proprio che i morti si difendessero con tutte le loro forze contro la violenza dei loro spogliatori: i quali, grondanti di sudore, urlando e bestemmiando, si accanivano a tentar di sollevare quelle ostinate braccia, di piegare quei rigidi gomiti e quei duri ginocchi, per sfilare le giacche, i calzoni, gli indumenti segreti. Le donne erano le più tenaci nella disperata resistenza. Non avrei mai immaginato che fosse così difficile togliere la camicia a una ragazza morta. Forse era il pudore, rimasto vivo in loro, quel che dava alle donne la forza di difendersi […] Finché ricadevano nude sul terreno con un tonfo sordo[175].

Dei 1.902 ebrei, 1.194 sono morti e poi sepolti nel cimitero di Podul Iloaiei. I sopravvissuti del secondo treno sono stati rinchiusi inizialmente nella sinagoga del paese

[173] Cfr. M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., pp. 32-5; R. Ioanid, *Evreii sub regimul Antonescu*, cit., pp. 107-12.
[174] C. Malaparte, *Kaputt*, cit., p. 183.
[175] *Ivi*, pp. 184-7.

e, in seguito, distribuiti nelle case degli ebrei. Dopo quattro-cinque mesi, sono stati lasciati a tornare a Iași. Tra loro c'erano anche 39 donne[176].

Il massacro di Iași è durato tutta la giornata del 30 giugno, ma in proporzioni più ridotte, con circa 50 morti[177]. In seguito al pogrom, gli ebrei sopravvissuti sono stati costretti a pulire le tracce del massacro sulle strade della città e nel cortile della Questura, e a riempire di cadaveri - a volte anche persone moribonde - le due fosse comuni del cimitero del quartiere Păcurari scavate qualche giorno addietro. L'intenzione dello sterminio era quindi chiara. Altri morti sono stati buttati nelle rive del Bahlui o nelle fosse d'immondizia del quartiere Copou. Nei giorni successivi non sono state segnalate altre vittime nella città ma, come conseguenza diretta del pogrom, gli ebrei deportati con i due treni continuavano a morire. Il numero delle vittime del pogrom di Iași non è stato stabilito con esattezza. Secondo lo storico Jean Ancel, sono morti 14.850 ebrei[178]. I diplomatici tedeschi citati da Raul Hilberg indicano almeno 4.000[179]. Lo scrittore Curzio Malaparte parla nel suo libro *Kaputt* di almeno 7.000 vittime:

> Il comunicato ufficiale del Vice Preside del Consiglio romeno, Mihai Antonescu […] confessava cinquecento morti. Ma la cifra ufficialmente stabilita dal colonello Lupu è di settemila ebrei massacrati[180].

Mihail Sebastian che abitava a Bucarest non poteva conoscere e testimoniare tutti questi eventi tragici avvenuti a Iași. Inoltre, analizzando questo tipo di testimonianza, si deve tener conto anche dell'autocensura messa in atto come difesa ad un'eventuale perquisizione domiciliare. Accanto a queste paure, non devono essere poi tralasciati i momenti di sfiducia sull'utilità del diario, poiché esso non può rispecchiare che un'immagine pallida della realtà e della dimensione della sofferenza. In un momento di scoraggiamento, il diarista scriveva:

> Questo diario non mi è utile in chissà che cosa. A volte lo rileggo e mi delude l'assenza di suono profondo. Cose scritte senza emozione, grigie, inespressive. Non si nota da alcuna parte che esso sia scritto da un uomo che cammina, ogni giorno, ogni ora, con il pensiero della morte accanto a sé. […] Mai sono stato così vecchio, così monotono, senza slancio, senza giovinezza come adesso[181].

[176] Cfr. M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., p. 35; R. Ioanid, *Evreii sub regimul Antonescu*, cit., pp. 113-4.
[177] M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., p. 36.
[178] Cfr. J. Ancel, *Contribuții la istoria României. Problema evreiască 1933-1944*, cit., p. 123.
[179] Cfr. R. Hilberg, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, cit., p. 760.
[180] C. Malaparte, *Kaputt*, cit., p. 157.
[181] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 25 settembre 1941, cit., p. 391.

Lo scrittore si poteva informare sul pogrom della capitale moldava solo dai giornali o dalle notizie ricevute da altre persone. Nel 1941, gli ebrei non potevano possedere una radio, in seguito al decreto-legge del 6 maggio. La stampa, per verso suo, spesso non rispecchiava la vera situazione degli ebrei. Ciò viene confermato dall'annotazione del diarista che riproduce una parte della formulazione del rapporto ufficiale comparso sul massacro nella capitale moldava: "A Iași, [il 30 giugno del 1941] 500 giudeo-massoni, sterminati. Il comunicato del governo, apparso in edizioni speciali, dice che sono stati complici ai paracadutisti sovietici"[182]. Questa notizia è falsa poiché il numero degli ebrei uccisi è di migliaia di persone e, in realtà, mai si è dimostrato che loro abbiano collaborato con i sovietici contro il paese. Con ciò il governo ha però motivato i suoi crimini. Il 2 luglio 1941, lo scrittore riprende dalla stampa, questa volta integralmente, un nuovo comunicato ufficiale:

> Negli ultimi giorni ci sono stati alcuni casi in cui elementi estranei al paese e nemici dei nostri interessi hanno sparato contro i soldati tedeschi e romeni. Ogni prova di ripetizione di queste misere aggressioni sarà raffrenata senza indulgenza. Per ogni soldato tedesco o romeno saranno esecutati 50 giudeo-comunisti[183].

E il diarista riporta in tono neutro un'altra notizia comparsa sui giornali dell'epoca circa il perpetrarsi della violenta propaganda contro gli ebrei:

> Comunicato del Ministero degli Interni: 'Dall'ordine del generale Ion Antonescu, il Capo dello Stato, si comunica che, se si verificherà qualche atto di sabotaggio, compiuto dai comunisti, saranno fucilati 20 comunisti ebrei e 5 comunisti non ebrei'[184].

Sebastian cerca di capire il linguaggio mascherato e complicato usato dalla stampa antisemita e ultranazionalista:

> La lettura dei giornali sembra essere un esercizio di decifrazione di un testo, per cui manca il codice. E tuttavia è così interessante! Per la prima volta mi capita di pensare che la verità sia una cosa che non può essere assolutamente camuffata. Dietro tutte le contraffazioni, le bugie, le aberrazioni, per quanto profondamente essa sia nascosta, per quanto terribilmente sia mutilata - ancora resiste, ancora brilla, ancora respira…[185].

[182] *Ivi,* 30 giugno 1941, p. 353.
[183] *Ivi*, 2 luglio 1941, p. 354.
[184] *Ivi,* 23 agosto 1941, p. 375.
[185] *Ivi,* 5 luglio 1941, p. 354.

Nel frattempo, Sebastian è venuto a conoscenza di maggiori dettagli sul massacro degli ebrei di Iași e sui "treni della morte", e "sconvolto" vive una forte depressione psichica: "Questa volta siamo in mezzo alle catastrofi. Meno domande rispetto al 1 giugno, ma più terrori. L'impossibilità di parlare, di scrivere. Una sorte di terrore sordo, soffocato"[186]. Di fronte a tale evento catastrofico non riesce a mettere sulla carta gli orrori sentiti e si ferma, resta muto, non può dire l'indicibile:

> Impossibile scrivere qualcosa sul diario […] Il semplice racconto dei fatti che si narrano sugli ebrei uccisi a Iași oppure su quelli trasportati con il treno da lì a Călărași - è aldilà di qualsiasi parola, sentimento o atteggiamento. Nero, funebre, folle incubo. Non rimane che ricevere la morte come una morte di guerra. Si cade o si rimane in piedi, a seconda della fortuna, a seconda del puro caso. Gli uomini che muoiono sul fronte sono meno disarmati di noi? Girovaghiamo alla cieca in un'immensa, triste, oscura folla - milioni, milioni, milioni - e la morte non sceglie, non aspetta. Chi rimarrà, rimarrà[187].

Neanche dopo qualche giorno, lo scrittore si sentiva in grado di annotare sulla pagina il massacro avvenuto nella capitale moldava. E si rende conto che una simile tragedia può ripetersi in qualsiasi momento e luogo:

> La morte è possibile ogni giorno, ogni ora. Ciò che è avvenuto a Iași (e non riesco decidermi ancora di scrivere qui tutto ciò che sono venuto a sapere nel frattempo) può ripetersi in qualsiasi momento qui [a Bucarest][188].

"Il massacro di Iași [è] un'ossessione da cui non ci si può liberare"[189], scriveva il 4 agosto del 1941. E quando, ai primi di agosto tutti gli ebrei di Bucarest, tra 20 e 50 anni, erano stati convocati tempestivamente alla Prefettura di Polizia, "con cibo per tre giorni e abiti di cambio", Sebastian e suo fratello Benu hanno vissuto momenti "di sbigottimento, di terrore impotente, di disperazione" e hanno provato sentimenti "di inutilità, di arresa di fronte alla disgrazia, di accettazione a occhi chiusi della catastrofe"[190]:

> Siamo di nuovo esposti a una vero prelevamento di massa degli ebrei. Internamento nel lager? Sterminio? Quando ero uscito, verso le 10, in città tirava un'aria strana: una sorta di animazione nervosa. Gruppi agitati, affrettati. Visi pallidi, pensierosi. Sguardi che si domandano senza parole, con la disperazione muta che è diventata una sorta di saluto ebraico. […] Da Văcărești, piccoli gruppi, miserabili, di ebrei famelici, lividi, cenciosi […] s'avviano verso il centro. Pare che sul piazzale della Prefettura si erano radunati alcune migliaia. In Calea Victoriei, donne afflitte, con sguardi

[186] *Ivi,* 1 luglio 1941, p. 353.
[187] *Ivi,* 12 luglio 1941, p. 357.
[188] *Ivi,* 17 luglio 1941, p. 358.
[189] *Ivi,* 4 agosto 1941, p. 367.
[190] *Ivi,* 2 agosto 1941, p. 366.

> irrequieti, di implorazione stupida, girano intorno, senza il coraggio di avvicinarsi troppo e aspettano probabilmente notizie dagli uomini che sono dentro. Conosco questo sguardo, conosco questa attesa. Le ho viste tante volte negli ultimi due anni, intorno alle caserme[191].

Quando si è comunicato che si trattava di un semplice concentramento per lavoro, lo scrittore sembra un po' meno angosciato:

> Ad ogni modo sembra non essere, o non ancora (come temevo ieri), la ripetizione del dramma di Iași, che anch'esso era iniziato con una 'semplice' convocazione alla polizia. Siamo rassicurati di essere trattati umanamente. Certo è che per il momento non è avvenuta alcuna brutalità[192].

Il massacro di Iași resta impresso nella mente e nel cuore degli ebrei che non riescono a dimenticare l'immensità della tragedia:

> Balmuș (professore di greco a Iași) mi racconta di nuovo - dopo Oțetea, l'anno scorso - il massacro degli ebrei del 29 giugno 1941. 'È stato - dice lui - il giorno più bestiale della storia dell'umanità'[193].

Infatti, il 29-30 giugno 1941 si compie il pogrom di Iași e, molto prima delle camere a gas naziste, il "bizzarro" esperimento del "treno della morte" dove centinaia e migliaia di ebrei muoiono soffocati nei vagoni sigillati, un viaggio interminabile che ha come meta la morte.

