

Università degli Studi di Bergamo

Scuola di dottorato in Antropologia ed Epistemologia della Complessità

Dottorato di Ricerca in

ANTROPOLOGIA ED EPISTEMOLOGIA DELLA COMPLESSITÀ

Ciclo XXIII



FRA IDENTITÀ E MEMORIA

Viaggio nella Comunità ebraica di Napoli

(M-DEA/01)

Supervisor:

Ch. mo Prof. Gianluca Bocchi

Ch. mo Prof. Vincenzo Matera

Tesi di dottorato di:

Dott. Pierangela Di Lucchio

In copertina: Michal Rovner, *Makom II* (2007-2008)

A Pietro Di Lucchio

Mano nella mano, io e te
bambini persi in una galassia di
luciole.

I Bahai, che sono molto poetici nella loro cultura religiosa dicono: “Un giardino è tanto più bello quanto più sono numerosi i fiori che lo compongono”.

Alberta Levi Temin

*Un giorno l'isola si mise a viaggiare.
Per l'amato, per se stessa, divenne il viaggio. Nell'infinito che li separa e insieme unisce.*

Edmond Jabès

Al mito di Ulisse che ritorna ad Itaca, vorremmo opporre la storia di Abramo che lascia per sempre la patria per una terra ancora sconosciuta.

Emmanuel Lévinas

*Ricorda i giorni del tempo antico,
medita gli anni lontani.*

Deuteronomio 32,7

Caminante, no hay camino se hace camino al andar

Antonio Machado

Abbreviazioni usate:

ACEN: Archivio Comunità Ebraica di Napoli

ASNa: Archivio Storico Nazionale di Napoli

CDEC: Centro Documentazione Ebraica di Milano

Indice

Introduzione: Ebrei alla frontiera	9
Ringraziamenti	25
1.L'esperienza etnografica tra ascolto e osservazione.....	27
1.1 Introduzione	27
1.2 Ricorda e ricordo: una introduzione.....	30
1.3 Memoria e cultura	35
1.4 Ricordo e narrazione.....	39
1.5 Napoli: lo spazio dell'incontro.....	42
1.6 Ma voi state attenta quando camm'nate in Piazza Garibaldi?.....	44
1.7 Il senso di Napoli per la memoria	50
1.8 Nulla è come sembra	53
1.9 Che la Madonna v'accompagni.....	58
1.10 Fra fonti orali, memorie scritte e documenti.....	62
1.11 Uso delle fonti.....	67
2.Una Comunità di destino e di narrazioni: la presenza ebraica a Napoli.....	71
2.1 Introduzione	71
2.2 Fra storia e antropologia.....	75
2.3 Lo sguardo duplice	78
2.4 Riferimenti metodologici.....	81
2.5 Le origini della presenza ebraica a Napoli	86
2.6 Il periodo bizantino	91
2.6.1 <i>Qui a tué les Juifs de Byzance?</i> Gli ebrei nell'età bizantina (secoli VI-X).....	91
2.6.2 Aspetti di vita materiale e culturale.....	94
2.6.3 Le conversioni in periodo bizantino.....	97
2.7 Il periodo normanno	98
2.7.1 I Normanni e la presenza ebraica	98
2.7.2 Attività svolte dagli ebrei durante il periodo normanno-svevo	99
2.7.3 Le correnti culturali ebraiche nell'Italia meridionale di Federico II.....	102
2.8 Gli Angioini	104
2.8.1 Gli Angioini e le conversioni.....	104

2.8.2	Le conversioni nelle fonti ebraiche.....	107
2.9	Gli Aragonesi.....	109
2.9.1	Il periodo aragonese.....	109
2.9.2	Le ragioni economico-istituzionali nelle relazioni aragonesi-ebrei.....	111
2.9.3	Flussi migratori durante il regno aragonese.....	113
2.9.4	Il lento abbandono.....	115
2.10	Cultura ebraica e cultura cristiana.....	117
2.11	La coscienza linguistica: il ponte tra Occidente ed Oriente.....	120
2.12	La contingenza e la memoria storiografica.....	127
2.13	Il sud d'Italia senza ebrei.....	129
3.	Siamo una Comunità di frontiera.....	131
3.1	Introduzione.....	131
3.2	Uno sguardo sulla Comunità ebraica di Napoli.....	136
3.3	Tracce di memoria negli spazi della Comunità.....	139
3.4	I primi anni del Novecento.....	152
3.5	Tora e Piccilli: la memoria del confino.....	165
3.6	Abiure, ritorni all'ebraismo e conversioni.....	179
3.7	Le conversioni: tra mito e teorie.....	194
3.8	I matrimoni misti.....	201
3.9	La Comunità di Napoli vista dall'altra sponda del Mediterraneo.....	209
3.10	Una comunità di frontiera.....	216
4.	Da Eretz Ysra'el allo Stato di Israele: viaggio tra gli ebrei di Napoli in Israele	223
4.1	Introduzione: "L'anno prossimo a Gerusalemme".....	223
4.2	Terra di Israele: luogo della memoria.....	228
4.3	Sospesi tra la diaspora e la Terra di Israele.....	232
4.4	Il Sionismo.....	246
4.5	Miriam Rebhun.....	254
4.5.1	Un racconto scritto.....	254
4.5.2	Israele nella storia orale di Miriam Rebhun.....	258
4.6	Quando la narrazione è musica: la memoria dello <i>Shabbat</i>	261
4.7	Memoria familiare e aliyah.....	265
4.8	Il "mosaico" Israele?.....	273
4.9	Le diverse anime di Israele.....	277

4.9.1	Israele e le sue maggioranze	277
4.9.2	Lo sguardo obliquo.....	278
4.9.3	Fra Israele e gli Stati Uniti: scegliere Napoli.....	281
4.10	Uno dei tanti inizi difficili	288
4.11	Aiutare ricordando.....	291
4.12	Lingua italiana e lingua ebraica	293
4.13	Lo Stato di Israele e il ‘nazionalismo’ in diaspora.....	303
4.14	Riflessioni metodologiche	313
5. Memoria autobiografica: tra ricordo e narrazione		315
5.1	Introduzione	315
5.2	La memoria come atto sociale	319
5.3	Il racconto come una <i>mitzvah</i>	326
5.4	Un ricordo autofondante.....	329
5.5	Attraversare il silenzio.....	332
5.6	Ritornare in quel luogo nell’anima.....	340
5.7	Alberta Levi Temin e il valore della testimonianza	347
5.7.1	Ricordare per testimoniare.....	347
5.7.2	Esperienza e narrazione: grammatica del tempo.....	349
5.7.3	I ricordi affollano la mia mente, si intrecciano mio malgrado.....	351
5.7.4	La memoria incarnata.....	355
5.8	La memoria raccontata attraverso gli oggetti.....	362
5.8.1	Le “cose” della memoria	362
5.8.2	L’oggetto assente	363
5.8.3	“ <i>Zachor</i> ” attraverso gli oggetti.....	366
5.9	Famiglia e memoria.....	373
5.9.1	La famiglia luogo della memoria	373
5.9.2	La piramide di Alberta.....	380
5.10	La costruzione della memoria familiare condivisa: i Modiano	382
5.11	Sguardi incrociati: sefarditi e ashkenaziti.....	389
5.12	<i>Makom</i> : Napoli, un “luogo” internazionale	403
Bibliografia		408
Filmografia		435
Glossario		437

Materiale d'archivio.....	442
Siti consultati.....	444
Appendice.....	446

Introduzione: Ebrei alla frontiera

Tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo il Sionismo si propose di trovare una soluzione alla questione della diaspora ebraica. Essa appariva irrisolvibile nella misura in cui gli ebrei, dispersi nelle nazioni del mondo, venivano considerati dei cittadini difficilmente assimilabili alle abitudini e alla vita delle singole nazioni dove si erano stabiliti. Questo movimento apriva agli ebrei la possibilità di vivere la propria identità senza conflitti, pensando ad un nuovo stato-nazione, in un momento in cui le nazioni rappresentavano il punto di riferimento fondamentale per l'elaborazione di un 'naturale' senso di appartenenza.

Agli inizi del ventunesimo secolo la questione è ancora aperta, soprattutto in considerazione del fatto che viviamo in un'era dove le nazioni hanno visto contrarsi il ruolo da loro tradizionalmente svolto nella definizione dell'identità di un popolo. Proprio l'esistenza stessa della promessa di una identità stabile generata dallo stato ebraico consente di elaborare nuove prospettive e di guardare con rinnovato interesse alle esperienze della diaspora. La definizione delle comunità ebraiche in quanto "comunità di destino e di narrazione"¹ fa capire la loro attualità, quali antesignane di quelle

[...] comunità in sé, ma sempre potenzialmente comunità per sé, in grado di muoversi dall'immaginazione condivisa all'azione collettiva. Soprattutto [...] questi sodalizi sono spesso transnazionali, addirittura postnazionali, e spesso agiscono oltre i confini della nazione².

Nel secolo che stiamo vivendo, affrontare temi e problematiche concernenti l'ebraismo, la sua storia, la sua contemporaneità, impone anzitutto di tenere in considerazione due elementi fondamentali:

1. la diaspora ebraica con la propria rete transnazionale di relazioni e contatti, compreso quello con lo Stato di Israele e, insieme, le proprie difficoltà inerenti al vivere la propria identità in quanto gruppo di minoranza religiosa;

¹ Un tipo di comunità che può essere inclusa in quella che Arjun Appadurai definisce "comunità di sentimento". Appadurai A. (2006, 3^a ristampa), p. 22.

² Appadurai A. (2006, 3^a ristampa), p. 23.

2. gli ebrei israeliani che, all'interno del loro Stato, avvertono tutti gli inevitabili conflitti originati dalle loro diverse provenienze, dai loro differenti processi identitari, dalle molteplici sensibilità e sfumature nel vivere la propria appartenenza all'ebraismo.

Israele, dunque, oggi non è più un luogo dell'immaginario, ma uno spazio reale e ben definito, che non potrebbe non rappresentare il centro dell'ebraismo. Rispetto a questa sua centralità, le Comunità in diaspora sembrerebbero essere periferiche per definizione.

Eppure, una chiave di lettura così apodittica non si adatta alla complessità dell'identità ebraica. Per tale ragione, particolarmente interessante è l'orientamento di studi che propone la "frontiera" quale modello di lettura dell'esperienza ebraica³. Come spiega Sander L. Gilman, il "modello frontiera" esiste in quanto fa riferimento a uno spazio immaginato che spesso si interseca e coesiste con il "modello centro-periferia" offrendo, tuttavia, una vasta gamma di sfumature, senza le quali appare difficile procedere a una lettura concreta dell'esperienza ebraica⁴.

Ora, parlare di identità ebraica implica inevitabilmente una necessaria comparazione tra i differenti tentativi di rispondere alla domanda "chi sei?", ma anche un'interrogazione sulle modalità che hanno reso possibile diventare ciò che si è. Questo equivale ad elaborare una narrazione della propria storia che non può fare a meno di attingere alla memoria individuale e collettiva.

Se si prende come punto di riferimento il testo biblico dopo l'uscita dall'Egitto, il centro appare definito come uno spazio dato da Dio al popolo ebraico. Tutti gli altri ebrei, che non occupano la spazio dato, vivono nell' 'altrove'. In tal modo, alcuni studiosi sollecitano una riflessione sull'esatta traduzione di questa condizione a partire dal termine ebraico *galut*.

Per *galut* si intende la cacciata di Adamo ed Eva dal Giardino dell'Eden e nel trasporre questo termine a una condizione storica, occorre far riferimento al passaggio⁵ per cui ciò che era una situazione provvisoria⁶ diventa la normalità stessa della condizione ebraica.

³ Gilman S. L. (2003), p. 3.

⁴ Gilman S. L. (2003), p. 3.

⁵ Eisen A. (1986), p. 43.

⁶ prima con la distruzione del I Tempio nel 587 a. C. e il conseguente esilio babilonese e poi, soprattutto, con la distruzione del II Tempio ad opera di Tito nel 70 d. C. e la repressione della resistenza organizzata da Bar Kokva nel 135 d. C.

Galut è essere in un luogo al quale non si appartiene. È essere dislocati.

Sulla base di queste riflessioni, forse il termine “esilio” sarebbe preferibile a quello di “diaspora” perché renderebbe di più il senso di ciò che è stato, di una condizione ineluttabile, non prodotta da libere scelte⁷.

Moltissime comunità pur vivendo sparse in tutto il mondo lontane da Gerusalemme hanno avuto la possibilità di prendere parte attiva alla vita politica, sociale e culturale delle rispettive terre di adozione. Ne deriva che la diaspora, se da un certo punto di vista delinea l'allontanamento dal centro, dall'altro non può essere intesa come un'accezione esclusivamente negativa.

La valutazione e il senso da dare all'esistenza delle comunità che vivono lontano da Israele sono oggetto di accanite discussioni che spesso generano una ambiguità. Gli ebrei sarebbero forse un popolo esemplare che si sente dovunque a casa nel mondo e, dunque, cosmopolita in un senso eminentemente positivo⁸ oppure al contrario un popolo per il quale sarebbe impossibile percepire un qualche senso di appartenenza naturale ad un luogo?

Dobbiamo aver chiaro che lo Stato di Israele non è l'unico centro dell'ebraismo e, naturalmente, non lo è stato nel corso dei lunghi secoli della sua storia posteriore all'esilio. Il centro dell'ebraismo è piuttosto la *Torah*, un luogo legato ad un testo, divenuto un simbolo nella topografia simbolica e che nella narrazione intreccia lo spazio con il tempo⁹.

Nonostante la diaspora ebraica sia stata estremamente coesa, permangono espressioni che persistono a definire il popolo ebraico come senza terra, senza radici, senza casa e, ancora, dislocato, disperso, nomadico, discontinuo, ibrido, plurale, interstiziale, minoritario. L'esperienza della condizione di esilio può essere vista sia come una punizione, continuazione naturale dell'espulsione dal Giardino dell'Eden, sia come una libertà insperata: quella dalle catene della schiavitù egizia.

Eppure, tutte queste espressioni assumono un significato più pregnante se messe in relazione con il modello di centro-periferia¹⁰.

A prima vista, una piccola Comunità ebraica come quella di Napoli appare, soprattutto se inserita in un mondo sempre più multiculturale, come un esempio capace di

⁷ Wettstein H. (2002, ed.), p. 2. Inoltre, si veda Aviv C., Shneer D. (2005), pp. 1-25.

⁸ Il significato di “cosmopolita” può essere inteso secondo una definizione di Ulf Hannertz: “[...] il cosmopolita può abbracciare la cultura estranea, ma non vi si identifica. In ogni istante egli sa dove si trova l'uscita di sicurezza”. Hannertz U. (2001), p. 132.

⁹ Gilman S. L. (2003), p. 4.

¹⁰ Gilman S. L. (2003), p. 9.

valorizzare il proprio desiderio e orgoglio di appartenere a una minoranza, riuscendo, tuttavia, a non isolarsi o a vivere un'esistenza puramente marginale. Ciò ha permesso di trasformare fattori potenziali di insuccesso in una straordinaria capacità di adattamento.

Un'idea romantica quest'ultima, dalla quale anch'io ho fatto fatica a prendere le distanze, continua a considerare i confini quali strumento per la difesa di uno spazio culturale necessario per differenziarsi e per rappresentare un'idea di sé il più possibile indipendente e autoreferenziale. A smentire per prima questa idea sono state le persone da me intervistate nel corso del lavoro, frequentemente defintesi in quanto appartenenti a una *Comunità di frontiera*, dove l'accento viene posto sulla funzione di connessione, piuttosto che di separazione, della frontiera stessa. Questo concetto si rivela dunque capace di generare un'interessante modalità narrativa e creativa nell'elaborare una nuova storia, nel far scaturire modelli interpretativi più adeguati alle identità e alle storie ebraiche concrete¹¹.

Come ci indica Gilman:

Immaginiamo una nuova storia ebraica scritta come la storia degli ebrei alla frontiera, una storia che non ha centro, una storia caratterizzata dalle dinamiche dello scambio, del confronto e dell'adattamento, una storia che si focalizza sul presente e nel quale tutti i componenti sono una voce data. La frontiera non è la periferia che si riferisce solo a se stessa. Essa è lo spazio fisico e concettuale dove gruppi in movimento si incontrano, si confrontano, cambiano, distruggono e costruiscono¹².

Si può così provare a spiegare una cultura che appare inizialmente in traducibile, anche attraverso gli studi postcoloniali che permettono di definirla come una cultura migrante, capace di vivere *in-between*¹³.

Gli ebrei possono essere fatti rientrare nella categoria di persone che Homi Bhabha definisce "wandering people"¹⁴ cioè coloro che non possono essere contenuti in una 'Casa'

¹¹ Interessanti sono le riflessioni di seguito riportate che introducono una definizione di *epistemologia delle frontiere* che in tal modo "assume cioè queste ultime nella loro valenza creativa quale strumento euristico e campo concettuale a sé – valutando al contempo, l'importanza di uno spostamento d'analisi, il quale implica una nuova focalizzazione sulle pratiche materiali, organizzative e discorsive di volta in volta coinvolte, assumendo la regione di frontiera non più meramente quale *no men's land*". Assumendo uno strabismo metodologico, come lo definisce l'autrice, è possibile umanizzare la frontiera, appropriarsi delle piccole storie che nelle piccole comunità di frontiera si compiono e favorire l'ampliamento di un ambito immaginativo. Brambilla C. (2010), pp. 9-15.

¹² Gilman S. L. (2003), p. 15 [traduzione mia].

¹³ Bhabha H. (1994), p. 224.

¹⁴ Bhabha include nel "wandering people" i popoli coloniali e postcoloniali, le minoranze, i migranti. Bhabha H. (1994), p. 164.

(*Heim*, secondo il termine tedesco riportato dallo studioso) organizzata intorno a una cultura nazionale capace di elaborare un discorso univoco e magniloquente¹⁵.

L'esperienza ebraica intesa come vissuta alla frontiera appare complessa, molto più di quanto la conoscenza di questa cultura non manifesti. In questo caso, ciò che è interessante non è la sola esperienza coloniale o postcoloniale, ma l'idea di frontiera che da queste esperienze emerge.

Dai racconti delle memorie raccolte presso gli iscritti alla Comunità ebraica di Napoli, si comprende che la loro condizione di ebrei, in una città ad assoluta maggioranza cattolica, si è nutrita della capacità di vivere ed attraversare le diverse frontiere culturali e religiose. E, nel momento in cui mi sono recata in Israele, ciò che è apparso evidente è che questo Stato era e rimane una frontiera. Lo stesso stato di Israele non si fa facilmente interpretare attraverso il modello 'centro-periferia'. Qui avviene una costante negoziazione tra le diverse identità: tra ebrei di varie provenienze, tra ebrei religiosi e non-religiosi, tra ebrei ed arabi. È una terra dove la condizione di ebreo si carica di significati multipli e dove, appunto, per ciascuno il proprio luogo di origine continua ad essere importante, dato che nessun nuovo immigrato recide mai i suoi legami antecedenti.

Per tali ragioni era essenziale mettere a confronto gli ebrei di Napoli con quelli che hanno fatto l'*alyiah*, proprio per percepire le diverse modalità e sensibilità di essere ebrei. Uno degli elementi che appare più evidente è la duplice condizione ebraica che un ebreo della diaspora, da me intervistato, traduce come l'"abilità di poter guardare le cose anche da fuori. Ad esempio i napoletani non sempre li capisco, ma sono napoletano anch'io"¹⁶. In Israele si esprime invece con questa frase: "non siamo venuti, è una cosa che dico spesso, dall'Italia per buttare fuori l'Italia". Aiuta a capire come ci si continui a considerare italiani, nel conservare e tramandare la lingua, nel seguire le vicende italiane, nel guardare la televisione italiana¹⁷. È lo "sguardo duplice" che esprime una condizione ampiamente raccolta nel corso delle interviste: quella di sentirsi 'straniero' perennemente straniero, anche a se stesso.

In supporto può giungerci un riferimento biblico¹⁸ legato alle vicende di Lot e che aiuta a comprendere come, fuori dalla terra data da Dio al proprio popolo, gli ebrei venissero considerati stranieri. Nella *Genesi* 19, 1-29 viene riportata la distruzione di

¹⁵ Bhabha H. (1994), p. 164.

¹⁶ Si veda il § 2.3 di questo lavoro.

¹⁷ Si veda il IV capitolo di questo lavoro.

¹⁸ Ringrazio Pierpaolo Pinhas Puntarello che, nel corso di una nostra conversazione, mi ha sollecitato a non trascurare il contenuto della *Torah*.

Sòdoma, città dove viveva Lot. La distruzione era stata voluta da Dio proprio per punire gli abitanti a causa della loro inospitalità verso tutti gli stranieri. La casa di Lot, a sua volta straniero residente a Sòdoma, venne circondata da una folla inferocita perché egli aveva violato le leggi della città offrendo ospitalità agli angeli mandati da Dio. Dalla folla si levò una voce indirizzata a Lot: “Questo individuo è venuto qui come straniero e vuol fare il giudice!”¹⁹.

A lungo, l'intero passaggio biblico si è basato su di un *misreading* secondo il quale l'utilizzo del verbo ebraico *yādha*, “conoscere”, era riferito prevalentemente a un tipo di conoscenza sessuale. Secondo studi recenti, si tratta di un'interpretazione errata²⁰. Lot è straniero, lontano dalla terra data da Dio e lo straniero fa paura. La sua presenza deve essere contenuta entro margini ben definiti. Come può uno straniero arrogarsi il diritto di erigersi a giudice? Come può uno straniero offrire ospitalità se è lui stesso ospite in una terra che non gli appartiene?

Rispondere allo straniero che ci interpella vuol dire accettare diversi punti di vista, accoglierne l'obliquità della presenza senza, a volte, riuscire a comprenderla fino in fondo. Eppure, questo sforzo è considerato fondamentale da Dio che, non trovando un riscontro nella città di Sòdoma, non può fare a meno di punire gli abitanti.

Con questa condizione l'ebreo ha sempre fatto i conti definendola simile

a una presenza sfuggente che non è fuori di noi, ma dentro di noi e ci esorta ad approssimarci di più a noi stessi, ad abbandonare ogni pretesa di pienezza. Ma rispondere è anche il passaggio verso una radicale responsabilità. L'altro non solo resiste all'inclusione nel Medesimo (come ci aveva ricordato Lévinas), ma indica piuttosto la cecità e il rischio di questa pretesa. Sebbene per una via divergente, siamo sulla strada dell'io-straniero²¹.

Dunque, questa duplice condizione, continuamente vissuta, si traduce nell'abilità di bilanciare l'esperienza creativa della frontiera con il senso e la memoria più generale della storia del proprio popolo rendendone possibile una lettura e una scrittura diversa²².

Altro elemento importante è che la società israeliana non ha mai smesso di mantenere contatti con le varie comunità ebraiche sparse nel mondo, continuando ad essere un riferimento fondamentale per lo Stato di Israele. Ciò appare più evidente, soprattutto,

¹⁹ *Genesi*, 19, 9.

²⁰ Bailey D. S. (1955), pp. 1-28.

²¹ Morin E. (2004), p. 11 [traduzione di Mauro Maldonato].

²² Gilman S. L. (2003), p. 19.

nella rinascita della dimensione politica degli ebrei in diaspora²³. Come mi fa notare Alberta Levi Temin, se molti di loro non hanno fatto l'*alyiah*, questo non significa che il Sionismo non sia un riferimento fondamentale per le comunità italiane, che hanno visto crescere un impegno civile e politico nei confronti di questo giovane Stato²⁴.

Ora, se la storia del popolo ebraico è segnata da vicende negative, come i massacri e le persecuzioni, vivere nello spazio liminare ha avuto molte conseguenze positive, poiché ha consentito di predisporre alla definizione e alla comprensione di se stessi, anche grazie al confronto con gli altri.

È avvenuta, a volte in modo inconsapevole, una ricezione culturale reciproca che ha dato vita a un incontro dove l'identità della maggioranza, che definisce, e la minoranza, che è definita, a loro volta si ridefiniscono reciprocamente in un costante processo di costruzione e ricostruzione delle identità. Un processo del genere, d'altra parte, si registra anche all'interno del microcosmo della Comunità, dove i matrimoni misti e le conversioni sono alcuni degli elementi caratterizzanti di questo piccolo gruppo di persone. Le trasformazioni di identità che ne derivano possono essere comprese analizzando le nuove modalità di autorappresentazione delle persone coinvolte. Provare a ricostruire il punto di vista dei convertiti all'ebraismo, fenomeno affascinante e percentualmente elevato a Napoli, attraverso i loro racconti, significa essere coinvolti in un importante processo di formazione di una identità che non si definisce sulla memoria familiare, bensì sulla *Torah*. Sul versante dei matrimoni misti è da notare la convivenza piuttosto agevole di due culture, che presenta, tuttavia, un problema: il timore della perdita della propria specificità.

Ho condotto questa ricerca stimolata da una domanda: "chi sono gli ebrei?". È una domanda intrigante, divenuta ancora più urgente quando ho saputo di uno studente che, durante la visita della sua scolaresca in sinagoga a Napoli, aveva chiesto alla guida: "ma voi siete italiani?".

²³ Eisenstadt S. N. (1994), p. 306.

²⁴ Un esempio molto interessante mi è stato offerto da Alberta Levi Temin che, all'indomani dell'incidente della *Freedom Flotilla* del 31 maggio 2005, mi ha fatto pervenire i documenti inviati da Israele e che miravano a fornire una versione diversa non registrata, dai *media* internazionali, sull'accaduto. Si veda il documento a cura del *Histadrut* riportato in appendice. Inoltre, a Ferrara presso il Liceo Classico Ariosto, nella sessione di studio dal titolo *Essere ebrei in Italia: tre generazioni ne parlano*, inserita nell'ambito degli eventi previsti per la Festa del Libro Ebraico in Italia (Ferrara 17-21 aprile 2010), Stefano Jesurum riferisce che per la sua generazione, quella nata dopo la guerra, la principale difficoltà è stata rispondere alla sollecitazione "Discolpati 'Davide' da cose fatte in Israele e che non andavano fatte". E tutto diventa più difficile. Diventa più difficile il discolpati Davide, a volte indirizzato anche dagli amici o da coloro con i quali si condividono gli stessi orientamenti politici, perché "è vero – dice Jesurum – che io sono come te, italiano come te, ma diversamente da te per me Israele è importante". Versione trascritta dalla mia registrazione video, Ferrara 19 aprile 2010.

Penso di poter rispondere che sono profondamente e appassionatamente italiani, di origini diverse, presenti a Napoli da molte generazioni o da poco tempo, come Chico e Alexander, ma comunque capaci di amare questa città alla pari degli altri napoletani. Gilman dà una definizione degli ebrei come coloro che si riconoscono tali in specifici momenti storici, dunque, in una condizione temporale²⁵. Ma la condizione ebraica si trasforma continuamente, e come tale si trasforma anche la sua definizione, subordinata a profonde e costanti sfide, in dipendenza di situazioni, relazioni, processi, eventi che hanno diverse modalità spaziali e temporali. Inoltre, una simile definizione non può essere assunta se non considerando il fatto che essa è suscettibile di cambiamenti e viene continuamente sfidata da nuovi elementi che irrompono all'improvviso.

Nella *Comunità di frontiera* napoletana è stato fondamentale porsi in ascolto dei suoi membri, perché diventa possibile assistere a come essi si autodefiniscono in quanto ebrei, attraverso una percezione di sé dove essere ebreo è essere "altro".

In uno spazio profondamente creativo, l'idea di frontiera emerge dalle molteplici voci che si articolano nella narrazione, laddove le lingue utilizzate, ebraico, ladino, *yiddish*, ma anche inglese e soprattutto francese, sono il mezzo attraverso il quale è possibile dar vita a una interazione dinamica. Così i parlanti contaminano l'italiano, il linguaggio assume differenti peculiarità, i discorsi si sovrappongono, e tutte queste manifestazioni diventano percorsi privilegiati per comprendere le relazioni entro e tra diversi gruppi, diversi per origini e provenienze.

Il termine "frontiera", utilizzato per definire la Comunità ebraica napoletana, si iscrive in una particolare condizione geografica della stessa Napoli, l'unica città dell'Italia meridionale ad esser sede di una comunità ebraica. Tuttavia, sebbene circoscritta a un territorio limitato, essa attinge a una tradizione narrativa molto ampia, innestata sull'imperativo ebraico *zachor* (ricorda).

Una tesi esposta da Eisenstadt invita a considerare gli ebrei "non soltanto un gruppo religioso o etnico, una nazione o un «popolo» – sebbene siano tutte queste cose – ma come portatori di una *civiltà*"²⁶.

²⁵ Gilman S. L. (2003), p. 25.

²⁶ Eisenstadt S. N. (1994), p. 3. Eisenstadt utilizza questo termine secondo un'accezione specifica che "abbraccia dunque tutti i tentativi di costruire o ricostruire la vita sociale secondo una visione ontologica in cui concezioni della natura del cosmo e della realtà oltremondana emondana si coniughino con la regolamentazione delle principali sfere della vita sociale e dell'interazione fra sfera politica, autorità, economia, vita familiare, ecc." (p. 3).

In questa condizione precaria di esistenze vissute sulla frontiera niente è più orribile dei racconti che derivano dalla *Shoah* e dai tristi eventi avvenuti all'indomani dell'applicazione delle leggi razziali, che, qui come altrove, sono confluiti in forma permanente nella memoria collettiva di questo popolo. La maggior parte dei correligionari iscritti alla Comunità di Napoli è concorde nel ritenersi particolarmente fortunata perché i decessi allora registrati furono pochi e gli arresti, con successive deportazioni, avvennero tutti lontani dalla città. Resta, tuttavia, una traccia indelebile che emerge nei racconti di alcuni intervistati. Il loro bisogno di ricordare si basa sul desiderio, come nel caso di Alberta Levi Temin, di restituire voce alle vittime della *Shoah*, ma è anche una ricerca sulla conoscenza di eventi e persone della propria famiglia mai conosciute, come nel caso di Miriam Rebhun.

La storia dei nonni di Miriam²⁷, ricostruita sulla base dei documenti, a causa della impossibilità di attingere alla memoria familiare, è solo un esempio dell'emersione di una memoria dolorosa che riporta tragedie come l'eutanasia, molto spesso dimenticate perché schiacciate da una narrazione come quella dei campi di concentramento più nota e di più diretto impatto emotivo. Per questo alle singole persone coinvolte diventa indispensabile ripercorrere le storie di famiglia, fatte di un intreccio ogni volta diverso fra memorie tramandate e documenti. Ciò rende possibile riappropriarsi di eventi, spesso dimenticati, che tuttavia appartengono non solo alla memoria collettiva del proprio gruppo, ma all'intera umanità.

Scrive Miriam Rebhun in un suo racconto finalista al *Festival Internazionale della Letteratura ebraica*²⁸:

Marzo 1940, Frida [la nonna berlinese di Miriam] rimane sola nella casa di Poschingenstrasse 14, il marito Leopold ha un altro alloggio, il Kurheim Wittenau, un ospedale psichiatrico dove morirà tre mesi dopo, il 1° giugno 1940.

Era davvero un malato mentale? Gli avvenimenti legati alle leggi razziali, la separazione dai figli, il passaggio dall'attività di commerciante a quella più precaria di rappresentante, che si evince da un documento, hanno influito sul suo equilibrio psichico? O forse era un ribelle, un agitatore politico?

Sull'ospedale di Wittenau è stata allestita una mostra, è stato pubblicato un libro e si sta procedendo al riordino e all'apertura dell'archivio: è attestato che in questa importante struttura ospedaliera si praticava l'eutanasia²⁹.

²⁷ Si veda il racconto da Miriam Rebhun scritto e pubblicato in AA.VV. (2009), pp. 61-65.

²⁸ Roma 20-24 settembre 2008.

Miriam riporta gli eventi rispettando un rigoroso ordine cronologico, dove il tempo narrativo utilizzato è il presente tipico dei documenti storici. La cronaca, dunque, rappresenta l'unica soluzione possibile per affrontare scelte che altrimenti apparirebbero irrisolvibili e persino dolorose. È la sola modalità interpretativa da adottare per analizzare fatti importanti della propria storia quando altre modalità risultano inadeguate.

In particolare, aver ascoltato Miriam mi ha permesso di entrare in un mondo di soprusi e violenze non circoscrivibile alle sole deportazioni e alle morti nei campi di concentramento. Si apprende così che al tempo degli eventi, gli ebrei venivano inclusi in una categoria di persone ritenute di nessuna 'utilità' sociale. Miriam arriva anche ad interrogarsi se effettivamente il nonno fosse afflitto da una turba mentale o forse potesse essere un ribelle, un agitatore politico. In realtà, così come attesta la ricerca ancora in corso sulle proprie radici berlinesi, il nonno era un ebreo incluso nell'operazione "Eutanasia" che, nell'estate del 1940, vide morire molti ebrei, la maggior parte dei quali "gassati" a Brandenburg³⁰.