Il massacro della capitale moldava si è svolto all'ordine di Ion Antonescu. Il 29 giugno 1941 il generale mette in atto l'evacuazione degli ebrei dalla città, incluse le donne e i bambini: "In strada vengono arrestati ebrei che - si dice - saranno mandati nei Lager"[194]. La deportazione degli ebrei di Iași è stata una parte del piano di eliminazione della presenza ebraica nella Moldavia, nella Bessarabia e nella Bucovina.

Lo Stato romeno ha negato la propria responsabilità nei drammatici eventi di Iași dichiarandosi innocente della morte di migliaia di ebrei. Solo nel 2011, dopo settant'anni dal pogrom, il governo ha riconosciuto pubblicamente la colpevolezza dello Stato nel pogrom avvenuto nella capitale moldava. Questo è sicuramente un passo in avanti per un paese che si vuole integrato nell'Unione Europea. La città di Iași rimane senza dubbio uno dei simboli tragici della Shoah in Romania.

---

[191] *Ivi,* 4 agosto 1941, p. 367.
[192] *Ivi*, 3 agosto 1941, p. 366.
[193] *Ivi,* 22 ottobre 1943, p. 529.
[194] *Ivi,* 12 giugno 1941, p. 344.

III.6 Le deportazioni in Transnistria degli ebrei della Bessarabia e della Bucovina

> Tuttavia è un incubo dal quale non posso uscirne fuori. Ed è un incubo che è il nostro, anche se al momento non ci trascina sul fondo e ci lascia ancora sbattere in superficie, prima che ci affoghi definitivamente[195].

La violenza dei pogrom di Bucarest e di Iași e il progetto delle deportazioni hanno segnato l'inizio di una nuova "tappa" senza precedente nella storia romena. Ion Antonescu ha seguito piani e metodi propri per "la purificazione etnica" e "la pulizia del terreno", che hanno portato alla deportazione e allo sterminio di migliaia di ebrei della Bessarabia, della Bucovina e della città di Dorohoi in Transnistria, territorio tra il Nistro e il Bug, dove si è istallata l'amministrazione civile romena in seguito a un accordo tra la Romania e la Germania firmato il 30 agosto 1941 a Tighina[196]:

> Ciò che era successo nella Vecchia Romania non era che un preludio a ciò che sarebbe seguito. Si stava preparando un cataclisma ancor più micidiale: aveva come obiettivo gli Ebrei della Bessarabia, della Bucovina e del distretto di Dorohoi[197].

Infatti, l'11 giugno 1941 il generale ha incontrato Hitler per prendere la decisione finale sul trattamento degli ebrei dell'Est:

> Il generale Antonescu si trova, da ieri, in Germania. Incontri con Ribbentrop e Hitler. Sembra che si prendano le ultime decisioni […] Gli ebrei vengono arrestati in strada che, dicono - saranno deportati nei lager. Non so con quale criterio[198].

Così le operazioni di deportazione dei 23.844 ebrei[199] della Bucovina meridionale (Suceava, Câmpulung, Rădăuți) in Transnistria (Mogilev) sono iniziate il 9 ottobre del

[195] *Ivi,* 29 ottobre 1941, p. 409.
[196] Cfr. M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., p. 17.
[197] R. Hilberg, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, cit., p. 760.
[198] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 12 giugno 1941, cit., p. 344.
[199] Cfr. R. Hilberg, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, cit., p. 761.

1941[200]. Lo stesso giorno, il presidente della Federazione dell'Unione delle Comunità Ebraiche, Wilhelm Filderman, fa un appello diretto al maresciallo Antonescu per fermare l'esodo - l'equivalente della morte - degli ebrei di questa zona. E l'11 ottobre ripete la sua sollecitazione al capo dello Stato. Il 19 ottobre, il generale gli risponde con una lettera in cui afferma che la misura delle deportazioni è un atto di giustizia per la popolazione ebraica di questa regione che, comunista e nemica del popolo romeno, rappresenta un pericolo per la nazione. Infatti, quando nel luglio 1940 la Bessarabia e la Bucovina meridionale vengono cedute all'Unione Sovietica, gli ebrei sono stati ingiustamente accusati di tradimento e di collaborazione con l'Armata Rossa e molti di essi sono stati massacrati nella Moldavia dalle unità romene in ritirata dalla Bucovina. Così circa 400 profughi ebrei sono stati uccisi dai soldati romeni alla stazione ferroviaria di Galați e altri duecento hanno perso la vita nel corso di un pogrom della città di Dorohoi[201].

La lettera del generale è uscita sui giornali il 26 ottobre 1941. Mihail Sebastian riporta nel suo *Jurnal 1935-1944* la risposta di Antonescu alla lettera di Filderman, che aveva chiesto, da come si è già precisato, la cessazione delle persecuzioni e delle deportazioni degli ebrei in Transnistria:

> I giornali di stamattina pubblicano la lettera del Maresciallo Antonescu indirizzata a Filderman, come risposta al suo appello circa gli ebrei deportati nei ghetti del Bug. Questa misura non è altro che - dice il documento - la giusta ricompensa ai crimini e alle atrocità commesse dagli ebrei nella Bessarabia e Bucovina, a Odessa e in Ucraina. 'Il loro odio è il vostro odio'[202].

Intorno alla lettera del generale si è organizzata una violenta campagna di stampa che ha rappresentato il punto culminante dell'odio antisemita di questa guerra. Il diarista intravede la pesante atmosfera antiebraica provocata dalle parole del maresciallo e si rende conto che tale documento non può non avere conseguenze devastanti sulla popolazione ebraica:

> Tutti i giornali di stamattina commentano la lettera del Maresciallo e discutono con violenza 'il problema ebraico', chiedendo soluzioni radicali. Non è difficile vedere che ci sia un consenso. A Berlino, la stampa tedesca fa grande pubblicità al documento. È evidente che si preparino in modo propagandistico

[200] Il 9 ottobre 1941, durante la dittatura del generale Ion Antonescu, lo scrittore Norman Manea, all'età di cinque anni, viene deportato in Transnistria. Dopo quattro anni, il 18 aprile 1945, torna insieme alla famiglia a Suceava, la sua città natale. Cfr. N. Manea, *Il ritorno dell'huligano*, cit., pp. 82-8.
[201] Cfr. M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., pp. 140-1.
[202] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 26 ottobre 1941, cit., p. 408.

> nuovi colpi antisemitici. Non possiamo fare alcun gesto di difesa. Aspettiamo[203].

Questa propaganda antisemitica ha creato momenti critici, di insicurezza, di confusione e di grande paura tra gli ebrei:

> I giornali di oggi continuano a commentare violentemente, ancora più violentemente di ieri, la lettera di Antonescu. Eco sostenute in Germania, in Boemia, in Italia. È un evento europeo. L'antisemitismo organizzato si trova in una delle sue fasi più nere. Tutto è troppo intenzionale, troppo visibilmente messo in scena, per non avere un senso politico. Qual è l'intenzione? Semplicemente il nostro sterminio?[204]

Mihail Sebastian manifesta la propria reazione all'effetto della lettera del generale, che può portare a una nuova "fase", ancora più tragica, della sorte di tutti gli ebrei romeni:

> Paura, incertezza, terribile attesa. Il testo pubblicato è così aspro da rendere possibile ogni atto di violenza contro di noi. Domani mattina potremmo essere forse cacciati via dalle nostre case e deportati nei ghetti - senza che la misura possa sembrare a qualcuno esagerata. È difficile credere che la pubblicazione di un tale testo sia un caso, un fatto diverso senza intenzioni politiche. È difficile credere o almeno scrivere che non abbia conseguenze. Sono rimasto di sasso dalla paura e dall'inquietudine. Compatisco gli anziani e i bambini. Compatisco mia Madre. Non so cosa dirle, non so come accarezzarla. Mi sforzo di sorridere ma non ci riesco[205].

L'atmosfera angosciante, la follia delle deportazioni, tutto sembra allo scrittore irreale e impossibile:

> Mi dico a volte che tutto ciò è finzione. Soffocante, doloroso, intenso - e tuttavia finzione. Potrei fare uno sforzo e svegliarmi. Potrei aprire gli occhi e ad un tratto accorgermi che tutto sia frantumato, morto. Mai la vita mi è sembrata tanto irreale[206].

La lettera di Antonescu confermava le previsioni del diarista. Sebastian testimonia le prime notizie conosciute sul tragico destino che veniva a prepararsi per la popolazione ebraica della Bucovina meridionale:

> Gli ebrei della Bucovina sono radunati dai diversi borghi (Vatra Dornei, Câmpulung, Gura Humorului) e messi in viaggio, verso una meta sconosciuta. Verso la Transnistria, dicono. Dio sa ciò che spetta anche a noi durante

[203] *Ivi,* 28 ottobre 1941, p. 409.
[204] *Ivi,* 29 ottobre 1941, pp. 409-10.
[205] *Ivi,* 26 ottobre 1941, p. 408.
[206] *Ivi,* 29 ottobre 1941, p. 410.

> quest'inverno, che ancora non è iniziato e che da adesso mi sembra terribilmente lungo[207].

La testimonianza dello scrittore sottolinea i misfatti subiti dagli ebrei - saccheggi, violenze, incendi ed omicidi:

> Le strade della Bessarabia e della Bucovina sono piene di cadaveri di ebrei cacciati via dalle loro case verso l'Ucraina. Anziani, bambini, malati, donne - tutti senza scelta, senza eccezione sono buttati in strada e deportati verso Mogilev. Che cosa faranno lì? Che cosa mangeranno? Dove troveranno riparo? La fucilazione è una sorte più che mite[208].

In seguito, da una cartolina inviata dalla Transnistria, lo scrittore ha notizie della situazione degli ebrei evacuati:

> Cartolina ricevuta da Volcovici (professore al mio liceo) dai suoi genitori e fratelli: 'Mogilev. Cari nostri, siamo sani. Facciamo un lungo viaggio a piedi. La notte stiamo sul campo. Vi bacio'[209].

E, poi, dalle sue note si viene a sapere che gli ebrei si trovano in campi di lavoro in condizioni sconosciute:

> Centinaia di ebrei della Bucovina sono proprio in questo momento in cammino. Migliaia di ebrei sono nei lager di lavoro - e tra loro Benu. Ogni giorno, ogni ora, altri orrori, altre umiliazioni ci piegano, ci atterrano […][210].

Inoltre, il diarista riceve notizie sulla situazione degli ebrei di Gura Humorului da un amico la cui famiglia è stata deportata verso la stessa destinazione, Transnistria:

> Gli ebrei di Gura Humorului sono stati deportati verso Mogilev - dice Fanny Schnarch, piangendo per i suoi genitori e per la sorella di cui non sa più niente. Sentimento pungente di pericolo, d'insicurezza di ogni giorno, di ogni ora. Si vorrebbe dormire, sprofondare da qualche parte sottoterra, lasciar passare il tempo sopra se stesso. Tutta la nostra agitazione di vivere è così inutile, se nessuna luce - per quanto fosse lontana - si vede più[211].