Ripercorrere la storia attraverso le testimonianze raccolte, ma anche attraverso le fotografie, le lettere, i documenti di archivio, consente di comprendere che le fonti rappresentano il mondo della vita ebraica dove i grandi eventi e i molteplici episodi quotidiani a tratti si fondono fino a delineare un quadro sterminato e, naturalmente, pieno di contrasti e di contraddizioni.

Come scrive Saul Friedländer:

Queste cronache personali, queste voci ebraiche individuali sono la testimonianza diretta di avvenimenti che in altre fonti non vengono di solito tenuti in considerazione. Riportano presentimenti come lampi che illuminano scorci di un paesaggio. Spesso ripetono soltanto cose già note ma le esprimono con una forza incomparabile³¹

²⁹ Rebhun M. (2009), pp. 62-63.

³⁰ L'operazione *Eutanasia* avrà inizio nel 1939 secondo i dettami della eugenetica nazista e si concluderà il 24 agosto del 1941, quando Hitler ordinò di arrestare le gassazioni previste da questa operazione. Si veda Tregenza M. (2007), pp. 1-13. Afferma Saul Friedländer che "La nascita dell'«eutanasia» nazista può certamente spiegare come per l'uccisione degli ebrei venissero impiegati tanto i metodi tecnici quanto il personale «specializzato» per la soppressione dei malati di mente". Friedländer S. (2009), p. 25.

³¹ Friedländer S. (2009), p.12.

Questa forza è avvertibile anche nell'assenza dei commenti rilevata nei memoriali o nei racconti orali di determinati episodi che rientrano nell'autobiografia o nella storia della propria famiglia.

La *Shoah*, nelle generazioni ebraiche che verranno, sarà ricordata come uno dei maggiori sconvolgimenti di tutta la storia plurimillenaria del popolo. In alcuni giovani ebrei da me intervistati ho colto proprio questo tentativo di inserirla nella memoria condivisa.

Elaborare la storia della *Shoah* e delle leggi razziali è anche fare i conti con l'oblio. Il rapporto che la memoria intrattiene con l'oblio qui emerge prepotente. Una certa dose di oblio spesso è inconsapevole e necessaria per attenuare la sofferenza. Talvolta, però, è alimentato volontariamente come nel caso della lingua tedesca che, sebbene conosciuta da molti ebrei, viene del tutto accantonata.

La modalità di ricerca da me adottata, che dà voce ai protagonisti, non porta alla conoscenza di fatti nuovi in sé e per sé. Attraverso un lavoro di comparazione, però, è stato possibile indagare in profondità aspetti che altrimenti sarebbero stati trascurati³².

Si apprende, ad esempio, l'importanza della solidarietà ebraica nel momento in cui precipitarono gli eventi. Le testimonianze che ho potuto raccogliere mostrano come nella Comunità di Napoli, malgrado le pressioni e le tensioni, tutti abbiano partecipato agli sforzi per garantire il mantenimento di un certo stato di benessere, e persino per assicurare attività formative e culturali. Nella piccola Comunità i legami si rafforzarono, così come emerge in particolar modo dalla narrazione di Aldo Sinigaglia.

Ciò che si intende restituire è uno sguardo diverso, soprattutto in rapporto alla conoscenza recente degli ebrei e che si collega strettamente agli eventi della *Shoah*. Questo terribile momento storico, però, è solo l'ultimo di una storia tormentata che nel corso dei secoli è stata riattualizzata attraverso le generazioni, mediante la trasmissione della memoria, le preghiere e i momenti di vita rivissuti in determinati periodi dell'anno (secondo le scadenze festive del lunario ebraico), in luoghi diversi, così come diversi sono gli spazi del mondo occupati da questo popolo.

Le comunità ebraiche della diaspora hanno dunque caratteristiche differenti perché differenti sono le culture con le quali sono entrate in contatto e la Comunità di Napoli non si sottrae a questa condizione. Ciascuna di queste comunità si è così dotata di una propria memoria che ha come nucleo fondante gli eventi biblici, ma che ogni volta si è

³² Friedländer S. (2009), p. 17.

individualizzata sulla base delle esperienze di vita vissute. Su questa base, l'identità ebraica non può che essere estremamente variegata e multiforme.

Sullo sfondo delle narrazioni da me raccolte appaiono molti temi decisivi nella storia recente del popolo ebraico: l'evoluzione ricollegabile alla modernità secolarizzata; le trasformazioni che ha subito la memoria del genocidio nazista, in un prima fase nutritasi soprattutto del silenzio, e solo successivamente si è fatta testimonianza; l'emergere, in tempi più recenti, di una prospettiva più politica e meno religiosa dove Israele rappresenta per alcuni una sorta di Redenzione³³.

Ora se la liturgia e la memoria sono state fondamentali in tempi in cui non esisteva la stampa e la scrittura era solo una prerogativa di pochi, esse hanno rappresentato sulla lunga durata soprattutto un'acquisizione collettiva e condivisa. Dalle interviste condotte è emerso invece che esiste anche un preciso dovere della memoria individuale, nella quale è più immediata l'osservazione dell'oblio, in quanto elemento non solo opposto, ma anche complementare alla stessa. Ascoltando le storie narrate, si apprende che l'oblio possiede un indiscutibile valore costitutivo, per cui

A livello collettivo è evidente che si hanno periodi di transizione nel corso dei quali l'oblio si rivela necessario, a condizione che si tratti di un silenzio e non di una volontà di falsificazione o di riscrittura della storia³⁴.

L'oblio, quando presente, non è inteso come una cancellazione delle motivazioni, del significato e della portata storica dell'evento. È piuttosto uno strumento che permette di rivolgere la propria attenzione, insieme ai propri ricordi, al futuro. In questo senso, meglio si comprende un'affermazione di un intervistato: "Noi siamo oltre la Shoah", che ha insito in sé il dovere di trasformare la propria memoria in un progetto di vita.

Nell'inevitabile binomio oblio/silenzio, due aspetti complementari di una stessa faccia, il silenzio non è smettere di ricordare, ma soltanto interrompere la narrazione in attesa che avvenga un cambiamento: dentro di sé, intorno a sé, nel mondo. Il silenzio è porsi in attesa. È speranza di una emersione del ricordo che può ripresentarsi in una forma inedita. È approntare una nuova trasmissione che evidenzia l'intreccio tra le singole storie e la storia comune³⁵.

³³ Benbassa E. (2009), p. 13.

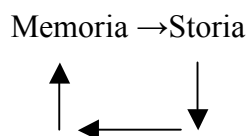
³⁴ Finfielkraut A., Semprum J. (1995). Citato in Benbassa E. (2009), p. 196.

³⁵ Si veda il capitolo V di questo lavoro.

Le interviste raccolte sono diventate il mio archivio di “realtà vissute”³⁶ e la memoria è il punto di partenza intorno al quale si è organizzata la narrazione storica degli eventi riportati. La memoria è una pratica svolta abitualmente dalle persone. Per questo motivo il

Ricordare, mettere in movimento la memoria è un lavoro, e come tale è diviso, contraddittorio, spesso parziale, soggetto alla contingenza; è un esercizio culturalmente e ideologicamente mediato. E il rapporto fra la memoria individuale e la cosiddetta «memoria collettiva» è altrettanto complesso, e si impone di tracciare distinzioni fra memoria istituzionale, comunitaria, personale, che possono essere viste di volta in volta in termini simbolici, psicologici e formali. L'interazione fra storia e memoria è un fatto della vita nel mondo, nel tempo, nelle società: è un dato di fatto della cultura (altrettanto importanti sono il lavoro di dimenticare, e le forze che agiscono contro il ricordare). Soprattutto, ricordare è un atto politico, oltre che culturale³⁷.

Le storie orali raccolte durante la ricerca sul campo evidenziano un'ampia gamma delle modalità con cui le vicende personali si intrecciano con la storia dei grandi eventi, dando vita a un movimento che Edgar Morin definirebbe una sorta di anello ricorsivo³⁸:

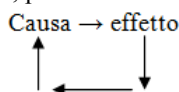


E questo processo è ancora più intenso nei ricordi che parlano di eventi storici come l'applicazione delle leggi razziali, gli arresti, le deportazioni. Ne deriva che la storia, per il tramite delle esperienze vissute dalle singole persone e attraverso le loro differenti modalità narrative, non può fare a meno di creare evidenti tensioni e contraddizioni tra il presente e il passato, tra l'identità e il mito, tra la cultura e l'ideologia, tra il locale e il globale.

³⁶ Appadurai A. (2006, 3^a ristampa), p. 27.

³⁷ Grele R. (2007), p. XIII.

³⁸ Secondo la definizione dello stesso Edgar Morin, l'anello ricorsivo è una “nozione essenziale per concepire i processi di auto-organizzazione e di auto-produzione. Costituisce un circuito in cui gli effetti retroagiscono sulle cause, e in cui i prodotti sono, a loro volta, produttori di ciò che li produce”:



Affrontare temi come la memoria e l'identità in una piccola comunità ebraica italiana significa immergersi in una realtà complessa dove l'unica via percorribile è una integrazione riflessiva dei diversi saperi legati all'essere umano. Inevitabile è perciò l'applicazione di un metodo transdisciplinare, attraverso l'integrazione di metodologie di studio antropologiche, storiche, psicologiche, sociologiche, letterarie. In questo ultimo caso, la letteratura ha rappresentato un importante mezzo di conoscenza della cultura in questione³⁹ e, ulteriormente, attraverso l'analisi del testo letterario si è focalizzata l'attenzione sullo studio delle modalità narrative messe in atto dai diversi intervistati nella fase di emersione del ricordo, sia nella sua forma orale che scritta.

Si è partito da un vuoto, determinato dal fatto che in Italia raramente le comunità ebraiche sono state fatte oggetto di indagini etnografiche. Forse a ciò ha contribuito un fraintendimento della definizione del popolo ebraico come "popolo del Libro" che potrebbe aver alimentato un pregiudizio nei confronti di una cultura considerata poco orale e troppo legata a una tradizione scritta. Un primo passo per superare questo pregiudizio è stato uno sforzo di ridefinizione del senso del termine 'Scrittura', quando utilizzato a proposito del popolo ebraico. Il campo dei significati tipicamente ebraici è infatti molto lontano dalla comune accezione latina di *scriptura*⁴⁰. Per il popolo ebraico la lettura non implica un atto volontario o di piacere solitario, anzi, al lettore si chiede di adempiere a un impegno: leggere per apprendere e ricordare, insieme agli altri.

Uno dei più grossi nodi da sciogliere è stato favorire un dialogo tra la riflessione soggettiva e la conoscenza dall'esterno della condizione ebraica. Del resto, come segnala Edgar Morin a proposito della complessità, essa ha dentro di sé una difficoltà di ordine semantico perché: "se si potesse definire la complessità in maniera chiara, ne verrebbe evidentemente che il termine non sarebbe più complesso"⁴¹. S-piegare la cultura ebraica, dunque, è una impresa impossibile, ma si può restituire voce alle storie di vita, spesso smarrite nei meandri della 'Storia' ufficiale, di un popolo di cui, sorprendentemente, non si conosce molto e che molto spesso viene addirittura sovraccaricato dall'episodio, certo estremo, della *Shoah*.

³⁹ Per entrare nel cuore della cultura ebraica il primo punto di partenza è stato leggere opere di scrittori ebrei riportati in bibliografia in una sezione a parte in quanto non sempre citati all'interno di questo lavoro.

⁴⁰ Questo è avvenuto seguendo le riflessioni di Jonathan Boyarin. Si veda in particolare Boyarin J. (1993), p. 2.

⁴¹ Morin E. (2007), p. 25.

Ciò che viene riportato sono delle narrazioni di storie che svelano la propria versione, spesso nostalgica, di paesaggi e vicende che provengono da tempi anche remoti e che, tuttavia, mi sono apparse profondamente proiettate verso il futuro.

L'incompiutezza è una caratteristica di questo lavoro che, rifiutando il mito di una conoscenza esaustiva, è profondamente figlio del pensiero complesso.

La conoscenza parte da un'ombra, da una domanda senza risposta, da un pensiero impensato, da un enigma⁴². Nel suo svilupparsi essa ha enormi possibilità ma altrettanti limiti. E i limiti sono importanti, perché aprono a nuove domande, conferiscono una nuova energia che può a sua volta aiutare a traslare orizzonti della conoscenza che sembravano insuperabili.

Del resto “[l]’incompiutezza si annida ormai nel cuore della coscienza moderna, dopo la scoperta dell’incompiutezza cosmica (Hubble) e dell’incompiutezza antropologica (Bolk) che vengono come a confermare il nostro sentimento dell’incompiutezza di ogni vita”⁴³.

Resta il rammarico che si sarebbe potuto/dovuto fare di più, studiare più testi, intervistare più persone, non escludere alcuni dalle mie trascrizioni. Forse si sarebbe potuto/dovuto svolgere questa ricerca più velocemente o più lentamente. Resta il fatto che la ricerca, come sempre accade, si è definita autonomamente e io ho cercato di assecondarla, sentendomi una sua partner, non certo la sua padrona.

Devo fare un’ultima istruzione per l’uso, indispensabile data la mia non adeguata conoscenza della lingua ebraica⁴⁴. Sono ricorsa in genere a testi pubblicati in lingua non ebraica⁴⁵, mentre per i testi ebraici significativi mi sono avvalsa di edizioni tradotte⁴⁶. Per i

⁴² Morin E. (1993, 3^a ed.), pp. 13-37.

⁴³ Morin E. (1993, 3^a ed.), pp. 36-37.

⁴⁴ La mia conoscenza dell’ebraico è legata all’uso di termini ampiamente diffusi nel corso di festività religiose e a quelli che vengono utilizzati in modo ricorrente dai membri della comunità ebraica di Napoli anche nelle loro narrazioni. La possibilità che mi è stata data di partecipare ad alcuni dei principali “eventi di vita vissuta” nel Tempio napoletano ha reso possibile, nel corso di questi anni di campo, il riconoscimento e l’individuazione di alcuni termini ebraici e dei loro corrispondenti in italiano, grazie all’esercizio svolto nell’ascolto, ma, soprattutto, al ricorso di testi presenti nel Tempio con testo bifronte (ebraico/italiano). Importante è stato il ricorso all’ebraico traslitterato. Si tenga conto, inoltre, che la comunità è di rito sefardita e, non essendo riformata, celebra i propri eventi in ebraico.

Del rapporto che gli ebrei di Napoli intrattengono con la conoscenza dell’ebraico si parlerà più avanti nel corso della mia elaborazione dei dati raccolti durante la mia esperienza di campo.

⁴⁵ Bonfil, in un suo apprezzato saggio, ha espresso perplessità rispetto alla tendenza diffusa da parte degli storici di trattare aspetti della civiltà ebraica consultando fonti redatte da non ebrei. Si veda Bonfil R. (1983), p. 136.

⁴⁶ In questo caso il riferimento è alla *Cronaca di Ahima'az*, di cui si è usato una traduzione inglese con testo in ebraico a seguire e al *Sefer Massa'ot di Binyamin da Tudela* nella versione in italiano curata da Giulio

termini in ebraico presenti nel testo, non immediatamente tradotti nelle note a piè di pagina, si rinvia al glossario.

Busi. Questo apre una nuova serie di importanti riflessioni sulla traduzione e sul ricorso alla stessa che verranno affrontate nel corso del lavoro.

Ringraziamenti

Tre anni sono tanti. Mentre studiavo per il mio concorso di dottorato, i gemelli della mia amica Bruna, Massimo e Vittorio, erano appena nati e ora ordinano gamberetti per cena.

Sono stati anni di ricerca che ho alimentato con ostinazione, giorno dopo giorno, alternando momenti di immensa felicità a momenti di sconforto fatti di nulla e di assenza di direzione.

Eppure, la mia ricerca continuava a nutrirsi delle esperienze che durante gli incontri mi hanno attraversata ed è per questo che la mia ricerca è abitata da tutte le persone che mi hanno sostenuta, aperto le loro case, concesso il loro tempo, spartito emozioni e ricordi ed è importante per me ringraziare alcuni di loro con i quali ho attraversato questi anni.

Vorrei iniziare ringraziando Gianluca Bocchi e Vincenzo Matera, i miei supervisori della ricerca, per i confronti seri e attenti, per i suggerimenti teorici e stilistici, per il tempo che mi hanno concesso.