Nella caccia agli ebrei di Gura Humorului, il prosatore Mihail Sebastian realizza una delle migliori scene di massa - la tranquillità della notte, il sonno della gente spezzato dallo scoppiettio dei tamburi, lo stordimento, la preparazione delle valigie in due ore, l'arrivo alla stazione, la consegna delle chiavi di casa e delle carte d'identità alle autorità, la salita

[207] *Ivi,* 13 ottobre 1941, p. 401.
[208] *Ivi,* 20 ottobre 1941, pp. 404-5.
[209] *Ivi,* 22 ottobre 1941, p. 406.
[210] *Ivi,* 19 ottobre 1941, p. 403.
[211] *Ivi,* 17 ottobre 1941, p. 402.

sui treni e la partenza per un duro e lungo viaggio che per la maggior parte degli ebrei significherà la morte:

> Dettagli sull'espulsione degli ebrei di Gura Humorului (Ce li ha raccontati Fanny, che ha notizie dai genitori e dalla sua sorella, arrivati vivi a Mogilev). Venerdì, 10 ottobre, la gente era andata a dormire tranquillamente. Niente d'insolito era accaduto né quel giorno né nei giorni precedenti. Dopo mezzanotte sono stati svegliati dal sonno dai tamburi che suonavano in strada. La gente è uscita in strada senza sapere che cosa accadesse. Si è ordinato agli ebrei di essere alla stazione entro le 3 del mattino. In due ore hanno dovuto preparare i loro fagotti, chiudere le case e andarsene via. Alla stazione hanno consegnato le chiavi di casa e i documenti. Hanno ricevuto in cambio un numero d'ordine per ogni persona. In seguito sono saliti sui treni. Una parte del viaggio è stata fatta in treno. Il resto a piedi. Hanno attraversato il Nistro in barche. Hanno sempre venduto i vestiti che avevano addosso, per avere da mangiare. Una pagnotta si trovava difficilmente a 800 lei. Adesso sono a Mogilev: per quanti c'era spazio, si alloggiava in case. Per quanti no, sul campo. Lì attendono di essere rimessi in viaggio, non si sa ancora verso quale destinazione[212].

Il 7 novembre 1941 iniziano le deportazioni in Transnistria degli ebrei delle città di Dorohoi e di Botoșani:

> Gli ebrei di Dorohoi e di Botoșani hanno ricevuto l'ordine di deportazione. Il farmacista Arie, che ha lì la madre di 70 anni e la nonna di 90 anni corre impazzito per salvarle. Tuttavia George Brătianu (racconta Rosetti) e il Dottor Lupu (racconta Brăniște) hanno ricevuto da parte del Maresciallo assicurazioni che agli ebrei indigeni non succederà nulla di male. […] Non posso però credere che sulla via del pogrom ci sia ancora una possibilità di moderazione[213].

Il metodo usato nella deportazione dei 12.932 ebrei di Dorohoi[214] è stato uguale a quello di Gura Humorului:

> A Dorohoi, decine di famiglie aspettano alla stazione, sui vagoni, la partenza. Si è ripetuto esattamente il sistema di Gura Humorului. Tamburi che suonano nel cuore della notte, la gente cacciata via in gruppi verso la stazione, le case chiuse e sigillate. Qui a Bucarest i loro parenti corrono impazziti per chiedere clemenza - ma a chi?[215]

Mihail Sebastian precisa che l'evacuazione sarà applicata anche agli ebrei di Bucarest, originari della Bessarabia e della Bucovina:

---

[212] *Ivi,* 29 ottobre 1941, p. 409.
[213] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 9 novembre 1941, cit., pp. 413-4.
[214] R. Hilberg, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, cit., p. 761.
[215] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 13 novembre 1941, cit., p. 415.

> Ieri si è saputo che tutti gli ebrei originari della Bessarabia e della Bucovina devono lasciare Bucarest e partire verso l'Ucraina e la Transnistria. Stamattina si è precisato che si trattava solo di quelli arrivati dopo gennaio 1940. Perché? non lo sa nessuno e ormai non lo domanda più nessuno[216].

La dura condizione in cui si trovavano gli ebrei evacuati è mostrata da una suggestiva foto apparsa sul giornale «Ordinea»:

> Una lunga fila di misere donne, in cenci, con bambini vestiti allo stesso modo, di stracci. Nessuna figura di uomo. La leggenda della fotografia diceva che sono i giudeo-comunisti ammucchiati dall'esercito per vendicarsi dei misfatti commessi[217].

Lo scrittore riporta nel suo diario nuove notizie sulla sorte degli ebrei dell'Est attraverso un'altra fonte, la testimonianza di un ufficiale ritornato dal fronte:

> Vicky (la seconda segretaria di Roman) mi racconta che un suo amico, ufficiale, tornato dalla Transnistria, è terrificato da ciò che ha visto lì. - Avevano l'ordine di sparare a tutti gli ebrei, ma egli era così commosso, così ripugnato dal massacro, che, dovendo esecutare cento ebrei, ha ordinato ai soldati di fucilarli subito, senza tormentarli. Testualmente[218].

Questa testimonianza viene riconfermata da un'altra persona:

> Alice Th.[Theodorian] mi dice che un ufficiale amico, tornato dal fronte, le ha raccontato che l'esercito aveva l'ordine di sparare a tutti gli ebrei trovati nella Bucovina e nella Bessarabia. Ricci Hillard, che era presente, lo conferma[219].

Da queste notizie si può intravedere la facilità con cui erano compiuti i crimini contro gli ebrei:

> Collazione da Alice con Vicky Hillard, tenente di cavalleria, tornato ieri dal fronte, dall'Ucraina. […] [Racconta] Molte cose sul massacro degli ebrei di qua e di là del Nistro. Decine, centinaia, migliaia di ebrei fucilati. Egli, semplice tenente, avrebbe potuto uccidere o ordinare di uccidere quanti ebrei voleva. L'autista, che l'ha portato fino a Iaşi, ne ha fucilato quattro[220].

Sebastian riflette sulle parole del tenente Hillard, sulla calma con cui raccontava gli orrori compiuti sugli ebrei, atteggiamento che svela, in generale, l'indifferenza e l'accettazione del massacro da parte della gente:

---

[216] *Ivi,* 20 ottobre 1941, p. 405.
[217] *Ivi,* 18 luglio 1941, p. 359.
[218] *Ivi,* 28 ottobre 1941, p. 409.
[219] *Ivi,* 18 luglio 1941, p. 359.
[220] *Ivi,* 21 agosto 1941, p. 374.

> Quanto strana mi sembra - adesso che ci penso meglio - la tranquillità con cui Hillard raccontava ieri gli assassini e il massacro degli ebrei della Bessarabia. (Tra l'altro, un capitano del suo reggimento ha fucilato una giovane ebrea poiché non aveva voluto andare a letto con lui…). Solo adesso mi ricordo che anche Hillard è ebreo per linea paterna - e penso che, tuttavia, sia stato presente a tutti gli orrori, senza impazzire, anzi addirittura senza turbarsi[221].

Il diarista registra con sgomento l'oppressione e i delitti contro gli ebrei, l'orrore e l'assurdo degli eventi tragici subiti da loro:

> C'è una demenza antisemitica che niente può fermarla. Non c'è da alcuna parte alcun freno, alcuna logica. Se esistesse un programma antisemita - sarebbe ancora bene. Si saprebbe il limite fino dove si possa arrivare. Non c'è però che una pura bestialità senza controllo, senza vergogna, senza coscienza, senza scopo, senza meta. Ogni cosa, ogni cosa, assolutamente ogni cosa è possibile. Vedo nei visi ebraici il pallore della paura. Il loro sorriso di ottimismo atavico si gela, la loro antica ironia consolatrice si spegne. Un giorno, un giorno lontano, l'incubo passerà - ma noi, tu, egli, noi codesti che ci guardiamo negli occhi gli uni gli altri, noi saremo caduti da molto tempo. Da giugno fino ad oggi il numero degli ebrei assassinati supera (dice Gaston Antony[222]) 100.000. Quanti rimarremo? Quanto tempo ci vorrà per il nostro assassinio? Mi pesa il cuore a causa dall'oppressione e della tristezza. Verso dove guardare? Che cosa aspettare?[223]

Momenti di totale disperazione generano gridi patetici:

> Ci massacreranno - e non credo che la luce della vittoria raggiunga le nostre tombe (se avremo una tomba). Ogni ora, ogni momento, possiamo essere cacciati via dalle nostre case, messi in viaggio, uccisi. Nessuno di noi sa se domani mattina volterà ancora la pagina del giorno di oggi del calendario: 22 ottobre[224].

L'immensità del dramma che gli ebrei vivono non può essere immaginata ed espressa in parole, supera ogni possibilità di comprensione:

> Titu Devechi pretende che né le informazioni che avrei eventualmente, né l'immaginazione - mi potrebbero aiutare a sospettare almeno da lontano che cosa abbia significato il massacro della Bucovina e della Bessarabia[225].

Lo scrittore riflette su queste notizie tragiche, sulla sorte di migliaia di ebrei deportati, messi in un viaggio infernale che ha come unico scopo la morte:

---

[221] *Ivi,* 22 agosto 1941, p. 375.
[222] Gaston Antony, avvocato.
[223] *Ivi,* 20 ottobre 1941, p. 405.
[224] *Ivi,* 22 ottobre 1941, p. 406.
[225] *Ivi,* 12 novembre 1941, p. 414.

> Tuttavia è un incubo dal quale non posso uscirne fuori. Ed è d'altronde un incubo che è il nostro, anche se al momento non ci trascina sul fondo e ci lascia ancora sbattere in superficie, prima che ci affoghi definitivamente[226].

Nell'estate del 1942 gli accordi romeno-tedeschi circa la deportazione totale degli ebrei romeni - confermati dai commenti minacciosi dell'articolo *Rumänien wird Judenrein* pubblicato sul giornale tedesco di Bucarest, *Bukarester Tageblatt* - hanno creato paura e terrore sulla popolazione ebraica:

> Di nuovo grande preoccupazione sul nostro destino nel paese. Si preparano forse nuovi colpi antisemitici? I giornali di oggi - come un segnale - sono pieni di comunicati relativi agli ebrei (lavoro, requisizioni, delitti, minacce, ecc.). Un comunicato del Ministero degli Interni dice che 'le autorità hanno stabilito che la maggior parte delle infrazioni delle leggi … e la maggior parte degli atti di sabotaggio … sono compiuti dagli ebrei'. […] in un ampio articolo, *Bukarester Tageblatt* mostra il piano secondo cui, a partire da quest'autunno fino all'autunno del 1943, la Romania diventerà 'Judenfrei', attraverso la nostra deportazione al Bug. Atmosfera pesante, carica di presentimenti, di paure, che non si osa pensarle fino in fondo[227].

Per la prima volta, da quando le truppe tedesche si trovano in Romania, la legazione del Reich esercita e manifesta pressioni presso il governo romeno per un'azione di sterminio dell'intera popolazione ebraica del paese. Tutte le azioni intraprese fino a questo momento appartengono esclusivamente alle autorità romene, pur essendo evidente che le oppressioni e i crimini contro gli ebrei si sono compiuti anche sotto l'influenza dello spirito tedesco. Oltre alla dissoluzione, nel dicembre 1941, delle organizzazioni tradizionali ebraiche e la loro sostituzione con la *Centrala Evreilor din România*, niente è stato ancora imposto da Hitler. Gli obblighi contrattuali di deportazione e di sterminio degli ebrei non esistevano. L'apparente situazione favorevole sul fronte incoraggia la Gestapo ad iniziare il progetto di sterminio totale degli ebrei romeni, azione che, nei territori occupati dai tedeschi, era già in pieno svolgimento.