Ad Enrico Giannetto per la sua pazienza nell'ascoltarmi e per il suo continuo incoraggiamento. A Cristina Grasseni per i suoi preziosi consigli. Grazie a Elena Bougleux, che mi ha accolta tra i suoi cultori della materia, per i suoi suggerimenti e per le nostre lunghe conversazioni.

Grazie a tutti gli assegnisti della Scuola di Dottorato in Antropologia ed Epistemologia della Complessità. A Leonardo Bich un grazie per le nostre lunghe e feconde conversazioni, per avermi segnalato testi importanti confluiti nella mia ricerca, per la pazienza con la quale mi ha ascoltato sempre. Io so che diventerà un grande ricercatore.

Grazie a Chiara Brambilla, anche per i riferimenti bibliografici sul tema della frontiera, ad Eloisa Cianci e a Raffaella Trigona.

I miei colleghi dottorandi, con i quali ho condiviso i mie dubbi, le mie delusioni ma anche i miei momenti di gioia, dovrei ringraziarli tutti ma non posso e allora simbolicamente lo faccio citando chi mi ha aiutato nella ricerca: Stefano Degli Uberti per i suoi preziosi consigli; Irene Favara che mi ha continuamente incoraggiata nei momenti più difficili; Laura Peters, tra le mille cose, anche per avermi riconciliata con la sua nazione: la Germania.

Un grazie a Francesco Lucrezi e Giorgio Pica che mi hanno dedicato il loro tempo e la loro conoscenza. Ad Antonio Cardellicchio, raffinato intellettuale, devo molto di più di questo ringraziamento perché mi ha aiutato a capire meglio Napoli e la cultura ebraica. A Mauro Maldonato un grazie per l'iniziale sostegno e per aver condiviso la sua passione per la ricerca. Penso, inoltre, ad Anna Maria Scaiola alla quale mi rivolgo per ogni mio problema e che mi accoglie sempre, anche dopo mie lunghe assenze.

Per una persona riservata come me, l'ingresso nella Comunità non sarebbe stato facile se non avessi trovato persone eccezionali che hanno subito intuito che potevano fidarsi di me, che mi hanno aperto le loro case e affidato i loro ricordi. Ringraziarle tutte sarebbe impossibile per questo ne citerò alcuni. Grazie ad Alberta Levi Temin, amica e compagna di questo viaggio. Senza di lei la mia ricerca non avrebbe avuto nessun senso. Grazie Alberta, ma grazie è poco. Un grazie a Miriam per i suoi consigli e per le sue parole che lei sa io non dimenticherò mai.

Grazie a Pierpaolo Pinhas Puntarello, rabbino della comunità fino all'autunno del 2010. È a lui, serio studioso, che devo il prezioso suggerimento di non escludere dalle mie letture la *Torah*.

Un grazie di cuore a Piero Temin che mi ha incoraggiata a prendere contatti con la mamma, Alberta, e che mi ha aiutato a recuperare tutto il materiale che la riguarda.

Grazie a Deborah Curiel e a Claudia Campagnano, rispettivamente direttrice e redattrice del bollettino della Comunità di Napoli *Sullam*, che mi hanno permesso di scrivere per *Sullam* ma anche per i bei momenti condivisi. A Chico Srur un grazie per avermi insegnato a guardare il mondo senza lenti deformanti ma con uno sguardo che arriva dal cuore.

A Davide Tagliacozzo, segretario della Comunità, un grazie per avermi guidata nei meandri dell'Archivio della Comunità. Al presidente della Comunità Pier Luigi Campagnano non va solo il mio ringraziamento per avermi accolta ma anche la mia stima.

Ad Aldo Sinigallia, che spero possa ascoltarmi dove si trova adesso, vorrei dirgli che lo ricordo spesso.

A tutti gli israeliani che mi hanno aperto le loro case, offerto il loro cibo e fiumi di acqua in una rovente Israele, condiviso i loro ricordi: grazie.

Un grazie particolare a Rossana Spadaccini per i nostri dialoghi fecondi e stimolanti che hanno accompagnato le mie ricerche in Archivio di Stato.

Ancora grazie a chi in modo speciale mi ha ascoltata e sostenuta. A Maria Rosa per il suo calore, vitale per me quando ero a Bergamo, lontana da casa. A Lorenzo e Giuseppe che quando scomparivo per mesi mi recuperavano con un sorriso e senza rimproveri. E ancora ad Antonella ed Alessandro dai quali mi sento voluta bene, da me ricambiati.

Senza l'incoraggiamento e il sostegno costante di Oscar Nicolaus non avrei mai intrapreso e continuato questo cammino. Grazie Oscar.

Infine, grazie alla mia famiglia. Ho una famiglia numerosa che mi stima e mi vuole bene. Non li nomino tutti ma noi non abbiamo bisogno di parole.

Non ringrazierò mai abbastanza la mia mamma, donna di grande amore e intelligenza, per avermi lasciata andar via in un momento difficile delle nostre vite. A Giulio un grazie di cuore, soprattutto per avermi aiutata a capire, in una difficile fase della mia ricerca, che lo studio di una cultura e scriverne aiuta a capire meglio chi siamo e per i tanti sacrifici fatti con me.

Al mio babbo grazie per avermi insegnato il rispetto degli altri, il valore della libertà e della democrazia, l'orrore per le dittature. Penso che questo lavoro gli sarebbe piaciuto.

Ma è mio fratello Pietro e il suo ricordo, che non mi abbandona mai, che mi hanno sollecitato in questa ricerca sulla memoria. A Pietro è dedicato il mio lavoro.

1. L'esperienza etnografica tra ascolto e osservazione

1.1 Introduzione

Napoli, seconda giornata di *Pesach*, 30 marzo 2010 (15 Nissàn 5770¹).

Alla fine del *Seder*, mentre sto andando via, nel salutarmi Pierpaolo Pinhas Puntarello² mi rivolge le seguenti parole:

Pierangela, continui ancora ad osservarci o questo anno sei venuta per il puro piacere di stare insieme a noi? perché sai, a volte, trovo inquietante l'idea di te che ci osservi³.

Ho provato a dare una risposta che fosse la più sincera e rassicurante possibile: “la mia unica ragione è il piacere di trascorrere *Pesach* con voi”.

Era assolutamente vero il fatto che mi animasse il piacere della condivisione, di rivedere persone che mi avevano aperto le loro case, concesso il loro tempo, spartito con me ricordi ed emozioni, ma non ero stata capace di trovare le parole più opportune. Sarebbe bastato dire “trascorrere *Pesach* insieme”, senza sottolineare il “voi”. Un sottile fastidio che, in quel momento, provavo non mi permetteva di comprendere quanto errato fosse il mio registro comunicativo. Il mio “voi” mi collocava al di fuori del contesto, indicava la non appartenenza a una cultura e a una religione diverse. Subito dopo, ho pensato che il suo uso fosse del tutto gratuito. E lo penso tuttora.

Noi, voi. Parole brevi e terribili perché sottolineano delle pratiche di inclusione ed esclusione; perché in esse è insita una forte precarietà teorica e pratica, tanto quanto la precarietà dell'*Io*; perché usarle è rispondere a una sollecitazione che deriva da una spinta verso una costruzione e una finzione identitaria che contrappongono l'uno all'altro.

Ma io, l'altro, ero giunta come un evento improvviso. Bussando alla porta della sede della Comunità, apparentemente come visitatrice di una mostra dal titolo *Ebrei di Salonicco 1492-1943*⁴, di lì a breve, dopo aver ottenuto l'autorizzazione, mi sarei recata

¹ La data della ricorrenza della festività di *Pesach* è riportata secondo il lunario ebraico.

² Rabbino della Comunità di Napoli fino al 30 settembre 2010. Dal 1° ottobre è, con la sua famiglia, a Gerusalemme per un dottorato.

³ Le parole che mi sono state indirizzate le ho immediatamente trascritte sul mio diario di campo appena uscita fuori dalla sede della comunità ebraica.

⁴ Mostra che si è svolta presso i locali della comunità dall'8 al 24 ottobre del 2008. A cura del Museo ebraico di Bologna ha raccontato attraverso documenti, soprattutto fotografici, le vicende di un nutrito gruppo di

con regolarità presso quei locali. La mia presenza, per certi versi, avrebbe interrotto una “pace domestica”. Non solo. Nel tentativo di entrare in un mondo diverso dal mio, avrei reso il mondo che mi appartiene più visibile. A me avrebbe potuto cancellare qualche fragile certezza, a chi mi accoglieva avrebbe potuto togliere qualche illusione.

Scrive Maldonato:

Surge a pergunta: podemo dizer este encontro apelando às retóricas da hospitalidade? Os direitos do estrangeiro podem substituir os direitos do anfitrião?⁵

Sono domande complesse che rimandano alla sfera dell'incontro, che, proprio per la sua natura, trova il presupposto nel dialogo e nel principio di reciprocità⁶. Questo dialogo esiste e resiste solo se entrambi gli attori in gioco non rinunciano ad essere ciò che sono sempre stati, senza alcuna pretesa di cambiamento. Eppure, questa relazione non esclude la presenza del *pòlemos*, che, quando è costruttivo, è ben più valido della vuota tolleranza o indifferenza. Chiedersi come si colloca uno “straniero” rispetto a una comunità ben definita è un'assunzione di responsabilità che, quando in atto, co-inciderà con la responsabilità dell'altro⁷.

Provando ad approfondire tali quesiti, dovevo essere grata al mio interlocutore perché mi aveva fornito uno strumento interpretativo di grande interesse rispetto alla mia posizione di ricercatrice all'interno della piccola Comunità ebraica di Napoli.

Ma questo l'avrei capito solo qualche mese più tardi⁸.

Nel trovare “inquietante” la mia presenza, lui “osservato”, escludeva che io potessi sentirmi a mia volta “osservata”⁹. Ma entrambi, in quel breve frammento di conversazione,

ebrei di Salonicco che, a seguito dell'incendio del 16 ottobre 1917, trovò rifugio in molte terre del Mediterraneo tra cui Napoli. Per un approfondimento si veda Lambiase S. (2008), p. 19. Rispetto all'episodio relativo alla mia visita alla mostra, mi corre l'obbligo di specificare che durante la conversazione telefonica, intrattenuta per verificare i giorni e gli orari di apertura al pubblico, avevo specificato che ero una dottoranda interessata a svolgere il mio progetto di ricerca sulla Comunità di Napoli.

⁵ Maldonato M. (2004), pp. 69-70. “Viene allora da chiedersi: è possibile dire di questo incontro facendo appello alle retoriche dell'ospitalità? Possono i diritti dello straniero prevalere su quelli dell'ospite?” (Traduzione di Mauro Maldonato).

⁶ “Principio di funzionamento del sociale, una logica fondamentale che è alla base di ogni società”. Per un approfondimento si veda Kilani M. (1994), pp. 56-57.

⁷ Si veda Cacciari M. (1997).

⁸ Molto utili sono stati i confronti ferraresi con Stefano degli Uberti che mi ha sollecitato a riflettere sulle origini della mia reazione a questo episodio.

⁹ Osservare ed essere osservati, ma anche vedersi e vedere attraverso il proprio sguardo sono i temi contenuti nell'interessante film del 1965 di Alan Schneider su sceneggiatura di Samuel Beckett, il cui protagonista è Buster Keaton. Su questo film e sull' “assistere alla fissione dell'essere” di Merleau-Ponty ha scritto Pietro Montani. Si vedano: *Film* (Usa, 1965, b/n, 20') di Alan Schneider disponibile su <http://dailymotion.virgilio.it>

stavamo dimenticando che la nostra reciproca osservazione era, e sarebbe stata, un fondamentale strumento di conoscenza e di confronto. Se la mia partecipazione a *Pesach* dell'anno prima¹⁰ era stata una emozionante immersione in un tempo e in uno spazio della memoria per me nuovi, quella che stavo vivendo mi restituiva una immagine di me, non necessariamente condivisa dagli altri correligionari, con la quale non potevo fare a meno di confrontarmi e che induceva, tuttavia, a un'ulteriore riflessione. Era l'immagine di un'estranea che osservava e la cui presenza e osservazione venivano considerati, a tratti, inquietanti.

Non sapevamo, in quel momento, che entrambi ci indirizzavamo, con le nostre diverse reazioni e provenienze, verso un nessun *noi*, verso una nessuna co-appartenenza di facciata, anche se circoscritta alla sola durata della mia ricerca. In un atto di assoluta responsabilità, apparentemente irresponsabile quale può essere lo scontro verbale (sebbene velato), ci “separavamo”, individuando in questo comportamento l'unica declinazione possibile del legame di accoglienza. Nell'atmosfera di attesa dei presenti, con l'imbarazzo nascosto che entrambi esprimevamo, ponevamo un dono reciproco: il nostro incontro, motivo inesauribile di interrogazione e di donazione di senso.

Quella sera, e mai come prima durante la mia indagine, due persone compivano un atto importante. Ognuno con il proprio cammino e con le proprie mete, ci eravamo incontrati, avevamo sorriso insieme, avevamo condiviso il tempo della festa. Eppure, non ci eravamo fermati. E proprio nell'attimo del riconoscimento formale, venivo sollecitata a riprendere il mio cammino, a percorrere strade da me mai battute.

Sono partita da questo episodio perché indicativo della complessità che io spesso ho avvertito nello svolgere la mia ricerca etnografica. La ricerca – l'ho detto - mira ad un approfondimento della cultura ebraica attraverso la parola che mi è stata affidata da alcuni membri di una piccola Comunità, con il racconto delle loro memorie, con l'emersione dei loro ricordi, con le storie di vita loro e dei familiari. A tratti l'oblio era impossibile da colmare, ma il modo in cui i ricordi erano rievocati era indicativo dell'importanza di ciò che emergeva e mi veniva riferito.

Montani P. (1999), pp. 63-69. Nello spiegare l'uso di una vistosa benda su di un occhio da parte del protagonista, Montani ci aiuta a comprendere che si tratta di un maldestro tentativo “volto a prevenire il prodursi, ineluttabile, del ripiegamento riflessivo di ogni visione”, p. 68.

¹⁰ *Pesach* del 9 aprile 2009 – 15 Nissan 5769.

Se si tiene conto che in Italia in 21 Comunità¹¹ sparse sull'intero territorio vivono circa 30.000¹² ebrei, si può facilmente intuire che siamo dinnanzi ad una minoranza capace, tuttavia, di far sentire la propria voce, che non smette di confrontarsi, a volte, anche in maniera animata. Di questa minoranza spesso si sente parlare, ma noi *goyim* in ogni caso non la conosciamo adeguatamente.

Ecco, è a un frammento di questa minoranza che ho indirizzato la mia attenzione seguendo le tracce della loro memoria¹³ e indagando come essa definisca la propria identità e appartenenza.

1.2 Ricorda e ricordo: una introduzione

Allora Abram partì, come gli aveva ordinato il Signore, e con lui partì Lot. Abram aveva settantacinque anni quando lasciò Cannan. Abram dunque prese la moglie Sarai, e Lot, figlio di suo fratello, e tutti i beni che avevano acquistati in Cannan e tutte le persone che lì si erano procurate e si incamminarono verso il paese di Cannan. Arrivarono al paese di Cannan e Abram attraversò il paese fino alla località di Sichem, presso la Quercia di More. Nel paese si trovavano allora i Cananei¹⁴.

Questo brano, tratto dal libro dodicesimo della Genesi, consente una riflessione che è resa evidente dalle considerazioni della protagonista del romanzo di Chaim Potok *L'arpa di Davita*¹⁵. Il termine “allora” è una traduzione dall'ebraico “*oz*”. *Oz*, e il suo utilizzo in questo brano, è fonte di difficoltà nella interpretazione dello stesso.

“Nel paese si trovavano *allora* i Cananei”. Allora. In quel tempo. Vale a dire che nel tempo in cui Abram giunse a Sichem, proprio in quel particolare momento storico, si trovavano *oz* i Cananei.

La giovane protagonista del romanzo si chiede:

¹¹ Le Comunità ebraiche si dividono in piccole, medie e grandi. Quasi la metà della popolazione ebraica vive a Roma, meno di 10.000 a Milano, il resto è sparso tra le comunità medie e piccole. Napoli è una piccola comunità con 184 iscritti (dato ottenuto dalla Comunità il 26.04.2010).

¹² Dato rilevato dal sito dell'UCEI (Unione Comunità Ebraiche Italiane) www.ucei.it

¹³ Sostengono la Agazzi e la Fortunato che i mediatori culturali possono essere ordinati secondo quattro gruppi specifici: le *interazioni* e tra questi fondamentale è il *memory talk*; le *annotazioni scritte*; le *immagini*; gli *spazi*. Si veda Agazzi E., Fortunati V. (2007), p. 14.

¹⁴ *Genesi*, 12, 4-6.

¹⁵ Potok C. (2004). Il nome Davita è il corrispondente femminile di David.

Oz. Allora. Qual era il senso di quella piccola parola? Chiaramente l'allora della storia si riferiva al tempo di Abramo. Ma, una volta di più, perché dovevamo aver presente che i Cananei si trovavano nella terra di Canaan? Forse... forse...

Qualcosa restava sospeso al margine di quella riflessione, ma non l'avevo afferrato, e si era dileguato¹⁶.

Ogni volta che ci si imbatte in un racconto biblico c'è un senso che a tratti appare scontato e che invece, immediatamente dopo, sollecita una ulteriore interpretazione. Io, come Davita, ho pensato che la presenza del termine "oz" fosse imputabile allo scrittore di quella storia. Colui che raccontava la storia, o in questo caso la scriveva, riteneva importante che si sapesse della presenza dei Cananei nel momento in cui Abram era arrivato in quella terra. Era necessario ricordarlo, e l'unica maniera per farlo era raccontare o scrivere questa storia: "Nel paese si trovavano allora i Cananei".

Andando avanti nella lettura del romanzo vi è un'altra citazione tratta, in questo caso, dal *Deuteronomio*: "Queste sono le parole che Mosé rivolse a tutto Israele oltre il Giordano [...]"¹⁷. E subito dopo una lunga serie di nomi e di date, il brano riprende nel modo seguente: "[...] oltre il Giordano, nel paese di Moab, Mosé cominciò a spiegare questa legge"¹⁸.

L'espressione "oltre il Giordano" è la traduzione dall'ebraico di "*b'ever ha-Yarden*". Per me, successivamente capirò anche per Davita, sta a significare che Mosé si trova sulla riva opposta del Giordano, vale a dire opposta a quella dello scrittore, dalla quale egli sta trascrivendo questo evento. In quel determinato spazio, Mosé inizia a parlare al popolo di Israele delle leggi ricevute, "nelle steppe di Moab, presso il Giordano di Gèrico"¹⁹.

Davita si rifà a una interpretazione di Ibn Ezra²⁰. Io ho scoperto, leggendo il seguito della storia, di aver condiviso con loro la stessa esegesi. Eppure, nessuno di noi ha formulato una spiegazione accettabile per un tipo di insegnamento ebraico legato alla ortoprassia²¹: "Dio ha scritto la *Torah*. Non uno scrittore. Dio. È la sacra parola di Dio"²².

¹⁶ Potok C. (2004), p. 318.

¹⁷ *Deuteronomio*, 1, 1.

¹⁸ *Deuteronomio*, 1, 5.

¹⁹ *Numeri*, 36, 13.

²⁰ Avraham ben Meir ibn Ezra (1089-1164) esegeta (il suo commentario è ancora stampato nelle edizioni classiche della Bibbia) e metafisico, si occupò di tutte le scienze del suo tempo. Vedi Haddad P. (2003), p. 178.

²¹ In ebraico e nella religione ebraica all'uso del termine "ortodossia" (gr. *Orthodoksia*) si preferisce "ortoprassia", perché sono gli atti e il fare a rivestire un ruolo importante.

²² Potok C. (2004), p. 320.

In un altro tempo, o meglio fuori da una concezione storica del tempo, molto prima del Sinai, Dio e l'uomo erano divisi da una distanza enorme, incolmabile, in un rapporto gerarchico che rendeva il cielo altra cosa dalla terra. *Derekh* \square *eres* viene chiamato questo stadio dell'uomo, di preparazione a un passaggio successivo, che gli permetterà di aspirare alla *Torah*. È un movimento, un'evoluzione, un'avventura, un cammino che renderà possibile l'accesso al dialogo tra Dio e l'uomo, di quel dialogo che risulta alla base dell'intera riflessione biblica.

Dall'origine del mondo fino ad Abramo nessun uomo aveva mai interpellato Dio. Invece, all'improvviso, la parola smette di essere soltanto *di* o *in* Dio. Il suo monologo si apre al dialogo con l'uomo, il quale, con il *dabar* che irrompe nella storia, vede trasfigurare l'eteronomia verticale del comando di Dio nell'autonomia orizzontale della libertà umana²³.

Si apre un baratro tra ciò che la parola sottende e la sua realizzazione, tra il progetto e l'intenzione alla base di esso e il suo compimento. Questo perché la parola non sarà mai completamente in grado di ridurre la distanza che la separa dalla esperienza; perché restituire al parlante la parola è pura illusione. In questo tentativo vi è una pretesa di conoscenza, che si illude di possedere i significati, che renderà la realtà ancora più inafferrabile.

Una soluzione a ciò è prospettata da Kafka, in un suo racconto, attraverso una metafora: l'unica strada percorribile è gettare un ponte sull'abisso, un ponte che acquista un senso solo a patto di non attraversarlo mai²⁴. È un ponte che può essere sospeso tra l'istante e l'eterno, sul quale non si smette mai di ricordare: “[...] voi udivate il suono delle parole ma non vedevate alcuna figura; vi era soltanto una voce”²⁵. Ma quella voce che sollecita l'ascolto, quella voce che appartiene a Dio pone fine al monologo divino e nell'aprirsi al dialogo libera l'uomo.

Eppure, quella libertà si traduce in una osservanza della legge che è senza limiti, a tratti drammatica, per alcuni versi implacabile.

Dopo Mosé nessuno più parlerà a Dio. Egli ha parlato. Ha dettato la Legge. Ha tracciato un cammino da percorrere. Ora, di nuovo in silenzio, non può far altro che attendere che quel cammino sia compiuto.

²³ Maldonato M. (2002), p. 27.

²⁴ Kafka F. (1981).

²⁵ *Deuteronomio* 4, 12.

Invece, gli uomini continueranno a parlare di Dio e a interrogarsi sulla sua Parola. Soprattutto su quella mai detta, rimasta sospesa tra le lettere scolpite sulle Tavole di Pietra e il loro ricevimento nelle mani di Mosé. È proprio in questo vuoto, capace di stabilire una zona neutra di comunicazione, che viene lanciato quel ponte dove la Rivelazione prima, e il Patto dopo si realizzano, e che è l'accordo tra Dio e l'uomo: il *berith*.

Non si tratta di uno spazio fisico in cui dimorare e su cui agire, ma piuttosto di uno *spazio sacro* entro cui collocare la propria dimensione esistenziale, dove il tempo è simultaneità. È il tempo dell'attesa, il tempo della speranza messianica. È il tempo della presenza che passa attraverso il riconoscimento della propria storia, così come esortano le parole di Mosé nel momento in cui si congeda dal suo popolo: "Ricorda i giorni del tempo antico, medita gli anni lontani"²⁶, laddove "gli anni lontani" (o "i secoli trascorsi" in altre traduzioni) invitano a una riflessione sul corso della storia. È, infine, il tempo della *presa* sulle cose del mondo.

La relazione verticale tra Dio e l'uomo e la relazione orizzontale tra gli uomini non perderanno mai le loro radici teologiche anche quando affioreranno nella storia attraverso forme giuridiche e politiche.

Nel Deuteronomio è scritto:

Tu hai sentito il Signore dichiarare che Egli sarà il tuo Dio, ma solo se tu camminerai per le sue vie e osserverai le sue leggi, i suoi comandamenti, le sue norme e obbedirai alla sua voce.
[...] e tu sarai un popolo consacrato al Signore tuo Dio com'egli ha promesso²⁷.

È da questo patto che la vita delle Comunità ebraiche – dal periodo biblico fino ai giorni nostri – trae la propria energia, la propria ispirazione, il proprio linguaggio. In *Eretz Yisra'el*, i padri di questo popolo portarono le memorie del loro passaggio nel deserto fin nel cuore della fondazione di questa comunità presente in ogni angolo del mondo.

La Bibbia, dunque, non esita a sollecitare la memoria attraverso un ricordo che deve essere incondizionato e centrale, sebbene non imposto.

Nella tradizione ebraica vi è una parola fondamentale per cristallizzare gli eventi: *zakhor*, che significa: "ricorda". Il verbo *zakhar* compare, in tutte le sue differenti forme, in molte occasioni²⁸ in cui Israele e Dio sono i soggetti. Ecco: Dio e il suo popolo non devono

²⁶ Deuteronomio 32, 7

²⁷ Deuteronomio 26, 17-19.

²⁸ Non meno di 169 volte secondo Yerushalmi Y. H. (1982), p. 5; 220 volte secondo Brunetti Luzzatti S., Della Rocca R. (2007), p. 10.

smettere mai di ricordare, facendo della memoria il fondamento per entrambi o meglio, come spiega Yosef Haim Yerushalmi, una presenza incombente per entrambi²⁹. Ora, se il verbo ricordare è alla base della cultura ebraica, è presente un altro verbo complementare al primo e suo opposto: dimenticare. Memoria e oblio diventano strumenti attraverso i quali il popolo del deserto, ancora oggi itinerante nello spazio, rinnova il proprio rapporto con il tempo, rapporto che ha favorito l'emersione di una "coscienza storica"³⁰ e una intensa percezione della memoria collettiva³¹.

Nei testi biblici si trova una "storia della memoria" in cui si privilegia l'aspetto tematico anziché cronologico e in cui un ruolo importante vengono svolti dai *flashback* e dalle libere associazioni. Ricordare, in questo modo, non è una semplice rievocazione di un evento che è accaduto nel passato, ma la restituzione di esso a una nuova vita, anche in considerazione del fatto che con il processo di trasmissione del ricordo non soltanto esso viene custodito ma, attraverso la narrazione e la celebrazione, continuamente riattualizzato.

Partendo da queste premesse necessarie, in cui il tempo (l' "oz" che tanto impensieriva la piccola Davita), lo spazio (di cui il "b'ever ha-Yarden" è solo un esempio) e il *berith* (che sancisce l'unione del popolo di Israele a Dio) appaiono elementi indispensabili per la comprensione di questa cultura ed interrogandoli si sollecitano nuove domande: che cos'è che gli ebrei devono ricordare? In che modo? Quali sono le dinamiche della memoria ebraica³²?

Questo tipo di domande, come ci fa notare Jan Assmann, sono estensibili ad ogni gruppo perché la cultura del ricordo "è un fenomeno universale"³³ che si contrappone a un fenomeno individuale e tipicamente occidentale come l'arte della memoria³⁴. Ed è proprio il popolo e la cultura ebraici che lo studioso tedesco non può non fare a meno di prendere come punto di riferimento per la parte iniziale della sua indagine sulla memoria culturale³⁵.

²⁹ Yerushalmi Y. H. (1982), p. 5.

³⁰ Furkenstein A. (1993).

³¹ Il concetto di "memoria collettiva" è ampiamente discusso e criticato. Si veda Jedlowski P. (2007), p. 37; Grele R. (2007), p. XIII.

³² Interrogativi presenti in Yerushalmi Y. H. (1982), p. 5.

³³ Assmann J. (1997), p. 6.

³⁴ Sugli studi condotti sulla mnemotecnica, interessanti sono le opere di Paolo Rossi. Tra la sua corposa bibliografia si segnalano Rossi P. (2001, 2ª ed.); Cappuccio M., Tortoreto A. (2008), pp. 51-54.

³⁵ Assmann J. (1997), p. 6.

1.3 Memoria e cultura

Ora, se da una parte il ricordo si ricostruisce nel passato, esso non sembra aver bisogno in modo prevalente della storiografia³⁶, che non è necessariamente l'unico strumento attraverso il quale una cultura, come quella ebraica, mantiene viva la propria memoria collettiva. D'altro canto, nella lingua ebraica il termine "storia" non esiste e viene preso a prestito dalle lingue greca e latina (*historia*) nel senso di ricerca e di indagine. In essa ci sono due termini che ne fanno le veci: *tol'dot*, genealogie, e *divrè ajamim*, cronache e avvenimenti.

Spesso ciò che un gruppo ricorda non è quello registrato negli annali o che emerge dagli archivi. Ad esempio sia nell'Archivio della Comunità sia in quello di Stato di Napoli, i documenti che attestano i casi di abiura, successivamente al 1938, sono numerosi. Eppure, nelle testimonianze raccolte le abiure non sono quasi presenti, se non per sottolineare che nella storia della propria famiglia non sono annotati episodi di tal genere; che nel dopoguerra, a Napoli, si viveva un periodo bellissimo dove si era in tanti perché ebrei e neoconvertiti continuavano ad incontrarsi negli spazi della Comunità; che l' 'acqua santa' non avrebbe potuto cancellare gli antenati ebraici.

Le genealogie tramandate, gli avvenimenti rinarrati sono parte della memoria del gruppo e sono fondamentali nella trasmissione della propria cultura. Non a caso, scrive Yerushalmi

[...] un bambino abbandonato nella foresta senza alcun modello o insegnamento linguistico non si metterebbe spontaneamente a parlare in ebraico, nemmeno se fosse *enfant sauvage* ebreo, né «ricorderebbe» che Abramo aveva viaggiato da Ur a Canaan: solo il gruppo può trasmettere un'eredità sia linguistica sia di ricordi transpersonali³⁷.

La comunicazione sociale assume un ruolo fondamentale. Se essa si interrompe, se cambiano i "quadri sociali" di riferimento avviene una interruzione della realtà alla quale si appartiene, lasciando spazio all'oblio³⁸. Questo è uno dei principali meriti che viene riconosciuto alle considerazioni di Halbwachs sulla memoria collettiva. E però, persino Halbwachs, che alla memoria collettiva dei gruppi religiosi ha dedicato un capitolo di una sua opera, focalizza la sua attenzione esclusivamente sul cristianesimo senza alcun cenno

³⁶ Registrazione degli avvenimenti.

³⁷ Yerushalmi Y. H. (1983), p. 11.

³⁸ Assmann J. (1997), p. 12.

alla cultura ebraica³⁹. La questione della memoria collettiva della cultura ebraica è difficile perché in questa cultura è percepibile la fusione degli aspetti religiosi con quelli di coesione nazionale, anche presso le comunità diasporiche. È questa fusione che si è concretizzata, dopo la *Shoah*, nello Stato di Israele e nella rinascita della lingua ebraica, non più confinata alla dimensione sacrale o alla preghiera, ma estesa anche alle varie esigenze della vita quotidiana.⁴⁰ Tali elementi, uniti all'imperativo biblico⁴¹, possono farci comprendere come la memoria collettiva ebraica tenga conto di molteplici elementi, imprescindibili l'uno dall'altro.

Il popolo ebraico, dunque, non dimentica mai l'alleanza, alla cui base pone valori religiosi e politici, quell'alleanza che è sempre stata un presupposto ineludibile per le azioni di questo popolo lungo le strade della storia⁴².

La trasmissione culturale verticale, che avviene tra genitori e figli, insieme alla trasmissione verticale tra Dio e il suo popolo, è una trasmissione non solo di appartenenza comunitaria, ma anche religiosa. Essa si unisce a quella orizzontale, tra individui non legati da vincoli di parentela, e a quella magistrale, da uno a molti (in questo caso il riferimento è al ruolo che il rabbino riveste in quanto fonte di apprendimento e guida per la Comunità) in una complessa rete che connette la memoria collettiva a quella individuale⁴³.

Come scrive Assmann:

La memoria collettiva funziona in maniera bimodale: nel modo del *ricordo fondante*, che si riconnette alle origini, e in quello del *ricordo biografico*, che si rifà alle proprie esperienze e alle loro condizioni quadro, ossia al *recent past*⁴⁴.

Il “ricordo fondante” attinge alla memoria culturale, si colloca nel tempo passato, tiene in forte rilievo figure rappresentative alle quali il ricordo si ancora. Le festività ebraiche diventano uno spazio di emersione per questo tipo di ricordo. L'esempio più rappresentativo è dato dal *Seder* di *Pesach*, durante il quale elementi diversi entrano in

³⁹ Halbwachs M. (1996), pp. 145-179.

⁴⁰ Yehoshua A. B. (1991), p. XI

⁴¹ Si è parlato della forma imperativa del verbo “zakhor” (ricorda), ma, esso, tuttavia, non è categorico. Dio decide la sorte dell'uomo, ma l'uomo ha la possibilità di scegliere la propria vita e la morale sulla base della quale organizzarla. Nella *Massèkhet Berakhot* (il trattato delle benedizioni), incluso nella *Mishnah* con i commenti e le spiegazioni della *Torah*, è scritto: “Tutto è nelle mani del Cielo, eccetto il timore del Cielo” (*Berakhot*, 33b) citata in Brunetti Luzzati S., Della Rocca R. (2007), p. 143. Si tratta del libero arbitrio.