Così nell'autunno del 1942 inizia una seconda "fase" di deportazioni, quella degli ebrei di Bucarest e della Transilvania meridionale sospettati di essere comunisti. E il 3 settembre 1942, 395 ebrei della capitale vengono arrestati[228]:

> Sono all'inferno - ma in questo inferno devo trovare un angolo di solitudine. Per quanto sia possibile. Il semplice fatto di passare in via Sfântu Ion Nou, dove gli ebrei sono rinchiusi per il momento, nell'attesa della deportazione, cacciati via dal domicilio, mi strazia. Mi si spezza il cuore guardando - e mi

[226] *Ivi,* 29 ottobre 1941, p. 409.
[227] *Ivi,* 8 agosto 1942, p. 464.
[228] Cfr. M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., p. 244.

> vergogno girare la testa. Sono atrocità che non possono essere guardate a occhi aperti. È intollerabile, come un grande dolore fisico. Le parole non aiutano più a nulla[229].

L'8 settembre gli ebrei di Bucarest vengono trasportati in treno verso Transnistria. Lungo la strada, vengono aggiunti altri 183 ebrei che erano stati arrestati, poiché, nel dicembre del 1940, avevano fatto richiesta di emigrare nella Bessarabia. Con lo stesso convoglio vengono deportati altri 554 ebrei di diverse città - Arad, Timişoara, Galaţi, Roman, Botoşani, Iaşi - considerati comunisti[230]:

> La gente di via Sfântu Ion Nou è stata caricata stamattina nei furgoni e portata non si sa dove. Mi dicono che ci siano state scene di terrore e di disperazione. Alcuni, per il momento, sono stati rilasciati, nell'attesa di un'ultima decisione[231].

Sebastian continua a descrivere queste scene "di terrore e di disperazione", tormentato dall'immagine degli ebrei deportati, e offre dettagli sul loro viaggio verso la Transnistria:

> Il treno con gli ebrei deportati, dopo essersi fermato per due ore a Chitila, è partito ieri pomeriggio. Un furgone carico di alimenti e vestiti è arrivato troppo tardi, prima a Chitila, e in seguito a Ploieşti - e poi è tornato indietro. Costernazione, stupore. Non c'è posto per sentimenti, per gesti, per parole[232].

In seguito a questi drammatici eventi, il diarista annota la propria riflessione:

> Penso soprattutto a questi lunghi convogli di ebrei, né vivi, né morti - gettati deliberatamente in una demoniaca agonia. Un gran terremoto sarebbe un grande beneficio. La fortuna di Mafalda di morire in un attimo. Un istante di terrore - non giorni, settimane, mesi e anni[233].

Gli arresti e le deportazioni degli ebrei di Bucarest continuano. Così il 16 settembre sono stati presi ebrei da diversi quartieri della capitale e rinchiusi in una scuola:

> Stanotte sono state prese famiglie di ebrei da diversi quartieri. Non so né quanti, né per quale motivo. D'ora in poi nessuno di noi può però essere sicuro, la sera prima di dormire, che la mattina si svegli nel suo letto, in casa sua[234].

---

[229] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 7 settembre 1942, cit., p. 468.
[230] Cfr. M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., pp. 244-5.
[231] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 8 settembre 1942, cit., p. 469.
[232] *Ivi,* 10 settembre 1942, p. 469.
[233] *Ibidem*.
[234] *Ivi,* 16 settembre 1942, p. 471.

In seguito, lo scrittore annotta il numero delle persone arrestate: "105 o 107 (non mi ricordo bene il numero) è il numero di famiglie prese ieri notte: genitori, bambini, fratelli, sorelle. Il motivo: sregolatezze alla prestazione del lavoro obbligatorio"[235]. Sebastian precisa anche il giorno della deportazione, 22 settembre 1941[236]:

> Le famiglie prese giovedì notte sono state spedite stamattina. Fino all'ultimo momento si è creduto che si ritornasse sulla misura. Ancora non ci crediamo in così tanta disgrazia. Ancora ci sembra che ci sia spazio per la compassione. Ma ieri notte (senza sapere quanti e chi) un altro gruppo di ebrei è stato preso dalle loro case. Pian piano, metodicamente, il piano della deportazione viene messo in pratica[237].

Gli arresti degli ebrei per la deportazione vengono ripresi all'inizio del mese di ottobre. Così il 2 ottobre un gruppo di ebrei della capitale è stato di nuovo rinchiuso in una scuola. Il diarista sottolinea l'atmosfera angosciante dell'attesa che dura da una settimana a causa della confusione generale e dell'incertezza della loro situazione:

> Di nuovo via Sfântu Ion Nou ha ripreso il tragico aspetto dagli inizi di settembre. Due scuole sono piene di famiglie prese ieri notte per essere spedite in Transnistria. Si vedono alle finestre visi pallidi, sguardi sbalorditi, si vede però anche qualche viso giovane che sorride, e qualche bambino che ride - e non si sa bene che cosa sia più doloroso, la disperazione degli uni o l'indifferenza degli altri di fronte al destino. File lunghe di parenti aspettano in strada, sul marciapiede, per vedere ancora una volta quelli di dentro. Lo spettacolo è straziante. E non ci si può liberare dal pensiero che la stessa sorte spetta forse a tutti noi[238].

Il 13 ottobre il gruppo viene però liberato in seguito alle pressioni internazionali esercitate dalla Croce Rossa, dal nunzio apostolico pontificio, dalla legazione svizzera che rappresentava anche gli interessi degli Stati Uniti in Romania, dall'intervento di re Mihai e di sua madre, la regina Elena, di alcune personalità della comunità ebraica romena, tra cui Filderman che, durante un'udienza dal maresciallo, ottiene l'annullamento dell'applicazione della misura di deportazione. Infatti, senza il suo appello, la storia degli ebrei romeni sarebbe stata sicuramente diversa, ancora più tragica. Egli ha saputo presentare il pericolo dello sterminio totale degli ebrei non come un problema umanitario - ciò non avrebbe impressionato il maresciallo - ma come un problema nazionale romeno

[235] *Ivi,* 17 settembre 1942, p. 471.
[236] In realtà, secondo lo storico Matatias Carp, gli ebrei deportati sono stati 148. Lo scrittore non annotta nel suo diario che anche il 15 settembre sono stati arrestati altri 41 ebrei di Bucarest. Cfr. M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., pp. 246-7.
[237] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 22 settembre 1941, cit., p. 471.
[238] *Ivi,* 9 ottobre 1942, p. 475.

da cui dipendeva il futuro dello Stato[239]. La scena della liberazione degli arrestati diventa memorabile per le loro reazioni:

> Sono stati rilasciati ieri sera tutti coloro che, in [via] Sfântu Ion Nou, aspettavano la deportazione. Gente tornata dalla morte. Si dice che, nel momento in cui sono stati lasciati liberi, ci siano state scene di delirio. Gridi, svenimenti. Si è gridato 'Viva la Grande Romania', 'Viva il Maresciallo'. Che significato ha questo rilascio, non lo so. È un ritorno? Una sospensione? Si rinuncia alle deportazioni? Si rimanda? Bukarester Tageblat pubblicava di domenica un articolo in cui veniva rinnovata la rassicurazione che, fino all'autunno del 1943, non ci sarebbero più ebrei in Romania[240].

Un comunicato ufficiale del 13 ottobre riportato da Sebastian spiega l'annullamento momentaneo della deportazione:

> Per la prima volta oggi si pubblica qualcosa sulla deportazione degli ebrei ('l'espatrio di alcuni elementi' - come suona la formula del comunicato). Nel Consiglio dei Ministri si è deciso che, d'ora in poi, le operazioni di 'espatrio' saranno fatte da un organo speciale e che, fino alla creazione di quest'organo, ogni misura di questo tipo è sospesa. Si può stare tranquilli? Se sì - per quanto tempo?[241]

Da questo momento, il generale Antonescu cambia la sua politica nei confronti degli ebrei. Ciò è avvenuto solo quando si è reso conto che la Germania non può vincere la guerra, che non esiste quasi alcuna possibilità, se non in cambio di molte perdite umani e materiali, di riconquistare il Nord della Transilvania, territorio ceduto all'Ungheria nel settembre del 1940. La cessazione delle deportazioni degli ebrei del sud della Transilvania e del Vecchio Regno - la Valacchia e la Moldavia - verso la Polonia è stata motivata pubblicamente dalla corruzione e dal saccheggio delle autorità, dalla necessità di una migliore organizzazione nell'evacuazione degli ebrei. Se il piano nazista di deportazione in Polonia è stato annullato, non si può dire lo stesso su quello di evacuazione in Transnistria. Perciò, la confusione generale di "questa terribile babilonia"[242] crea agitazione e paura tra la popolazione ebraica:

> Si parla dell'evacuazione dalla città su scala molto estesa e, in questo caso, dell'isolamento degli ebrei nei ghetti. Dopo un periodo di quiete antisemita, di nuovo preoccupazione, paura, insicurezza[243].

---

[239] Cfr. M. Carp, *Cartea Neagră*, cit., pp. 247-8; J. Ancel, *Contribuţii la istoria României. Problema evreiască 1933-1944*, cit., pp. 254-9.
[240] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* 14 ottobre 1942, cit., p. 477.
[241] *Ivi,* 15 ottobre 1942, p. 477.
[242] *Ivi,* 28 gennaio 1943, p. 499.
[243] *Ivi,* 6 febbraio 1943, p. 501.

Ogni giorno gli ebrei vivevano con il timore e con l'angoscia di essere deportati: "Gli ebrei sono ancora una volta minacciati con lo sterminio radicale"[244]. E ancora:

> Vaga inquietudine. Paure, presentimenti, incertezze. I giornali di ieri sera pubblicavano una nuova legge antisemita, con misure d'internamento e di deportazione. Sgradevole soprattutto come sintomo[245].

Sebastian si rende conto che questa situazione incerta può produrre in ogni istante eventi imprevisti decisivi per la sorte degli ebrei:

> In questa grande inquietudine, in questi terribili tormenti, appena camuffati - il nostro destino dipende da chi sa quale filo invisibile, da chi sa quale imprevedibile incidente[246].

Il diarista rileva, sullo sfondo della guerra, della povertà e dell'umiliazione di ogni sorta il fallimento:

> Ho forse mai provato così acutamente il sentimento di essere un uomo finito e, nello stesso tempo, il desiderio disperato di tornare in vita. C'erano in me - e ci sono ancora in me - propensioni alla felicità - un certo slancio, non so quale lirismo, una grande fiducia nella luce, nella serenità, nella vita, un certo calore, un'infinita forza di amare… - e tutto ciò è stato soffocato, rovinato, perduto. È una maledizione che mi segue da lontano. La guerra è una catastrofe che a volte riempie - e mi fa dimenticare - le sventure del passato, ma altre volte le addensa, le sottolinea, le mantiene vive, come una ferita aperta[247].