⁴² Maldonato M. (2002), pp. 31-35.

⁴³ Rispetto alla trasmissione culturale molto interessanti sono gli studi di Cavalli-Sforza. Si veda Cavalli Sforza L. L. (1997, 4ª ed.), pp. 257-269.

⁴⁴ Assmann J. (1997), p. 26.

relazione tra di loro fino a definire quella “struttura connettiva” che riporta al “noi”, ad una stessa identità. Inoltre, la ripetizione, che consente di fissare nella memoria singoli momenti, ordinandoli secondo schemi facilmente riconoscibili, è uno degli elementi di base. L'altro è l'attualizzazione: l'evento accaduto in un tempo passato si riporta nel presente attraverso la narrazione, l'*Haggadah*⁴⁵. Così la propria identità viene continuamente rimemorata e re-interpretata.

Il ricordo biografico, invece, si basa sempre sulle interazioni sociali. Ma esso non può prescindere dalla cultura di appartenenza e determinati ricordi emersi nel corso delle mie interviste ad alcuni membri della Comunità delineano come particolari eventi e il bisogno di ricordarli siano conseguenza collettiva della comunità a cui si appartiene.

Nell'esporre la mia ricerca, nel tentativo di stabilire un primo contatto con l'intervistato, mi è spesso capitato di sentire le seguenti parole⁴⁶:

Fonte 1: Non so quanto io possa esserle utile per la sua ricerca. La sua ricerca è sulle leggi razziali?

Pierangela Di Lucchio: Non in modo specifico.

Fonte 1: Le dico: mia madre non parla più e io ho provato a cercare alcuni parenti a Genova, ma è difficile trovare parenti o testimoni ancora in grado di raccontare quegli anni. Io, poi, ho un po' di difficoltà [silenzio] sono tragedie, che sebbene piccole rispetto alle deportazioni [lungo silenzio] comunque, c'è una certa reticenza.

Di Lucchio: Possiamo anche non soffermarci su quegli anni [mi interrompe]...

Fonte 1: Come ogni ebreo per me è una fissazione. Mi sveglio la mattina e penso a quegli anni⁴⁷.

Questo dialogo è indicativo di come il ricordo fondante del mio interlocutore, che gli deriva dall'appartenenza al gruppo, guidi le sue priorità in fase di emersione del ricordo biografico⁴⁸. Ma anche la sua collocazione, e quella della sua famiglia, è interamente spostata in un tempo passato, doloroso, terribile, indimenticabile, che parte dalle leggi razziali. Collega, senza che io ne avessi fatto menzione, il mio interesse per la sua storia e

⁴⁵ Sull'*Haggadah* si veda Loewenthal E. (2009, a cura di). Sul *Seder di Pesach* interessante è l'analisi svolta da Assmann J. (1997), pp. XI-XIV.

⁴⁶ Si riporta la conversazione telefonica avvenuta con la Fonte 1, ma le stesse parole sono state utilizzate da molti altri correligionari da me contattati e nei miei diari di dialoghi simili ce sono molti.

⁴⁷ Conversazione telefonica immediatamente trascritta. 12 aprile 2010.

⁴⁸ Rispetto alle leggi razziali e alla *Shoah* sarà interessante vedere come le diverse generazioni reagiscono a questo evento terribile per il popolo ebraico. In ogni caso, possono essere considerati come parte imprescindibile della memoria ebraica.

quella della sua famiglia esclusivamente a quel periodo e tutto ciò malgrado, in quegli anni, la mia fonte non fosse ancora nata.

In un'altra conversazione è possibile comprendere come il bisogno di ricordare sia dettato anche dalla propria appartenenza e dal bisogno di non dimenticare i propri cari mai più ritornati dai campi di concentramento.

Pierangela Di Lucchio: Come è emerso il tuo bisogno di raccontare e ricordare dopo anni in cui non hai voluto farlo [sono interrotta]

Alberta Levi Temin: Pierangela, non dire così! Io non ho mai smesso il ricordare, ho solo sospeso il racconto. Dopo anni di dolori e sofferenze avevo bisogno di aprirmi alla vita. Non c'è stata notte della mia vita, successiva a quell'evento, in cui non abbia rivolto il mio pensiero a quanto era accaduto⁴⁹.

Nella fretta di formulare la mia domanda, avevo messo insieme “racconto” e “ricordo” come se le due cose non potessero vivere di vita propria. Si può ricordare senza raccontare, mi aiuta a capire Alberta. Proprio come Paul, il protagonista del film tedesco *Heimat*⁵⁰, il quale di ritorno dalle trincee della prima guerra mondiale sceglie il silenzio. Su questo film, e sul ritorno silenzioso alla vita, ha scritto Paolo Jedlowski per il quale “L'esperienza non è semplicemente quello che viviamo: è anche il processo che nella memoria connette i vissuti e li dota di senso. Ha qualcosa di un perdersi e di un ritrovarsi. L'esperienza compresa assomiglia a un tornare presso di sé, e questa comprensione si giova della facoltà di narrare”⁵¹.

Io non ho prestato attenzione al fatto che un evento così traumatico è difficile da dimenticare, soprattutto se è entrato a far parte non solo della memoria individuale, ma anche del gruppo a cui si appartiene. Inoltre, le esperienze di Alberta sono talmente

⁴⁹ Napoli. Intervista del 28 novembre 2009. Alberta Levi Temin, 90 anni, ha una memoria straordinaria. I ricordi a cui la nostra conversazione fa riferimento sono quelli della notte del 16 ottobre 1943 relativi agli arresti avvenuti a Roma, nei quali lei e la sua famiglia furono coinvolti. In una prima stesura avevo indicato che gli arresti erano avvenuti nel ghetto. Era una mia falsa memoria derivante da letture, ma Alberta specifica: “il 16 ottobre '43 la razzia consumata a Roma non è stata solo nelle strade del ghetto, ma si è svolta in tutte le case abitate da ebrei in tutta la città... Gli ebrei erano stati schedati tutti in Italia, e non dai tedeschi, molto prima dell' 8/9/43. Sento il dovere di segnalarti questo, basta dirti che i miei zii abitavano in via Flaminia 21, dalla parte opposta della città. Forse parlare solo del ghetto è la maniera più facile per gettare la colpa dell'infamia solo sui nazisti. Ma qualcuno ha dato loro altri indirizzi. Basta, la lingua batte dove il dente duole...”. Kfar Saba (Israele), e-mail del 10 agosto 2010. Questa annotazione è molto importante per fare chiarezza nella storia di quegli eventi spesso riportati come avvenuti solo nel ghetto di Roma. Lo spazio irrompe nella memoria per specificare che l'intera città ne è stata coinvolta. Alberta dà una precisa collocazione a quella terribile notte che avviene in uno spazio distante dal ghetto ebraico. Un chiarimento che fornisce ancora meno attenuanti al coinvolgimento degli italiani fascisti.

⁵⁰ *Heimat (Heimat – Eine Chronik in elf Teilen*, Rft 1984, b/b e col., 931') Edgar Reitz.

⁵¹ Jedlowski P. (2009), p. 9.

drammatiche e personali che non possono essere comprese interamente da chi, come me, non le ha vissute.

Non si smette di ricordare, mi fa presente in modo cortese ma fermo Alberta, si “sospende” solo il racconto per decidere di riprenderlo successivamente per ragioni anche di appartenenza, come lei stessa mi spiegherà:

Alberta Levi Temin: Il bisogno di raccontare quanto mi era accaduto è emerso quando hanno preso piede le teorie “negazioniste”. No, non potevo proprio restare in silenzio⁵².

I ricordi di Alberta, soprattutto quelli relativi alla notte del 16 ottobre del 1943, sono nitidi nella sua mente. Lo sono sempre stati. Non l’hanno mai abbandonata. Eppure, si trasformano in racconto solo nel momento in cui ha riassaporato la vita e, soprattutto, quando ha portato a livello di coscienza l’importanza di essere una testimone di un tempo doloroso che alcuni vogliono negare. Alberta avverte la necessità di ricordare e narrare non solo per sé, per la sua famiglia o per consentire alla sua esperienza di compiersi, ma anche per valorizzare la propria appartenenza, la propria identità di ebrea.

1.4 Ricordo e narrazione

Da Baal Shem Tov⁵³, il fondatore del chassidismo⁵⁴, ci proviene una storia che bene illustra il rapporto che intercorre tra la memoria e il tempo.

Il padre del nonno del narratore, per onorare Dio usciva di casa alle luci dell’alba. Andava in un bosco e seguiva un sentiero. Raggiungeva un prato vicino a una collina. Arrivato a una sorgente si metteva davanti a una quercia e cantava in ebraico una preghiera antica, segreta e solenne. Nei passaggi attraverso le diverse generazioni, malgrado di padre in figlio si fossero mostrati i percorsi, o quel che rimaneva della memoria di quei percorsi necessari per raggiungere il luogo dove compiere la preghiera, i dettagli sfumavano fino a perdersi nella nebbia dell’oblio. Una quercia? Però uno dei discendenti aveva trovato una betulla vicino al ruscello. Forse era possibile fermarsi lì. La preghiera era antica, segreta e

⁵² Napoli. Colloquio del 9 gennaio 2010 con Miriam Rebhun e Alberta Levi Temin.

⁵³ La maggior parte dei racconti su Baal Shem Tov è stata tramandata oralmente fino al 1815, anno della loro prima pubblicazione. Esistono diverse versioni, quella riportata fa riferimento al testo contenuto in Severi C. (2004), p. 3. per ulteriori approfondimenti si veda Wiesel E. (1972), Della Rocca R. (2007).

⁵⁴ Movimento mistico popolare sorto nel Settecento tra la Polonia e la Podolia, che rivolge soprattutto la propria attenzione alla spiritualità. Il suo fondatore fu Israel Ben Eliezer (1700-1760), più noto come Baal Shem Tov o Besht. Per un approfondimento Brunetti Luzzati S., Della Rocca R. (2007), p. 172-175.

solenne? Alcuni ricordavano solo poche parole imprecise e incomplete. L'ultimo discendente riferisce: "Io che non ho né memoria né tempo, ho dimenticato dove si trovava il bosco, non so più nulla di ruscelli o di fonti, non sono più in grado di recitare nessuna preghiera. Però mi alzo e racconto questa storia: e questo è il mio modo di onorare Dio"⁵⁵.

Nella semplicità di un racconto esposto da uno *tzadick*, un uomo giusto in *yiddish*, sono espressi concetti che semplici in realtà non sono: la fragilità della memoria, il lavoro inesorabile dell'oblio, la facilità di dissolvenza della parola orale. Eppure, l'ultimo discendente, che ormai non ha più né tempo né memoria, per onorare Dio, sceglie di raccontare una storia, la storia della sua famiglia, fatta di gesti e parole.

Come riporta Carlo Severi, se da una parte vi è qui espressa quella necessaria ed ambigua relazione che intercorre tra la memoria e l'oblio, dall'altra quella stessa ambigua relazione "che si stabilisce tra la parola che narra e la parola che celebra, tra storia e preghiera, si riflette nella relazione tra memoria e oblio: una preghiera dimenticata sta in una storia che il narratore non dimentica"⁵⁶. Se da una parte si perpetua attraverso le generazioni un atto tramandato, dall'altro questo atto narrato diventa anche preghiera. Le duplici relazioni verticali di trasmissione della memoria (Dio-uomini; padre-figlio) vengono vissute in modo diverso nei passaggi tra generazioni, eppure la narrazione e la preghiera rituale mantengono il loro equilibrio, nel rispetto della propria appartenenza.

In questo caso, la narrazione assume un valore molto forte legato alla possibilità di vivere, o meglio di rivivere, ciò che si narra.

In ogni comunità è presente una sensibilità che appartiene alla sfera del "noi", quella che Assmann definisce una "struttura connettiva"⁵⁷ e Fabietti e Matera chiamano "sentire comune"⁵⁸, che rappresenta la possibilità di riconoscersi in stessi simboli, usi e abitudini, regole, principi, una stessa lingua, una provenienza comune⁵⁹.

La memoria stringe una forte relazione con gli aspetti sociali e il passato non appare naturalmente fissato, ma continuamente riattualizzato, e in quanto tale simile a una delle tante forme della creazione culturale.

Gli uomini, così, dotano di significato l'esistenza umana, sia intesa come l'esito di eventi involontari, ma codificati, sia come opera di una creazione divina. Ma è soltanto con la compresenza di questi elementi che la vita può essere dotata di senso.

⁵⁵ Severi C. (2004), p. 3.

⁵⁶ Severi C. (2004), p. 6.

⁵⁷ Assmann J. (1997), p. XII.

⁵⁸ Fabietti U., Matera V. (1999), p. 18.

⁵⁹ Fabietti U., Matera V. (1999), p. 18.

Ora, se l'antropologia, considerata scienza sociale, tende a dare rilievo all'aspetto collettivo rispetto a quello individuale, è anche l'analisi di questo ultimo a rendere possibile l'individuazione di elementi appartenenti a una determinata società, che sono spesso trascurati⁶⁰. Le connessioni tra memoria storica e memoria autobiografica permettono all'individuo di giocare un ruolo importante nella definizione della memoria e della identità collettiva. Si tratta di cambiare il punto di vista, di definirlo attraverso uno sguardo diverso, che partendo dalla "narrazione" e avvalendosi delle diverse forme delle testimonianze, può far emergere una percezione inedita della memoria sociale⁶¹.

Le storie analizzate sono molteplici e, soprattutto, tengono conto dei "fatti", in quanto accadimenti⁶², il cui senso è trasmesso non solo da chi li analizza per il tramite dell'interpretazione, ma soprattutto da chi li narra per il tramite del racconto. Scriveva Freud che le parole del poeta sono azioni. Nel senso che con le parole non si può giocare, e che vanno scelte con cura e attenzione perché possono essere pericolose. Poeti, a loro modo, sono stati tutti i miei intervistati che con una serenità, non esente dal dolore, hanno selezionato le parole per dar vita ai loro racconti, per parlare di se stessi. Ne è emersa una cultura ebraica dai molteplici volti, per certi aspetti inedita e molto distante dagli stereotipi prevalenti⁶³.

Ecco perché l'antropologia diventa essenziale, grazie alla sua capacità di conferire alla storia una visione meno etnocentrica di quella alimentata dall'idea di una "storia documentabile" che, in quanto tale, andrebbe considerata come vera. Eppure la comunicazione scritta non esclude quella orale, "hanno caratteri comuni e caratteri autonomi e specifici, funzioni che l'una o l'altra assolve più efficacemente e richiedono specifici strumenti di interpretazione"⁶⁴, ed entrambe si svolgono nello spazio della loro *forma*.

Inoltre, nel momento in cui ci si occupa di memoria, non si può trascurare che "il ruolo organizzatore del linguaggio, elemento squisitamente sociale della vita, si fa sempre più rilevante, venendo a costruire una rete che agisce su tutto il materiale percepito dai sensi, selezionandolo e organizzandolo secondo i significati che il soggetto via via impara

⁶⁰ Si veda Bloch M. (1998), pp. 41-55.

⁶¹ Fabietti U., Borutti S. (1998, a cura di), p. 16.

⁶² Per questa ragione, e come più volte esplicitato nel primo capitolo, si è pensato di inquadrare storicamente, dalle sue origini fino alla cacciata degli ebrei, la presenza ebraica nella città di Napoli.

⁶³ Durante un breve tragitto in auto nel traffico impazzito di Napoli per la pioggia, fondamentale per la mia ricerca è stata la sollecitazione di Miriam Rebhun a predispormi all'ascolto delle molteplici voci che animano la cultura ebraica. Napoli, 9 gennaio 2010.

⁶⁴ Portelli A. (2007), p. 6.

a riconoscere”⁶⁵. Infatti, è solo osservando e privilegiando determinate pratiche narrative che si può rendere osservabile un soggetto di indagine difficile come la memoria⁶⁶.

Premettendo che la *life story*⁶⁷, vale a dire il racconto della vita di una persona, è cosa diversa dalla *life history*, cioè della sua ricostruzione svolta attraverso materiali documentari e testimonianze, è possibile sostenere che la memoria non ha per il ricercatore la stessa funzione di un documento⁶⁸. Per queste ragioni, ciascuna intervista va assunta come un “testo complesso”, dove inevitabile è l’esegesi da applicarsi a diversi livelli e il fatto in sé narrato si pone sullo sfondo rispetto al vissuto che ci viene testimoniato e tramandato, fino alla sua successiva elaborazione⁶⁹.

1.5 Napoli: lo spazio dell’incontro

Nello svolgere le mie indagini sulla Comunità ebraica di Napoli uno degli elementi emersi è l’estrema mobilità di coloro che vi appartengono. L’assenza di ebrei propriamente napoletani, cioè napoletani da parecchie generazioni, è determinata dalle ragioni storiche ben note⁷⁰, perché è solo a partire dall’Ottocento che assistiamo al ritorno a Napoli di una presenza ebraica significativa, con un’immigrazione anche internazionale.

A dimostrazione di come questo sia stato un fenomeno di una certa portata, basta prendere uno degli elenchi relativo agli “Stranieri ebrei residenti in Napoli e Provincia”, documento rinvenuto nell’Archivio di Stato di Napoli⁷¹ e suddiviso per appartenenza di genere, per notare una provenienza estremamente diversificata: spagnoli, portoghesi, cechi, tedeschi, svizzeri, turchi, persino apolidi.

Il termine ebraico *yored* (emigrante) ha origini molto antiche ed è nato con la storia di Abramo. Scrive Abraham Yehoshua che “il primo ebreo è allo stesso tempo il primo

⁶⁵ Jedlowski P. (2007), p. 34.

⁶⁶ Jedlowski P. (2007), pp. 34-35.

⁶⁷ Si ricorre ai termini in lingua inglese perché in questo modo è possibile far emergere le differenze e le sfumature che in italiano non sono percepibili poiché il termine usato è lo stesso: “storia”, che include sia la disciplina sia la narrazione. Interessante è la distinzione linguistica riportata in Franceschi Z. A. (2003), p. 93. “In Italia, all’interno delle discipline etno-antropologiche, viene utilizzata la dicitura ‘storie di vita’. In essa si accorpano le terminologie inglesi di ‘*life story*’ e ‘*life history*’ e ovviamente quella francese di ‘*récit de vie*’. [...] Il termine francese *récit* ha in sé l’idea di ‘leggere a voce alta’ e ‘recitare a memoria’; la voce biografia infine ha nel suo etimo l’idea dello scrivere (*bios* e *graphia*). Si veda anche Jedlowski P. (2007), p. 34.

⁶⁸ Bertaux D. (1981, ed.).

⁶⁹ Saraceno C. (1986), p. 19.

⁷⁰ Ampiamente illustrate nel capitolo di inquadramento storico incluso nel mio lavoro.

⁷¹ ASNa, *Questura di Napoli, Gabinetto*, Cat. A 4, 1-18. Stranieri di razza ebraica, elenchi redatti dal 1939 al 1941.

'olé [immigrato, in questo caso in terra di Israele] e il primo *yored*. L'ebreo porta con sé questi due attributi durante tutta la sua storia. Abramo è un 'olé, poi uno *yored* e poi di nuovo un 'olé"⁷².

Questa attitudine allo spostamento è molto presente e la diaspora appare spesso come scelta, anche dopo la formazione dello Stato di Israele. Durante una mia intervista:

Pierangela Di Lucchio: Non ha mai pensato di trasferirsi in Israele?

Fonte 7: No, no io vivo nel mondo, non vivrei in Israele. Non vivrei in nessun posto per sempre. È il per sempre che non accetto.

P. D.: Quindi a Napoli ci vive poco?

Fonte 7: Sì, appena posso me ne vado. Ci ritorno per un fatto di affezione, di casa, ma [pausa] per sempre? [...]"⁷³.

Questo stralcio di intervista è solo un esempio di dichiarazioni rilasciate che evidenziano una propensione al viaggio e allo spostamento, che sono molto diffuse e che non cambia molto nelle diverse fasce di età.

“Non vivrei in nessun posto per sempre” rimarca la mia interlocutrice, che si sente di appartenere al mondo anche per le sue origini e la sua storia familiare, come sarà possibile vedere nel corso di questo lavoro. Napoli? Vi ritorna per “affezione”, perché è la sua casa.

S.L., nato a Napoli e da tempo trasferitosi a Milano, continua a venire nella sua città natale con regolarità, anche più volte durante l'anno, malgrado della sua famiglia non sia rimasto più nessuno. È iscritto alla Comunità di Napoli anziché a quella di Milano. Nel momento in cui gli chiedo ragione del suo bisogno di tornare a Napoli, mi risponde: “Se dovessi spiegarle la *napoletanità* non basterebbe la sua tesi di dottorato”⁷⁴.

A Napoli in molti sono nati e vi vivono, alcuni hanno scelto, per diverse ragioni, di viverci, altri ci ritornano, altri ancora non esiterebbero a lasciarla, soprattutto i giovani, perché è difficile trovare lavoro. Qui vi è anche una piccola presenza israeliana. Si tratta di giovani studenti universitari, prevalentemente di medicina, venuti in Italia per compiere i loro studi, i quali appena arrivati hanno subito preso contatto con la Comunità.

⁷² Yehoshua A. B. (1991), p. 26.

⁷³ Napoli, Abitazione, intervista del 6 luglio 2010. Una delle mie più belle interviste, continuavo a vedere il mio registratore presa dal timore che potesse rompersi, la magia interrompersi e io non fossi più in grado riportare questa storia proprio con quelle parole e con quella atmosfera.

⁷⁴ Napoli, 31 marzo 2010.

Eppure, malgrado le difficoltà, il rapporto con la città è intenso. Alberta Levi Temin a Ferrara, sua città di origine, in un bar alla barista racconta di essere di Ferrara, ma di vivere dalla fine della guerra a Napoli. Dichiara Alberta: “Non mi parlate male di Napoli! Io a Napoli mi sono trovata benissimo!”⁷⁵.

Napoli è lo spazio in cui si sono svolte le esperienze storiche, dove si sono condivise le emozioni⁷⁶. Qui la Comunità ebraica è una minoranza, come del resto in quasi tutte le parti del mondo. E partendo dalle constatazioni su questi temi è nato il bisogno di vedere come le altre minoranze, con una storia di migrazioni meno antica di quella ebraica, “vedono” Napoli. L’ho ritenuto un passaggio obbligato per comprendere meglio il rapporto che la Comunità intrattiene con la città e come essa emerge da altre narrazioni. Ma principalmente l’ho fatto per entrare nel cuore di questa città estremamente affascinante, ciò nondimeno complessa⁷⁷.

Piazza Garibaldi e i quartieri limitrofi, in questa particolare fase del mio lavoro, sono stati per me uno scenario inevitabile.

1.6 Ma voi state attenta quando camm’nate in Piazza Garibaldi?⁷⁸

Farouk ha ventiquattro anni e fa il venditore ambulante. Viene dal Pakistan e “ca”, a Napoli, non ha “nisciuno⁷⁹”. Ha lasciato il Pakistan da sei anni, di cui due trascorsi in Grecia, che ha dovuto abbandonare quando la situazione economica si è aggravata. Vive a Napoli da quattro anni e si trova bene. La frequentazione con i napoletani è tale che il suo italiano è intriso di termini dialettali e nel rivolgersi a me usa sempre il “voi”, abitudine linguistica tipica del sud. Con i napoletani e gli altri immigrati divide gli spazi delle strade di questa città. Sia lui sia i napoletani che conosce vivono di un lavoro precario. Ogni giorno montano le bancarelle e vendono i loro prodotti; per lui si tratta di scarpe e, con il suo socio senegalese, non esita a spostarsi in paesi di regioni limitrofe in occasione delle feste patronali. Lo incontro mentre sta organizzando la partenza per San Giovanni

⁷⁵ Ferrara, 19 aprile 2010.

⁷⁶ Agazzi E., Fortunati V. (2007), p. 14.

⁷⁷ Questa fase preliminare dell’indagine aveva il solo scopo di definire meglio la mia idea di Napoli, città dove non vivo. Dunque, è solo in questo spazio che verranno riportate le parole di alcune persone non ebreo incontrate.

⁷⁸ Napoli, Piazza Garibaldi, intervista del 23 giugno 2009. Farouk, pakistano, 24 anni.

⁷⁹ Termine in dialetto napoletano che significa “nessuno”.

Rotondo, in provincia di Foggia, dove in occasione della ricorrenza del santo patrono ci saranno tre giorni di festa.

Farouk si preoccupa per me. Mi dice che Piazza Garibaldi non è un luogo tranquillo per una donna che gira tutta sola e che soprattutto devo stare attenta a non farmi “ingannare”. Gli chiedo a cosa faccia riferimento e mi parla dei napoletani che vendono per strada telefonini o Pc portatili, ma in realtà, quando l'accordo sarà concluso e la somma pattuita pagata, gli acquirenti nella scatola non troveranno nulla, a parte telefonini giocattolo o anche mattoni. Sorrido e gli dico che in Italia ci hanno fatto anche un film⁸⁰ e che vedo spesso questi uomini quando “giro tutta sola” per Piazza Garibaldi. Vuole sapere il titolo del film perché gli piacerebbe vederlo. Gli chiedo a cosa altro devo prestare attenzione e Farouk mi risponde: sia a quelli col banchetto del gioco delle tre carte⁸¹ sia agli spacciatori.

Napoli per Farouk è una città bellissima dove la gente non gli fa pesare di essere straniero e quando gli chiedo se ha mai vissuto fenomeni di razzismo, mi risponde “nemmeno una volta” e che i napoletani che conosce condividono con lui la precarietà di ogni giorno e, proprio come lui, non riescono a mettere i soldi da parte. “Riesco a mandare pochi soldi a casa” mi confida con rammarico. A Napoli vorrebbe fermarsi, ma il lavoro manca. “Questa città non ha futuro, un po' come me” mi dice con tristezza.

Ci salutiamo e gli chiedo se ha portato una maglia perché a San Giovanni Rotondo la notte fa freddo. “Non vi preoccupate è nella borsa e ho anche una tenda. La notte monto la tenda e dormo. Capite?”. Capisco.

Qualche giorno dopo. Sempre Piazza Garibaldi. Incontro E.A., fino a quel momento ci eravamo sentite solo per telefono. È una giovane donna pugliese, laureata, che vive e lavora a Napoli. E.A. e il suo marito senegalese sono un esempio di un tipo di unioni molto più diffuse di quanto si possa immaginare: le unioni miste. E.A. mi riferisce che a Napoli “non sono tutte rose e fiori. Non è vero che non sono razzisti. Devi vederli quando io e mio marito entriamo in qualche ufficio come ci trattano. Ma mio marito è un intellettuale, laureato e sa come tenerli a bada”.

⁸⁰ *Pacco, doppio pacco e contropaccotto* (Italia 1993, col, 115'), Nanni Loy.

⁸¹ Il gioco delle tre carte consiste nell'indovinare dove si trova l'asso di fiori o, in un'altra versione, dove si trova la pallina che viene nascosta sotto uno soltanto dei tre bicchieri di ottone usati da chi conduce il gioco. È un gioco di prestidigitazione e d'azzardo. Le persone puntano dei soldi convinti di aver capito l'esatta collocazione dell'asso o della pallina. L'inganno consiste nel fatto che ci sono due soci che fingono di non conoscersi. Uno interpreta il prestigiatore, l'altro il giocatore e solo in questa occasione il prestigiatore perderà i suoi soldi incassati dal giocatore suo socio.

E.A. mi farà incontrare Papa Massamba Gueye, senegalese, mediatore interculturale, che vive in Italia dal 2001. È un leader per i lavoratori immigrati, ma a lui questo termine non piace, e ha organizzato un sindacato autonomo che li sostiene. Che sia un leader lo comprendo mentre siamo seduti a un tavolino polveroso⁸², all'aperto di un bar, e che occupa un suolo pubblico. Lo comprendo dalla quantità di immigrati che passando lo chiamano e lo salutano con rispetto e affetto.

Rivedo Pap per la nostra intervista, fissata alcuni giorni dopo il nostro primo appuntamento, sempre a Piazza Garibaldi⁸³. È venerdì e lui sta ritornando dalla moschea⁸⁴, dove si è recato in preghiera. Non lo riconosco perché, rispetto alla volta precedente, indossa un abito tipico del Senegal, un tripudio di giallo e arancione. L'intervista si svolgerà a casa sua. Entriamo nella mia auto e mi indirizza verso Cercola facendomi compiere un tragitto per me inedito: la periferia est di Napoli dove per strada ci sono molti immigrati, negozi di cinesi e pakistani, case grigie. Intorno il traffico impazzito della città. Pap ha la patente, ma non guida. Mi dice che chi guida a Napoli è aggressivo e lui non sa come potrebbe reagire a una possibile violenza verbale indirizzata nei suoi confronti. In quel momento, considerando la mitezza di carattere di Pap anch'io stento ad immaginare la sua reazione. Dopo l'intervista azzardo un'ipotesi: ama troppo questa città per accettarne una probabile offesa.

L'incontro con Pap è stato tra i più interessanti tra quelli condotti nel mio tentativo di cogliere i diversi volti di questa città. L'analisi su Napoli che emerge dalle sue parole è lucida e disincantata. La sua memoria spesso indirizzata all'Africa⁸⁵, i suoi ricordi e le sue proiezioni sul futuro pieni di spessore. Pap ha una moglie italiana⁸⁶ e un piccolo bimbo meraviglioso che vede cartoni animati in francese, comprende l'italiano quando è la sua mamma a parlargli e il *wolof* quando a farlo è il padre.

Pap mi parla del viaggio e del bisogno di compierlo, che per ogni immigrato trova radici in ragioni differenti, spesso legate ad aspetti economici. Ma non solo. Il suo desiderio di viaggio è anche alimentato dalla ricerca di una città dove “non vedevi il colore della pelle, ma vedevi soltanto un insieme di gente e di culture. Mi è sempre piaciuto”.

⁸² In Piazza Garibaldi, da diversi anni, sono in corso dei lavori di ristrutturazione generale del paesaggio urbano, occasionati dalla costruzione della linea 1 della Metropolitana di Napoli.

⁸³ Napoli, 24 luglio 2009.

⁸⁴ La moschea è un piccolo locale assegnato dal comune per questa destinazione d'uso.

⁸⁵ Pap al collo porta un ciondolo in legno sul quale è scolpita l'Africa simile al profilo di una donna. Anche quando arriviamo a casa sua e si cambia d'abito, per indossarne uno di foggia occidentale, non toglie il ciondolo.

⁸⁶ La moglie di Pap è toscana, laureata, lavora presso una scuola a Cercola, dove vive con la sua famiglia.

Papa Massamba Gueye: Quando sono arrivato a Napoli sono stato molto colpito dalla città. Ricordo che quando sono arrivato, camminavo per corso Umberto e vedevo il cinese che parlava con l'africano e mi chiedevo: ma in che lingua stanno parlando? Mi ha molto colpito questo. E poi da lì, sono rimasto sei mesi, dopo sono ritornato a Milano e di nuovo a Napoli. Per dire che mi sono molto innamorato della città. Mi sono innamorato di Napoli. L'ho lasciata per tre volte e sono sempre ritornato. L'ultima volta che sono ritornato era il 2005 e sono ancora qui.

Pierangela Di Lucchio: Quando hai parlato dei tuoi allontanamenti da Napoli era perché a Milano ti stavi formando come mediatore, erano motivi di studio o perché volevi lasciare la città?

Pap: Avevo deciso di lasciarla perché non mi trovavo. Ad esempio, all'inizio ho fatto lavori di ambulante, ti metti per strada, poi arriva la polizia e succedono casini. A me non piaceva, non sopportavo questo tipo di vita, ma avevo l'affitto da pagare. Allora mi sono trasferito a Milano per trovare un lavoro. Io ho sempre cercato di coltivare i rapporti di amicizia, questo, purtroppo, non l'ho avuto a Milano perché hanno una vita più quadrata. Hanno il lavoro e la casa. [...] questo non mi apparteneva perché mancava lo scambio di amicizia.

Quando gli chiedo dei luoghi di aggregazione per gli immigrati Pap mi risponde:

Io penso che queste cose mancano. Mancano molto. Prima di dire dei luoghi di aggregazione per gli immigrati si è verificato che anche mancano i luoghi di aggregazione per i napoletani. Io mi ricordo una volta, verso Carlo III⁸⁷, una cosa, la chiamano "provocazione", nel senso che c'era una piazzetta piccola e alcuni genitori avevano usato questa piazzetta per fare un campo di calcio e avevano chiamato le telecamere [...] questo dimostra che a Napoli i giovani non hanno spazi di aggregazione. Immagina per un immigrato.