Da ottobre 1942 fino al crollo del regime, il generale ha continuato la deportazione degli ebrei nelle capitali delle provincie, nell'attesa della decisione di essere evacuati in Transnistria, piano che in seguito non è stato messo in pratica. Il 23 agosto 1944 il regime Antonescu è stato rovesciato dal re Mihai, la Romania ha deciso di aderire al fronte alleato e l'esercito ha iniziato a combattere contro quello tedesco. L'Armata Rossa è entrata a Bucarest pochi giorni dopo il colpo di stato. La legislazione antisemita è stata abolita per ordine del re e del nuovo governo romeno. Con la fine della guerra, Sebastian descrive l'atmosfera circostante: "È una folla terribile (di ordine morale) dappertutto. Tutta la gente si affretta a occupare posizioni, a valorizzare titoli, a ristabilire diritti. Non

[244] *Ivi,* 19 febbraio 1943, p. 503.
[245] *Ivi,* 4 marzo 1943, p. 505.
[246] *Ivi,* 18 settembre 1943, p. 524.
[247] *Ivi,* 9 dicembre 1942, p. 486.

posso. Non m'interessa. Non lo voglio"[248]. Lo scrittore rifiuta così di riprendere i lavori che svolgeva prima della sua esclusione etnica:

> Ho successivamente rifiutato: 1) tornare alla Fundație 2) riprendere la cattedra al liceo […] 4) diventare redattore alla Radio 5) entrare al «Jurnalul» di Brăniște. È difficile vivere di rinunce[249].

Tutte queste reticenze dimostrano i motivi di rifiuto più allargato, espressi anche molto prima nella sua scrittura, d'inquadrarsi al servizio di qualsiasi ideologia: intendeva rimanere, come lo aveva già confessato nel testo *Cum am devenit huligan*, un "uomo senza uniforme"[250]. Lo scrittore si è reso conto dei nuovi e gravi pericoli che prendevano vita nella nuova epoca postbellica. Infatti, addotta quest'atteggiamento poiché ha la sensazione che niente cambia nella "eterna Romania": "Se in Romania la democrazia dovesse diventare una realtà, allora dovrebbero intervenire urgentemente cambiamenti profondamente radicali"[251]. E ancora: "Il risveglio della Romania verrà quando si porrà seriamente il problema delle responsabilità. Poiché altrimenti, sarebbe troppo facile"[252].

"La rumenizzazione" della società romena con la "pulizia del terreno" ha significato le leggi discriminatorie, il pogrom di Bucarest e di Iași, la deportazione di tutta la popolazione ebraica della Bessarabia, di quasi tutta quella della Bucovina, una parte di quella della Transilvania meridionale, della Valacchia e della Dobrugia. In Romania, la discriminazione antiebraica è stata raddoppiata da una discriminazione di ordine geografico. Innanzitutto, sono stati deportati, poi uccisi, gli ebrei che abitavano i territori ceduti all'Unione Sovietica nel giugno del 1940 e poi riconquistati a luglio del 1941: la Bessarabia e la Bucovina settentrionale. Da quanto afferma Raul Hilberg, "nessun Paese, tranne la Germania, partecipò mai in modo così massiccio al massacro degli Ebrei"[253]. Il processo di sterminio degli ebrei è stato caratterizzato dal disordine generale e dalla fretta, dalla corruzione delle autorità e dall'opportunismo: un processo caotico, improvvisato e mutevole, che doveva essere messo in pratica anche per tutti gli ebrei del Vecchio Regno - della Valacchia e della Moldavia - considerati meno "traditori", secondo la concezione ufficiale, degli ebrei delle altre zone. Dal punto di vista della soluzione del "problema ebraico", i rapporti tra la Romania e la Germania sono stati sempre problematici. I

[248] *Ivi*, 30 agosto 1944, p. 557.
[249] *Ivi,* 19 novembre 1944, p. 569.
[250] M. Sebastian, *Cum am devenit huligan*, cit., p. 39.
[251] M. Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, 13 ottobre 1944, cit., p. 568.
[252] *Ivi*, 30 agosto 1944, p. 558.
[253] R. Hilberg, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, cit., p. 752.

tedeschi hanno ripetutamente protestato contro le unità militari e la polizia romena, perché non seppellivano gli ebrei dopo averli uccisi, creando in tal modo il pericolo delle epidemie. Le autorità tedesche hanno espresso irritazione per l'assenza di sistematicità e per la ferocità con cui la Romania sterminava la propria popolazione ebraica:

> I testimoni e i sopravvissuti che hanno riferito il modo in cui i Rumeni conducevano le loro operazioni, evocavano scene per le quali non si trova alcun equivalente nell'Europa dell'Asse. Persino nei rapporti tedeschi queste operazioni vengono biasimate, e in certi casi, gli stessi Tedeschi intervennero per porre fine a massacri che sembravano inammissibili, anche a un'istituzione così ferrea come poteva essere l'esercito tedesco[254].

Tre elementi hanno quindi pesato sulla bilancia della morte e della sopravvivenza degli ebrei romeni: la violenza incontrollabile, la corruzione e l'opportunismo. Tuttavia gli interventi interni ed esterni, i fraintendimenti intervenuti nelle relazioni con la Germania, il cambiamento del panorama della guerra hanno bloccato il processo di sterminio. Nell'autunno del 1942 è iniziata una seconda "fase", quella della sopravvivenza. Ciò ha messo al riparo la vita della maggior parte degli ebrei della Vecchia Romania e della Transilvania meridionale, ma ciò non sminuisce tutti gli altri crimini attuati dall'ordine del maresciallo Antonescu. Il progetto di purificazione etnica è stato messo in pratica dal generale Antonescu senza la pressione tedesca. Le responsabilità del maresciallo nello sterminio degli ebrei romeni e ucraini sono state accertate con precisione sulla base di numerosi documenti storici. Secondo lo storico Jean Ancel, il regime Antonescu è responsabile della morte di circa 420.000 ebrei. Questo dato non si riferisce al numero degli ebrei del 1930, ma a quello del 1941 fino al 1944[255]. Al censimento del 29 dicembre 1930, Romania ospitava 756.930 ebrei. Con le nuove frontiere del 1941, più di un terzo (427.962) viveva nei territori ceduti all'URSS - nella Bessarabia e nella Bucovina. I rimanenti (328.968) abitavano nel Vecchio Regno - la Valacchia e la Moldavia - e nella Transilvania meridionale.

La situazione dei 178.173 ebrei della Transilvania settentrionale è stata evidentemente diversa poiché, dall'estate del 1940, questo territorio si trovava sotto l'amministrazione ungherese e gli ebrei romeni hanno subito la stessa sorte degli ebrei ungheresi. Nel 1944, i 750.000 ebrei ungheresi non sono stati ancora deportati. Nel marzo dello stesso anno, i tedeschi invadano il paese e la catastrofe per gli ebrei è in atto di compiersi. In nessun altro paese la Soluzione finale è iniziata così tardi:

---

[254] *Ivi*, pp. 752-3.
[255] J. Ancel, *Contribuţii la istoria României. Problema evreiască 1933-1944*, cit., p. 385.

> Gli Ebrei ungheresi furono pressoché gli unici a essere stati pienamente avvertiti, a conoscere perfettamente il destino che li attendeva, nel momento in cui la loro comunità non era ancora stata toccata. […] [le] deportazioni massicce in Ungheria […] ebbero luogo apertamente, sotto gli occhi del mondo intero[256].

Così il 5 aprile 1944, subito dopo l'occupazione dell'Ungheria da parte delle truppe tedesche e dopo l'instaurazione del governo Sztòjay (22 marzo 1944), è stata emessa un'ordinanza riguardo all'obbligo per gli ebrei di indossare la stella gialla. In seguito, una serie lunga di ordinanze antiebraiche si è susseguita: la confisca dell'intero patrimonio, il divieto di qualsiasi attività intellettuale, commerciale o industriale, la deportazione degli ebrei nelle capitali delle regioni, il loro internamento nei ghetti, la loro deportazione ad Auschwitz[257]. Sotto la direzione di Adolf Eichmann, tutto si è svolto rapidamente: in due settimane, dal 16 maggio al 3 giugno 1944, sono stati deportati ad Auschwitz 151.180 ebrei della Transilvania settentrionale. Di questi faceva parte anche lo scrittore romeno Elie Wiesel, nato nella città di Sighet, annessa all'Ungheria nel 1940. Così nel 1944 viene deportato assieme alla famiglia ad Auschwitz, dove sua madre e la più piccola delle tre sorelle vengono uccise con il gas al loro arrivo. Wiesel e il padre vengono mandati a Auschwitz III Monowitz, dove lo scrittore alloggiava nella stessa baracca di Primo Levi. Con la liberazione, dopo la lunga "marcia della morte" sotto il freddo e senza cibo, i due vengono trasferiti a Buchenwald, dove il padre muore di dissenteria. La sua esperienza nel Lager viene testimoniata nel volume *La notte*. Nel 1945 sono comunque ritornati solo 15.769 (il 10,4%) degli ebrei deportati[258].

Il *Jurnal 1935-1944* di Mihail Sebastian segna il fallimento dell'utopia dell'emancipazione ebraica moderna nel contesto romeno; esprime la tragedia di questo fallimento avvenuto dopo un'epoca d'integrazione nella quale la spiritualità, la cultura e la lingua romena erano tenute in somma considerazione dagli ebrei. Infatti, il libro rappresenta la creazione di una coscienza ebraica europea, traumatizzata dall'esperienza degli eventi della Seconda Guerra Mondiale e della Shoah. Da una parte, questa coscienza ha offerto molteplici propensioni allo sviluppo e alla modernizzazione del pensiero ebraico. Dall'altra parte, essa è stata limitata brutalmente in tutto ciò che ha realizzato, a causa di un regime che ha messo in atto la neoghettizzazione e lo sterminio fisico. In questo senso, con il romanzo *De două mii de ani* e il *Jurnal 1935-1944* lo scrittore si situa

[256] R. Hilberg, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, cit., p. 792.
[257] Cfr. *Ivi*, p. 791-850.
[258] Cfr. A. Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română* (*L'immagine dell'ebreo nella cultura romena*), Humanitas, Bucarest 2004, pp. 112-3.

vicino a Jacob Wassermann, Franz Kafka, Franz Werfel, Stefan Zweig, vicino, cioè, ad un'intera *élite* di scrittori europei, che aveva fatto esperienza del destino ebraico in questo travagliato Novecento.

Il *Jurnal 1935-1944* è di grande interesse sotto l'aspetto storico perché tutto ciò che lo scrittore descrive può essere documentato; è una testimonianza ebraica, unica nella sua autenticità, sulla casistica della Shoah in Romania con tutti gli orrori, le vessazioni, le contraddizioni e le ambiguità manifestate. Senza la sua testimonianza, la storiografia romena non potrebbe offrire un'immagine completa delle sofferenze subite dagli ebrei romeni prima e durante la Seconda Guerra Mondiale. Il valore del *Jurnal 1935-1944* sta nella capacità dell'autore di far conoscere il reale in modo concreto e sensibile, fino al punto di far sentire la Shoah come evento che riguarda non solo gli ebrei, ma anche i non ebrei.

La testimonianza di Mihail Sebastian è fondamentale perché diventa la prova tangibile e inattaccabile contro chi diminuisce, giustifica o nega la Shoah in una Romania in cui gli atteggiamenti xenofobi e le manifestazioni antisemite sono, in gran misura, il riflesso dell'educazione civica e patriottica di intere generazioni. Durante il comunismo, il Partito Unico ha occultato le diverse "macchie nere" della storia romena e ciò ha contribuito in modo decisivo alla creazione di un'immagine distorta del passato. La storia è stata modificata e reinterpretata secondo la prospettiva ideologica del regime. Nella maggior parte dei libri, delle pubblicazioni e degli studi letterari comparsi dopo la Seconda Guerra Mondiale, in Romania non si parla quasi mai dell'ebreo poiché tutto ciò che lo riguarda, è diventato un argomento tabù. In seguito a un eccesso di popolarità - è vero, negativa - nel periodo interbellico, quando l'ebreo era diventato il protagonista di troppi libri, studi e articoli antisemiti, con l'instaurazione del regime comunista l'ebreo è stato l'oggetto di un altro eccesso, quello del silenzio totale. L'eccesso di rumore è stato sostituito con un eccesso di silenzio. I motivi di questo fenomeno sono collegati a un forte nazionalismo e antisemitismo ancora esistente nella società romena. Se, ufficialmente, si pretendeva che le discriminazioni fossero definitivamente abolite, nella realtà queste continuavano ad esistere, sia a causa del perpetuarsi dell'antico atteggiamento xenofobo, sia a causa della delicatezza del tema: si è giunti così a una forma di discriminazione più sottile, resa possibile dall'omissione e dall'ignoranza completa di quanto era accaduto. In Romania non ci si poneva il problema di affrontare il recente passato poiché veniva del tutto ignorato. Così le giovani generazioni non hanno avuto alcuna informazione sul dramma degli ebrei romeni. Con la pubblicazione del *Jurnal 1935-1944* di Mihail

Sebastian, l'opinione pubblica capendo la profondità e la gravità di questo capitolo della storia, ha cominciato a interessarsi alla Shoah. Perciò il libro è essenziale poiché, oltre a essere un documento storico di valore, offre la possibilità di fare i conti con il passato, di conoscerlo e di assumerlo per quello che è stato veramente; offre, altresì, l'opportunità di risanare alcune ferite dell'anima provocate da quei momenti di eclissi della ragione negli anni 1935-1944:

> Descrivendo la sofferenza millenaria del suo seme, l'autore de *Steaua fără nume* […] ci ha aiutato a guardare l'Olocausto non come a un 'sacrificio particolare', ma come a uno sulla scala dell'intera umanità. L'incubo subito dagli ebrei sottoposti al genocidio nazista riguarda tutti noi[259].

Solo l'esame onesto e coraggioso può essere in grado di liberare la cultura dai suoi complessi e di preparare la società per un futuro sicuramente migliore.

[259] G. Grigurcu, *Sebastian redivivus*, cit., p. 297.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primaria

Bassani Giorgio*, Gli occhiali d'oro* (1958), *L'airone* (1968), in *I Capolavori*, Mondadori, Milano 2005.

- *Il giardino dei Finzi-Contini* (1962), La Biblioteca di Repubblica, Roma 2003.
- *Dietro la porta* (1964), Einaudi, Torino 1964.
- *Le parole preparate* (1966), Einaudi, Torino 1966.
- *Dentro le mura* (1973), Mondadori, Milano 2002.
- *Opere*, a cura di Cotroneo Roberto, Mondadori, Milano 1998.
- *Cinque storie ferraresi*, Einaudi, Torino 2003.

Levi Primo*, Se questo è un uomo* (1947), Einaudi, Torino 1992.

- *La tregua* (1963), Einaudi, Torino 1997.
- *Storie naturali* (1966), *Vizio di forma* (1971), *Il sistema periodico* (1975), *Lilìt e altri racconti* (1981), *L'ultimo Natale di guerra* (2000), *Racconti sparsi* (2005), in *Tutti i racconti*, a cura di Belpoliti Marco, Einaudi, Torino 2005.
- *La ricerca delle radici* (1981), Einaudi, Torino 1997.
- *Se non ora, quando?* (1982), Einaudi, Torino 1992.
- *Ad ora incerta* (1984), Garzanti, Milano 1984.
- *L'altrui mestiere* (1985), Einaudi, Torino 1998.
- *I sommersi e i salvati* (1986), Einaudi, Torino 2007.
- *L'asimmetria e la vita. Articoli e saggi 1955-1987* (2002), a cura di Belpoliti Marco, Einaudi, Torino 2002.

Sebastian Mihail*, De două mii de ani* (1934), Fundația Regală pentru Literatură și Artă, Bucarest 1946.

- *De două mii de ani* (1934), con la prefazione di N. Ionescu, Humanitas, Bucarest 1990.
- *Cum am devenit huligan* (1935), Humanitas, Bucarest 2007.
- *Opere alese. Teatru*, vol. I, ESPLA, Bucarest 1956.

- *Opere alese,* vol. II, Editura pentru Literatură, Bucarest 1962.
- *Scrisori către Camil Baltazar*, Editura pentru Literatură, Bucarest 1965.
- *Intâlniri cu teatrul*, Meridiane, Bucarest 1969.
- *Jurnal 1935-1944* (1996), a cura di Omăt Gabriela, note di Volovici Leon, Humanitas, Bucarest 1996.
- *Mihail Sebastian. Ce vârstă dați acestor texte?*, a cura di Iureș Ștefan, Hasefer, Bucarest 2007.
- *Opere. Proză,* vol. I, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Bucarest 2011.
- *Opere. Teatru. Corespondență*, vol. II, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Bucarest 2011.
- *Hanuca*, in «Știri din lumea evreiască», 27 novembre 1927.
- *Brăila*, in «Cuvântul», anno IV, n. 180, 7 agosto 1930.
- *Dușmanii civilizației*, in «Cuvântul», anno IX, n. 2972, 5 agosto 1933.
- *Ion Trivale*, in «Cuvântul», 23 novembre 1933.
- *Louis Barthou*, in «Revista Fundațiilor Regale», anno I, n. 12, 1 dicembre 1934.
- *Arta și revoluția*, in «Rampa», anno XVIII, n. 5106, 20 gennaio 1935.
- *Perpessicius*, in «Rampa», anno XVIII, n. 5142, 3 marzo 1935.
- *Despre o anumită mentalitate huliganică*, in «Rampa», anno XVIII, n. 5162, 27 marzo 1935.
- *Despre un artist militant*, in «Rampa», anno XVIII, n. 5214, 1 giugno 1935.
- *Arta la Nürberg*, in «Rampa», anno XVIII, n. 5300, 14 settembre 1935.
- *Jazzul subversiv*, in «Rampa», anno XVIII, n. 5328, 17 ottobre 1935.
- *La moartea lui Tiktin*, in «Rampa», anno XIX, 30 marzo 1936.
- *Ion Călugăru via Chagall*, in «Rampa», XIX anno, 9 maggio 1936.
- *Doctorul Gaster*, in «Rampa», XIX anno, 22 giugno 1936.
- *Camil Baltazar*, in «Revista Fundațiilor Regale», anno VI, ottobre 1939.
- *Scrisoare către Petru Comărnescu*, in «Manuscriptum», anno IX, n. 4, 1978.

Svevo Italo, *Una vita* (1892), introd. di Spagnoletti Giacinto, Mondadori Milano, 1985.

- *Senilità* (1898), a cura di Benussi Cristina, introd. di Del Giudice Daniele, Feltrinelli, Milano 2007.
- *La coscienza di Zeno* (1923), a cura di Benussi Cristina, introd. di Marcoaldi Franco, Feltrinelli, Milano 2001.

- *Epistolario* (1966), a cura di Maier Bruno, Dall'Oglio, Milano 1966.
- *Racconti. Saggi. Pagine sparse* (1968), a cura di Maier Bruno, Dall'Oglio, Milano 1968.
- *Lettere a Svevo. Diario di Elio Schmitz* (1973), a cura di Maier Bruno, dall'Oglio, Milano 1973.
- *Carteggio Italo Svevo-Eugenio Montale* (1976), a cura di Zampa Giorgio, Mondadori, Milano 1976.
- *Racconti* (1985), introd. di Contini Gabriella, presentazione di Magris Claudio, Garzanti, Milano 2010.

Steinhardt Nicu, *Primejdia mărturisirii. Convorbiri cu Ioan Pintea*, Dacia, Cluj Napoca 1993.

- *Diario della felicità*, trad. di Bertini Carageani Gabriella, Il Mulino, Bologna 1995.
- *Autobiografie*, in «Ziua», n. 913, 21-22 giugno 1997.
- *Dumnezeu în care spui că nu crezi… Scrisori către Virgil Ierunca* (*1967-1983*), Humanitas, Bucarest 2000.
- Neuman Emanuel, *Eseuri despre iudaism*, Humanitas, Bucarest 2006.
- Pintea Ioan, *Primejdia mărturisirii. Convorbiri de la Rohia*, Polirom, Iaşi 2009.
- *Între lumi. Convorbiri cu Nicolae Băciuț*, Nico, Târgu-Mureș 2009.
- Neuman Emanuel, *Eseu despre o conceptie catolica asupra iudaismului. Iluzii și realități evreiești*, Polirom, Iași 2011.
- *Jurnalul fericirii. Manuscrisul de la Rohia*, a cura di Ardeleanu George, Polirom, Iaşi 2012.

Bibliografia secondaria

Alecsandri Vasile, *Moţiunea nerevizioniştilor în chestiunea israelită*, Tipografia Curţii, Bucarest 1879.

Ancel Jean, *Contribuţii la istoria României. Problema evreiască 1933-1944*, vol I-II, Hasefer, Bucarest 2001.

Anissimov Myriam, *Primo Levi o la tragedia di un ottimista*, trad. di Giardina Andrea, Zucchetti Andrea, Baldini & Castoldi, Milano 1999.

Ardelaeanu George, *Nicolae Steinhardt*, Aula, Braşov, 2000.

- *N. Steinhardt şi paradoxurile libertăţii*, Humanitas, Bucarest 2009.

Baldelli Ignazio, *Varianti di prosatori contemporanei*, Le Monnier, Firenze 1970.

Balletti Andrea, *Gli ebrei e gli Estensi*, Forni, Bologna 1969.

Bartezzaghi Stefano, *Una telefonata con Primo Levi*, Einaudi, Torino 2012.

Bauman Zygmunt, *Modernità e Olocausto*, trad. di Baldini Massimo, il Mulino, Bologna 1992.

Beer Marina, *Alcune note su Ettore Schmitz e i suoi nomi: per una ricerca sulle fonti di Italo Svevo*, in *Contributi sveviani*, Lint, Trieste 1979.

Belpoliti Marco, *Primo Levi*, Mondadori, Milano 1998.

Benjamin Lya, *Prigoana şi rezistenţa în istoria evreilor din România 1940-1944*, Hasefer, Bucarest 2001.

- (a cura di), *Memorialul martirilor evrei din România*, Hasefer, Bucarest 2003.

Bertacchini Renato, *Figure e problemi di narrativa contemporanea*, Cappelli, Rocca San Casciano 1960.

Bon Adriano, *Come leggere Il giardino dei Finzi-Contini*, Mursia, Milano 1979.

Braham Randolph (a cura di), *Exterminarea evreilor români şi ucrainieni în perioada antonesciană*, Hasefer, Bucarest 2002.

Bravo Anna, Cereja Federico (a cura di), *Intervista a Primo Levi, ex deportato*, Einaudi, Torino 2011.

Brod Max, *Vita battagliera. Autobiografia*, trad. di Chiusano Italo Alighiero, Il Saggiatore, Milano 1967.

Buber Martin, *Sette discorsi sull'Ebraismo*, Beniamino Carucci Editore, Assisi-Roma 1976.

Bucur Romulus, *Mihail Sebastian*, Aula, Brașov 2007.

- *Imaginea de sine a evreului*, Universitatea Dunărea de Jos, Galați 2009.

Bunea Ion, *Din galeria marilor convertiți*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca 1998.

Calimani Riccardo, *Storia dell'ebreo errante*, Rusconi, Milano 1987.

Camerino Antonio Giuseppe, *Italo Svevo e la crisi della Mitteleuropea*, Le Monnier, Firenze 1974.

- *Italo Svevo*, UTET, Torino 1981.
- *Ebrei e Mitteleuropea,* Shakespeare & Company, Brescia 1984.

Camon Ferdinando, *Conversazione con Primo Levi*, Garzanti, Milano 1991.

Canetti Elias, *Opere* (*1932-1973*), Bompiani, Milano 1990.

Carlà Marisa, De Angelis Luca (a cura di), *L'ebraismo nella letteratura italiana del Novecento,* Palumbo, Palermo 1995.

Carp Matatias, *Cartea Neagră*, vol. I-III, Diogene, Bucarest 1996.

Cavaglion Alberto (a cura di), *Otto Weininger in Italia*, Carucci, Roma 1982.

- (a cura di), *Primo Levi. Il presente del passato*, Franco Angeli, Milano 1991.
- *Italo Svevo*, Mondadori, Milano 2000.
- *Ebrei senza saperlo*, l'ancora del mediterraneo, Milano 2002.
- (a cura di), *Dizionario dell'Olocausto*, la Biblioteca di Repubblica-L'Espresso, Roma 2012.

Călin Vera, *Târziu. Însemnări californiene 1986-1996*, Univers, Bucarest 1997.

Călinescu George, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Ideea Europeană, Bucarest 2005.

Chiappini Alessandra, Venturi Gianni (a cura di), *Bassani e Ferrara. Le intermittenze del cuore*, Gabriele Corbo Editore, Ferrara 1995.

Chimet Iordan (a cura di), *Dosar Mihail Sebastian*, Universal Dalsi, Bucarest 2001.

Chouraqui André, Daniélou Jean, *Ebrei e cristiani*, trad. di Cattabiani Rosso Anna, Borla, Torino 1967.

Chromălniceanu Ov. S., *Literatura română între cele două războaie mondiale*, vol. I, Minerva, Bucarest 1972.

Cioran Emil, *Schimbarea la față a României*, Humanitas, Bucarest 2001.

Cira Emilian Călin, *Convorbiri despre N. Steinhardt*, Eikon, Cluj Napoca 2010.

Codreanu Corneliu Zelea, *Pentru legionari*, Totul pentru Țară, Sibiu 1936.

Collotti Enzo, *La soluzione finale. Lo sterminio degli ebrei*, Newton, Roma 1995.

Comărnescu Petru, *Pagini de jurnal*, vol. I, Noul Orfeu, Bucarest 2003.

Conta Vasile, *Opere complete*, Cultura Națională, Bucarest 1923.

Contini Gabriella, *Il romanzo inevitabile*, Mondadori, Milano 1983.

Contorbia Franco (a cura di), *Saggi 1922-1966*, Mondadori, Milano 1982.

Copăceanu Mihai, *Ortodoxie la Oxford*, Deisis, Sibiu 2010.

Cosmineanu Clara, Moldovan B. Silviu (a cura di), *Nicu Steinhardt în Dosarele Securității 1959-1989*, Nemira, Bucarest 2005.

Croce Benedetto, *La storia come pensiero e come azione*, Bibliopolis, Napoli 2002.

Davidescu Nicolae, *Primejdia Judaică*, Vremea, Bucarest 1939.

De Angelis Luca, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*, Giuntina, Firenze 2006.

De Felice Renzo, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1998.

Debenedetti Giacomo, *Saggi critici*, nuova serie, Edizioni del Secolo, Roma 1945.

- *Saggi critici*, a cura di Cesare Garboli, seconda serie, il Saggiatore, Milano 1971.
- *16 ottobre 1943*, presentazione di Ginsburg Natalia, Einaudi, Torino 2001.

Derrida Jacques, Ferraris Maurizio, *Il gusto del segreto*, Laterza, Bari-Roma 1997.

- *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997.

Deutscher Isaac, *L'Ebreo non Ebreo*, trad. di Franconeri Francesco, Mondadori, Milano 1969.

Dinescu Maria, *Mihail Sebastian. Publicist şi romancier*, Style, Bucarest 1998.

Dini Massimo, Jesurum Stefano, *Primo Levi. Le opere e i giorni*, Rizzoli, Milano 1992.

Domenichelli Mario, Fasano Pino (a cura di), *Lo straniero*, vol. II, Bulzoni, Roma 1997.

Dorel Dorian (a cura di), *Sebastian sub vremi. Singurătatea şi vulnerabilitatea martorului*, Universal Dalsi, Bucarest 1998.

Duda Virgil, *Evreul ca simbol*, Hasefer, Bucarest 2004.

Eliade Mircea, *Memorii* (*1937-1960*), vol. II, Humanitas, Bucarest 1991.

- *Memorie* (*1907-1960*), vol. I, Humanitas, Bucarest 1997.
- *Europa, Asia, America… Corespondență*, vol. III, R-Z, Humanitas, Bucarest 2004.
- *Jurnal portugherz și alte scrieri*, vol. I, Humanitas, Bucarest 2006.
- *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Humanitas, Bucarest 2007.

Eminescu Mihai, *Opere*, vol. IX, Minerva, Bucarest 2000.

Ferrero Ernesto (a cura di), *Primo Levi: un'antologia della critica*, Einaudi, Torino 1997.

Ferretti Gian Carlo, *Letteratura e ideologia*, Editori Riuniti, Roma 1964.

Fleg Edmond, *Perché sono ebreo*, Israel, Firenze 1947.

Foa Anna, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, Laterza, Roma-Bari 1992.

- *Il mito dell'assimilazione. La storiografia sull'emancipazione degli ebrei italiani: prospettive e condizionamenti*, in *Ebrei e nazione. Comportamenti e rappresentazioni nell'età dell'emancipazione*, Clueb, Bologna 2007.

Fonda Carlo, *Svevo e Freud*, Longo Editore, Ravenna 1978.

Forti Marco, *Prosatori e narratori nel Novecento italiano*, Mursia, Milano 1980.

Fortini Franco, *Nuovi saggi italiani*, Garzanti, Milano 1987.

Gagliardi Antonio (a cura di), *Giorgio Bassani. Lo scrittore e i suoi testi*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1988.

Geller Iaacov, *Rezistența spirituală a evreilor români în timpul Holocaustului*, Hasefer, Bucarest 2004.

Ghermanschi Anatol, *Mihail Sebastian*, Eminescu, Bucarest 1981.

Ghidetti Enrico, *Italo Svevo. La coscienza di un borghese triestino*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.

Glodeanu Gheorghe, *Incursiuni în literatura diasporei și a disidenței*, Libra, Bucarest 1999.

- *Fascinația ficțiunii*, Fundația Culturală Libra, Bucarest 2006.
- *Poetica romanului interbelic*, Ideea Europeană, Bucarest 2007.

Godo Emmanuel (a cura di), *Convertirea religiosă*, Anastasia, Bucarest 2002.

Gramsci Antonio, *Quaderni del carcere*, vol. III, Einaudi, Torino 1975.

Grassano Giuseppe, *Primo Levi*, La Nuova Italia, Firenze 1981.

Grăsoiu Dorina, *Mihail Sebastian sau ironia unui destin*, Minerva, Bucarest 1986.

Grillandi Massimo, *Invito alla lettura di Bassani*, Mursia, Milano 1972.

Handoca Mircea, *"Dosarul" Eliade*, vol. II, Curtea Veche, Bucarest 1999.

- *Mircea Eliade și contemporanii săi*, Lider, Bucarest 2009,

Hașdeu Petricescu Bogdan, *Talmudul ca profesiune de credință al poporului israelit*, Editura Biroului Universal, Bucarest 1916.

Hilberg Raul, *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, Einaudi, Torino 1995.

Hughes Stuart Henry, *Prigionieri della speranza*, trad. di Lalli Valeria, il Mulino, Bologna 1983.

Iancu Carol (a cura di), *Evreii din România. De la marginalizzare la emancipare 1866-1919*, Hasefer, Bucarest 1996.

- *Emanciparea evreilor din România 1913-1919*, Hasefer, Bucarest 1998.
- *Evreii din România. De la emancipare la marginalizare 1919-1938*, Hasefer, Bucarest 2000.
- *Shoah în România. Evreii în timpul regimului Antonescu* (*1940-1944*), Polirom, Iași 2001.
- *Permanențe și rupturi în istoria evreilor din România* (*secolele XIX- XX*), Hasefer, Bucarest 2006.

Ioanid Radu, *Evreii sub regimul Antonescu*, Hasefer, Bucarest 1998.

Ionesco Eugène, *Il Rinoceronte, Einaudi, Torino 1883.*

- *Prezent trecut, trecut prezent*, Humanitas, Bucarest 1993.
- *Scrisori către Tudor Vianu* (*1936-1949*), vol. II, Minerva, Bucarest 1994.

Ionescu Nae, *Roza vânturilor*, Cultura Națională, Bucarest 1937.

Iorga Nicolae, *Iudaica*, Bucovina, Bucarest 1937.

Jankélévitch Vladimir, *La coscienza ebraica*, trad. di Vogelmann Daniel, Giuntina, Firenze 1986.

Jesurum Stefano, *Essere ebrei in Italia*, Longanesi & C., Milano 1987.

Kafka Franz, *Lettere a Felice* (*1912-1917*), trad. di Pocar Ervino, Mondadori, Milano 1972.

- *Lettere a Milena*, trad. di Pocar Ervin, Mondadori, Milano 1979.
- *Il processo,* trad. di Raja Anita, Feltrinelli, Milano 2009.

Kogălniceanu Mihail, *Chestiunea israelită înaintea Adunărei Generale a României din 1864*, Tipografia Statului, Bucarest 1879.

Langbein Hermann, *Uomini ad Auschwitz*, Mursia, Milano 1984.

Laszlo Alexandru, *Mihail Sebastian pe masa de operație*, Eleonardo, Cluj Napoca 2009.

Le Rider Jacques, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, PUF, Paris 1990.

Levi Della Torre Stefano, *Mosaico: attualità e inattualità degli ebrei*, Rosenberg & Sellier, Torino 1994.

Levi Eugenio, *Il lettore inquieto*, Il Saggiatore, Milano 1964.

Levi Momigliano Paolo, Gorris Rosanna, (a cura di), *Primo Levi testimone e scrittore di storia*, Giuntina, Firenze 1999.

Lévinas Emmanuel, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di Facioni Silvano, Jaca Book, Milano 2004.

Lovinescu Eugen, *Scrieri*, vol. II, Editura pentru Literatură**,** Bucarest 1970.

- *Istoria literaturii române contemporane*, vol.II, Minerva, Bucarest 1981.
- *Istoria literaturii române contemporane* (*1900-1937*), Minerva, Bucarest 1989.

Ludo Isaac, *Iuda trebuie să sufere pentru că e suferind*, Adam, Bucarest 1934.

Luzzatto Sergio, De Grazia Victoria (a cura di), *Dizionario del fascismo*, vol. I-II, Einaudi, Torino 2003.

Magris Claudio, *Lontano da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale*, Einaudi, Torino 1972.

- Ara Angelo, *Trieste. Un'identità di frontiera*, Einaudi, Torino 1982.

Malaparte Curzio, *Kaputt*, Adelphi, Milano 2009.

Manea Norman, *Clown. Il dittatore e l'artista*, trad. di Cugno Marco, Il Saggiatore, Milano 1995.

- *Il ritorno dell'huligano*, trad. di Cugno Marco, Il Saggiatore, Milano 2004.
- *Curierul de Est. Dialog cu Edward Kanterian*, Polirom, Iași 2010.

Marabini Claudio, *Gli Anni Sessanta. Narrativa e storia*, Rizzoli, Milano 1969.

Marino Adrian, *Viața unui om singur*, Polirom, Iași 2010.

Martin Aurel, *Mihail Sebastian, romancierul*, Minerva, Bucarest 1993.

Mayer Arno, *Soluzione finale. Lo sterminio degli Ebrei nella storia europea*, trad. di Panzieri Saija Giuseppina, Mondadori, Milano 1990.

Mayer Hans, *I diversi*, trad. di Bianchi Ludovico, Garzanti, Milano 1977.

McCourt John, *James Joyce. Gli anni di Bloom*, trad. di Olivastri Valentina, Mondadori, Milano 2004.

Meghnagi David, *Il padre e la legge. Freud e l'ebraismo*, Marsilio, Venezia 2002.

- *Tra Vienna e Gerusalemme. Itinerari psicoanalitici*, Libri Liberi, Firenze 2002.

- *Ricomporre l'infranto. L'esperienza dei sopravvissuti alla Shoah*, Marsilio, Venezia 2005.
- (a cura di), *Primo Levi. Scrittura e testimonianza*, Libri Liberi, Firenze 2006.

Meghnagi Saul (a cura di), *Memoria della Shoah. Dopo i "testimoni"*, Donzelli, Roma 2007.

- *Un luogo nell'anima. Gli ebrei come caso emblematico*, Donzelli, Roma 2008.

Memmi Albert, *La libération du juif*, Gallimard, Paris 1966.

- *Ritratto di un ebreo*, trad. di Marzorati Sergio, IPL, Milano 1967.
- Bakan David, *Freud et la tradition mystique juive*, Payot, Paris 1964.

Mengaldo Pier Vincenzo, *La tradizione del Novecento*, terza serie, Einaudi, Torino 1991.

Milano Attilio, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963.

Mirodan Alexandru, *Dicționar neconvențional al scriitorilor ebrei de limba română*, Minimum, Tel Aviv 1986.

Momigliano Arnaldo, *Pagine ebraiche*, a cura di Berti Silvia, Einaudi, Torino 1987.

Morar Ovidiu, *Scriitori evrei din România*, Ideea Europeană, Bucarest 2006.

Neiger Ada, *Bassani e il mondo ebraico*, Loffredo Editore, Napoli 1983.

Neppi Enzo, *Soggetto e fantasma. Figure dell'autobiografia*, Pacini Editore, Pisa 1991.

Oddo De Stefanis Giusi, *Bassani entro il cerchio delle sua mura*, Longo Editore, Ravenna 1981.

Oișteanu Andrei, *Imaginea evreului în cultura română*, Humanitas, Bucarest 2004.

Ornea Zigu, *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, Bucarest 1996.

Petreu Marta, *Diavolul și ucenicul său: Nae Ionescu-Mihail Sebastian*, Polirom, Iași 2009.

Petronio Giuseppe (a cura di), *Il caso Svevo*, Palumbo, Palermo 1976.

Pintea Ioan, *Admirații ortodoxe*, Limes, Cluj Napoca 2003.

- *Jurnal discontinuu cu N. Steinhardt*, Paralela 45, Pitești 2007.

Pirandello Luigi, *Opere*, vol. VI, Mondadori, Milano 1973.

Pittoni Anita, *L'anima di Trieste*, Vallecchi, Firenze 1968.

Poli Gabriella, Calcagno Giorgio, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, Mursia, Milano 1992.

Poliakov Léon, *Storia dell'antisemitismo. Da Voltaire a Wagner*, vol. III, trad. di Salvadori Roberto, La Nuova Italia, Firenze 1976.

- *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*, trad. di A. M. Levi, Einaudi, Torino 1989.

Pullini Giorgio, *Il romanzo italiano del dopoguerra* (*1940-1960*), Schwarz, Milano 1961.

Roatiș Florian (a cura di), *N. Steinhardt sau fericirea de a fi creştin*, Helvetica, Baia Mare 1999.

- (a cura di), *Caietele de la Rohia II. N. Steinhardt în amintirea contemporanilor*, Helvetica, Baia Mare 2000.
- (a cura di), *Caietele de la Rohia III. N. Steinhardt în interviuri şi corespondență*, Helvetica, Baia Mare 2001.
- (a cura di), *Caietele de la Rohia IV. Prin alții, în posteritate*, Helvetica, Baia Mare 2002.
- *De la Dimitrie Cantemir la N. Steinhardt*, Risoprint, Cluj Napoca 2002.
- (a cura di), *N. Steinhardt în evocări*, Polirom, Iași 2012.

Romano Giorgio, *Ebrei nella letteratura*, Carucci, Roma 1979.

Roșu Nicolae, *Orientări în veac*, Cugetarea, Bucarest 1937.

Sabău Adrian Vasile, *Literatură și convertire*, Institutul European, Iași 2011.

Sarfatti Michelle, *Gli ebrei nell'Italia fascista,* Einaudi, Torino 2000.

- (a cura di), *1938. Le leggi contro gli ebrei*, Einaudi, Torino 2001.

Sângeorzan Zaharia, *Monahul de la Rohia. N. Steinhardt răspunde la 365 de întrebări*, Humaitas, Bucarest 2003.

Sessi Frediano, *Auschwitz 1940-1045*, BUR, Milano 2004.

Shafir Michael, *Între negare și trivializare prin comparație. Negarea Holocaustului în țările postcomuniste din Europa Centrlă și de Est*, Polirom, Iași 2002.

Siciliano Enzo, *Autobiografia letteraria*, Garzanti, Milano 1970.

Simmel Georg, *Il segreto e la società segreta*, a cura di Zhok Andrea, trad. di Quattrocchi Giuseppina, SugarCo, Carnago 1992.

- *Sull'intimità*, a cura di Cotesta Vittorio, Armando Editore, Roma 1996.

Simuț Andrei, *Literatura traumei. Război, totalitarism și dilemele intelectualilor în anii '40*, Casa Cărții de Știință, Cluj Napoca 2007.

Slavici Ioan, *Primele și ultimele*, Curtea Veche, Bucarest 2000.

Sofia Francesca, Toscano Mario (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Bonacci, Roma 1992.

Ștefănescu Cornelia, *Mihail Sebastian*, Editura Tineretului, Bucarest 1968.

- *Jurnal de epocă*, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Bucarest 2002.

Strauss Leo, *Scrittura e persecuzione*, trad. di Ferrara Giuliano, Profili Fiammetta, Marsilio, Venezia 1990.

Svevo Fonda Savio Letizia, Maier Bruno (a cura di), *Iconografia sveviana*, Studio Tesi, Pordenone 1981.

Teodorescu-Brănişte Teodor, *Începuturile mişcării antisemite în România după primul război mondial*, Toladot, Gerusalemme 1972.

Todorov Tzvetan, *Di fronte all'estremo*, trad. di Imerciadori Klersy Elina, Garzanti, Milano 1992.

Tordi Rosita (a cura di), *Il Novecento di Debenedetti*, Mondadori, Milano 1991.

Toscano Mario (a cura di), *Integrazione e identità*, Franco Angeli, Milano 1998.

- *Ebraismo e antisemitismo in Italia. Dal 1848 alla guerra dei sei giorni*, Franco Angeli, Milano 2003.

Trandafir Constantin, *Mihail Sebastian între viaţă şi ficţiune,* Fundaţia Culturală Libra, Bucarest 2007.

Trevisan Semi Emanuela, Parfitt Tudor, *Ebrei per scelta. Movimenti di conversione all'ebraismo*, trad. di Mano Davide, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

Varanini Giorgio, *Giorgio Bassani*, Nuova Italia, Firenze 1975.

- *Bassani narratore, poeta, saggista*, Mucchi, Modena 1991.

Varese Claudio, *Occasioni e valori della letteratura contemporanea*, Cappelli editore, Rocca San Casciano 1967.

Veneziani Svevo Livia, *Vita di mio marito*, Dall'Oglio, Milano 1976.

Voghera Giorgio, *Gli anni della psicanalisi*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1980.

Voicu George (a cura di), *Pogromul din Iaşi*, Polirom, Iaşi 2006.

Volovici Leon, *Ideologia naţionalistă şi "problema evreiască"*, Humanitas, Bucarest 1995.

- (a cura di), *Mihail Sebastian. Dilemele identităţii*, Apostrof, Cluj Napoca 2009.

Vulcănescu Mircea, *De la Nae Ionescu la "Criterion"*, Humanitas, Bucarest 2003.

- *Nae Ionescu. Aşa cum l-am cunoscut*, Eikon, Cluj Napoca 2009.

Wiesel Elie, *Un ebreo oggi*, Morcelliana, Brescia 1985.

- *La notte,* Giuntina, Firenze 2012.

Wieseltier Leon, *Kaddish*, trad. di Loewenthal Elena, Mondadori, Milano 2000.

Wittgenstein Ludwig, *Pensieri diversi*, a cura di Ranchetti Michele, Adelphi, Milano 1980.

Zingarelli Nicola, *Lo Zingarelli. Vocabolario di lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 2005.

Zweig Stefan, *Il mondo di ieri*, trad. di Mazzucchetti Lavinia, Mondadori, Milano 2010.

Riviste

Ansaldo Marco, *La vera storia dei Finzi-Contini*, in «la Repubblica», anno XXXIII, n. 140, 13 giugno 2008.

Baltazar Camil, *A trădat Mihail Sebastian? Explicații într-un dialog cu Camil Baltazar*, in «Reporter», anno II, n. 28, 27 giugno 1934.

- *Viața continuă*, in «Reporter», anno II, n. 50, 27 luglio 1934.

«Familia română. Centenar N. Steinhardt», anno XIII, n. 2 (45), maggio 2012.

Pavel Toma, *Jurnalul lui Nicu Steinhardt*, in «22», anno III, n. 41 (142), 1992.

«Realitatea evreiască», n. 277, 1-23 giugno 2007; n. 282-3, 13 settembre-10 ottobre 2007; n. 396-397, 1-31 dicembre 2012.

Sever Alexandru, *Epistola despre convertire*, in «Izvoare», Holon, Israele 2000, n. 30-2.

Șerban Geo, *Protagoniști evrei ai avangardei românești în pictură*, in Supliment al revistei «Realitatea evreiască», 2010-2011.

«Tabor. Revistă de cultură și spiritualitate românească», anno III, n. 4, luglio 2009.

Fonte orali

Ioanoviciu Mirona, *Intervista a George Ardeleanu* (30 luglio 2011, Mănăstirea Sfânta Ana, Rohia, Maramureș).

- *Intervista a George Ardeleanu* (29 luglio 2012, Mănăstirea Sfânta Ana, Rohia, Maramureș).
- *Intervista a Ioan Chirilă* (1 settembre 2011, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj Napoca).