Per Pap Napoli diventa un luogo reale su cui proiettare le costruzioni del suo immaginario, quella città multiculturale, sogno di ogni persona curiosa e aperta al mondo. I suoi ricordi legati alla sua presenza a Napoli sono ben impiantati nello spazio urbano, che tra l'altro conosce bene, e lo dimostra il suo bisogno di dare una collocazione fisica agli episodi che mi racconta: corso Umberto I, la zona vicino a Piazza Carlo III, e così via. Napoli ribalta l'idea di nazione, che è anche la sua legata all'uso di una stessa lingua⁸⁸. Stenta a credere al cinese e all'africano che parlano tra di loro, ma è sotto i suoi occhi e ne è sorpreso e contento. È anche il luogo dove lo "scambio di amicizia" appare possibile,

⁸⁷ Piazza di Napoli non molto distante dall'Orto Botanico.

⁸⁸ Andersen B. (1991).

sebbene la sua presenza dietro una scrivania e davanti al computer è ancora motivo di sorpresa e di incredulità da parte dei napoletani che si recano nell'ufficio dove lavora.

Lo 'scandalo' che lo straniero esprime è un *dono*, un motivo inesauribile di interrogazione e di donazione di senso. Ma molti ancora non lo fanno, non lo riescono a percepire. Nel riferirmi episodi del genere, Pap, nelle espressioni del suo volto e nella sua postura, non manifesta nessun segno di fastidio⁸⁹. Quasi sorride, da una parte compiaciuto per quello che da solo è riuscito a realizzare, perché lui quando ritorna in Senegal non ha bisogno di raccontare una realtà diversa da quella che vive, non gli occorre vestirsi con eleganti abiti occidentali o portare fotografie che lo ritraggono vicino a un'auto costosa, cosa che molti immigrati senegalesi fanno tornando nella loro nazione. Dall'altra perché pensa agli stereotipi che emergono sugli immigrati, difficili da sradicare e che rendono più faticoso per noi, italiani da generazioni, predisporre a questo *dono*.

È una città difficile quella che emerge dalle parole di Pap, che comunque si esprime sempre con misura e con affetto. Come si può reclamare uno spazio per gli immigrati se nemmeno i bimbi napoletani ne hanno uno? Se in una città dove il lavoro, la casa, i servizi sociali sono una chimera persino per chi vi vive da sempre, come potrebbero non esserlo per chi vi vive da poco?

16 aprile 2010. Porta Capuana. Un volta varcata la soglia della porta è come entrare in una dimensione differente. Profumi e suoni sono di altre terre. Bambini pakistani, cingalesi e africani giocano per strada. Entro in un bar e inizio a parlare con il proprietario:

Fonte 6: Siete venuta al Lanificio 25⁹⁰?

Pierangela Di Lucchio: Sì. Il posto è molto suggestivo e questa piazza⁹¹ è una meraviglia.

Fonte 6: Vi piace?! Ma è perché voi non siete di qua. Abbiamo molte difficoltà. Siamo abbandonati. Dicono che è il cuore della città. Sì, il cuore. È un'isola dimenticata.

Quando mi chiede ed esclama "vi piace?!" il proprietario del bar è, allo stesso tempo, meravigliato e soddisfatto. A lui, napoletano da molte generazioni, piace vivere lì, la sua abitazione si affaccia proprio sul cortile del lanificio e ricorda quando lo spazio era ancora popolato di artigiani. Ora solo poche e piccole botteghe resistono, ma la situazione è difficile; lo spazio, in genere, ora si anima sporadicamente in occasione di eventi culturali

⁸⁹ L'intervista di Pap è una delle poche realizzata con videocamera.

⁹⁰ Convegno *Transient Spaces*, Lanificio 25, 16 aprile 2010. Il Lanificio 25 era un vecchio lanificio del quale un ampio spazio è stato acquistato da privati e vi si svolgono eventi, convegni, seminari.

⁹¹ Piazza Enrico De Nicola, Napoli

che scelgono questa sede. Gli dico che mi hanno colpito gli odori di abitudini alimentari diverse dalle nostre. Mi sorride dicendo che il quartiere è pieno di immigrati e che sono tranquilli. Si interroga su come possano vivere in una città così piena di difficoltà, dove il lavoro è quasi impossibile da trovare. Lui ha, nel retro del bar, un piccolo laboratorio di pasticceria e così riesce a guadagnare qualcosa, ma è faticoso. “Prendete una sfogliatella. È ancora calda”, mi dice al momento del nostro congedo.

Ho inserito questo incontro perché mi ha colpito il fatto che io sia stata immediatamente identificata come esterna alla città, e nello stesso tempo per la voglia di parlare e di lamentarsi del mio interlocutore, con dignità e generosità.

Ho incontrato anche altri napoletani per lo più professionisti che vivono in quartieri come il Vomero, Posillipo o Mergellina. Vivono molto il loro quartiere e difficilmente si spostano a tutto campo, se non hanno ragioni particolari per farlo. A Piazza Garibaldi ci vanno solo per recarsi in stazione a prendere il treno e Porta Capuana la attraversano in auto. Di solito, per loro questi sono semplici luoghi di transito⁹².

Farouk, Pap, E.A., il proprietario del bar sono soltanto alcuni volti di Napoli tra le tante persone incontrate in questa città. Sono napoletani di nascita e napoletani di adozione, che vivono tutte le contraddizioni di una città difficile come questa e che per me meglio rappresentano le diverse facce di Napoli, città in certo senso ‘orientale’. Uso questa definizione in modo polemico nei confronti degli stereotipi altezzosi di quanti non comprendono gli aspetti più profondi di una simile città. Questi stereotipi, d'altra parte, vengono da lontano, forse erano propri anche di quei comandanti piemontesi che nel 1860 facevano il loro ingresso a Napoli⁹³.

È orientale nel suo passato creolizzato che trova le sue radici nel Mediterraneo meridionale e orientale, come dimostra anche la storia della presenza ebraica; lo è nel dedalo di strade che si addentrano in quello che Matilde Serao chiamò “ventre”⁹⁴; lo è nel

⁹² Potenza, 20 maggio 2008. Un professore napoletano ospite a un convegno presso l'Università degli studi della Basilicata, venendo a sapere che la mia ricerca si svolge a Napoli, mi dice di abitare ai quartieri spagnoli. Gli chiedo di specificare. Mi dice che ha casa nei pressi di una famosa pizzeria. Gli rispondo che dove sta lui non sono affatto i quartieri spagnoli, e che siamo anzi in un quartiere, Chiaia, molto elegante. Mi sorride, esclamando che conosco bene la città. Vi sono a Napoli alcuni esponenti di una generazione di professionisti e intellettuali, di età compresa tra i quaranta e i cinquanta anni, che ama fingere di vivere nei quartieri popolari della città. In realtà, li vedono solo da lontano, e alimentano una mitologia vaga, attraversata da figure irregolari. Purtroppo, così facendo contribuiscono ad alimentare gli stereotipi sulla loro città. Non si spostano quasi mai dal loro quartiere, non usano mezzi pubblici e con quei personaggi che definiscono (con malcelata ammirazione) metà delinquenti e metà sovversivi, non scambiano nemmeno una parola. Eppure, le loro narrazioni su Napoli sono basate su costoro.

⁹³ Chambers I. (2009), p. 89.

⁹⁴ Serao M. (2002); si veda anche Sabbatino P. (2008), pp. 193-198.

suo modo particolare di accogliere chi viene da fuori; lo è nelle direzioni diverse che prendono corpi, voci e vite dove ogni storia narrata si indirizza verso ulteriori versioni.

1.7 Il senso di Napoli per la memoria

Ogni città con i suoi odori, spazi, sapori, suoni non è semplicemente la custode di memorie. Anzi, attraverso la sua capacità di selezionare cosa ricordare e cosa dimenticare potremmo avere una idea anche di ciò che potrebbe diventare. Eppure, a Napoli questa visione appare difficile.

Mi dice Antonio Cardellicchio⁹⁵, professore napoletano che ha intrapreso il lungo e impegnativo cammino di conversione all'ebraismo, che ho fatto bene ad occuparmi di memoria ebraica perché secondo lui in quella città nessuno sembra avere memoria. Tutti sono troppo concentrati sul presente e sulla camorra. Dal balcone di casa sua, vicino al Duomo dove ogni anno si ripete il miracolo del sangue di San Gennaro, si vedono i resti di costruzioni dell'età romana, che, sottolinea il professore, a nessuno sembrano interessare. Il quartiere si vivacizza solo quando, in seguito a qualche agguato camorristico, gli abitanti si mettono in fila dall'edicolante per comprare una copia del *Mattino* di Napoli⁹⁶. Tutto questo sembra nascere dalla "cattiva abitudine di fare del passato un magazzino di tante storie possibili, e dalla incapacità che ne discende di apprendere il presente come storia"⁹⁷. Inoltre, a ciò si affianca una sottostima della criminalità che, però, non può restare tale in occasione di episodi di sangue.

Una spiegazione sembra venire da Iain Chambers, che scrive:

Il processo mnestico dipende da un linguaggio di rappresentazione e repressione, di scelta e rimozione, di manifestazione e oblio. Talvolta è necessario dimenticare per sopravvivere. Tuttavia, ciò che è dimenticato resta una parte essenziale della storia. Così, le memorie e le amnesie depositate nella città di Napoli, assieme ai linguaggi che tentano di recuperarle, in definitiva circolano senza alcuna garanzia di continuità o di risoluzione⁹⁸.

⁹⁵ Napoli, 16 Ottobre 2008.

⁹⁶ In questo quartiere ho avuto difficoltà a cambiare € 50,00 per pagare un taxi. Nessun commerciante voleva cambiarmi la banconota, fino a quando, dopo l'ennesimo tentativo, ho detto che non si trattavano di soldi falsi, ho comunicato il mio nome e cognome e che potevano prendere il numero di matrice della banconota e il numero della mia carta di identità. La risposta del commerciante è stata che pensavo troppo, ma che forse aveva da cambiare senza bisogno di fare tutte le altre operazioni da me proposte.

⁹⁷ Scotto Di Luzio (2008), p. 31.

⁹⁸ Chambers I. (2007), p. 98.

Il senso della memoria a Napoli a tratti sembra non esserci, se non in quel suo particolare emergere nei transiti, nei corpi che nell'attraversamento dello spazio e del tempo li circoscrivono, attribuendo loro una specificità altrimenti indefinita, in quella trasmissione di un dialetto che è più di una lingua, in quella specifica filosofia di vita che sottende ogni agire.

A Napoli il senso della memoria non si traduce in termini scientifici e discipline come la storia, la sociologia, l'antropologia, a volte, diventano afasiche in questo tentativo di definizione. L'unico modo sembra affidarsi alla narrazione per cui:

Rivolgere l'attenzione a questo racconto sotterraneo e subalterno significa disperdere l'autorità della storia per mezzo di altre narrazioni, di modi di raccontare che trasgrediscono, mentre l'attraversano, l'irriducibile ritmo sequenziale del "progresso"⁹⁹.

Dunque, non è vero che Napoli non sappia ricordare e l'affermazione della mia fonte nasce dall'amore che lo lega alla città e dal suo desiderio di volerla diversa. Il fatto è che solo in questa particolare forma di memoria che essa alimenta è possibile opporsi a quella forma disperata di città dalla quale sembra non esserci alcuna via di uscita. Questa memoria fatta di oblio attinge alla logica dello "*iamme, iamme scurdammoce o passato*"¹⁰⁰, mira ad aggirare qualcosa, aiuta a *parlare-di*.

Così la città diventa luogo di scambio tra natura e spirito, tra il tempo interno dell'individuo e la sua esperienza vissuta, tra i tempi che logorano le strutture e le opere. Ed in questo scambio quasi organico tra natura e spirito la città sembra diventare umana¹⁰¹.

Napoli è stata ed è spesso luogo di approdo, e lo dimostra a tutt'oggi la presenza elevata di immigrati: qui una vita tumultuosa irrompe con i lampi di una verità dalle molte facce. La strada è piena di gente, di sporcizia, di rumori, ma anche di fantasia, di risate improvvise che esprimono convincimenti, di opinioni che si diffondono e dilagano. Qui ogni attimo di familiarità, ogni apparenza di comunione assume le vesti di una rappresentazione. Proprio come su di un palcoscenico, non si abbassa mai il sipario: nulla sembra avere radici, nulla direzione. La città si presenta truccata e nascosta dietro la maschera della apparente felicità e così sembra annullare ogni possibile costruzione di un intreccio, di un racconto che possieda un significato stabile. La stessa struttura del racconto

⁹⁹ Chambers I. (2007), p. 99. Per un approfondimento di temi legati a una narrazione storiografica che tiene conto delle categorie denominate "subalterne", si veda Guha R., Spivak G. C. (2002); Gramsci A. (1975).

¹⁰⁰ Ritornello di una canzone del dopoguerra dal titolo *Simmo 'e Napule*.

¹⁰¹ Si veda Ben Jelloun T. (1991).

assume il duplice volto di chi si mostra e subito dopo si nasconde, fino a divenire l'espressione di una assenza di direzione. E però, in questi luoghi, "la traiettoria incerta del viandante e quella del corpus urbano indistinto si intersecano e si interrogano a vicenda"¹⁰².

È qui che l'utopia della città si coniuga al passato. La città, allora, si fa racconto, per permettere al doppio senso della vita di trasformarsi in destino. Ma tutto si complica, le lingue si confondono, le storie si intrecciano senza, tuttavia, abbandonare il cammino che conduce alla ricerca di quella frontiera, "di una delimitazione chiara tra il sogno e la realtà"¹⁰³.

Zakhor viene indicato al popolo ebraico. Ma come vive un popolo che ha fatto della memoria il fondamento della propria identità in una città come Napoli? È questa una delle domande che mi ha portato nelle case ebraiche, nel Tempio ottocentesco, che mi ha animata nella mia partecipazione agli eventi di vita vissuta rievocati durante le festività.

Per i membri della Comunità ebraica, il loro numero contenuto ha sollecitato una capacità di adattamento fuori dall'ordinario. L'ebraismo appare soprattutto cultura, in un luogo in cui osservare le *mitzvot* e legarle agli aspetti della vita quotidiana è una impresa. O, almeno, lo è per alcuni.

L.T.: Poco dopo l'arrivo della mia famiglia a Napoli, chiesero a un correligionario dove potevano trovare uno *shochet*, un macellatore rituale, ed egli rispose: "Fate prima ad allevarvi il galletto da soli". Ho come la sensazione che siamo come gli ebrei americani che vanno a vivere in California e smettono di indossare i loro abiti della tradizione per i pantaloncini corti e le camicie colorate¹⁰⁴.

Quasi tutti gli ebrei di Napoli sono vegetariani anche per l'impossibilità di trovare carne *kasher*. È vero che l'ambiente esercita le proprie pressioni sulla cultura di appartenenza, ma se un po' ci si "contamina", come sostiene la mia fonte, dall'altro non si smette mai di essere ebrei. Forse si è ebrei vegetariani, forse si è ebrei in pantaloncini corti e camicie colorate.

Nei racconti delle memorie delle famiglie ebraiche, Napoli è sullo sfondo, ma spesso i confini dei loro spazi narrati si estendono, si ampliano oltre lo spazio della città.

¹⁰² Chambers I. (2007), p. 80.

¹⁰³ Ben Jelloun T. (1999), p. 175.

¹⁰⁴ Napoli, 26 aprile 2010.

Eppure, Napoli durante le nostre interviste è stata sempre presente. Lo è stata nei racconti ma, anche, nei suoni assordanti dei clacson del traffico impazzito (molte mie registrazioni hanno questo sottofondo), nello squarcio orizzontale dell'infinito delineato dall'orizzonte marino e nel profilo del Vesuvio che vedevo dalle finestre di alcune delle abitazioni che mi ospitavano. A Napoli ho anche provato a guardare lasciando la parola a chi la osserva da un'altra prospettiva: quella della riva opposta del Mediterraneo, da uno Stato piccolo e discusso come quello di Israele, attraverso i racconti di chi ha lasciato questa città per tornare nella terra dei padri.

1.8 Nulla è come sembra

Carpentras (Provenza), 10 maggio del 1990. “Orrore e indignazione” sono le parole che il premier Rocard pronuncia, e di cui la Francia si appropria, nel condannare il grave episodio di profanazione al cimitero ebraico della cittadina della Provenza. Ai primi testimoni, due donne recatesi al cimitero, lo spettacolo che si offre è agghiacciante: 40 tombe violate, sepolcri divelti, bare senza coperchio, pietre tombali rovesciate. Il corpo di un uomo di ottantuno anni, morto appena quindici giorni prima, impalato su di un manico di un ombrellone. Sul ventre scoperto una stella di Davide tolta da un altro sepolcro. Le reazioni in Francia e in tutto il mondo democratico sono immediate¹⁰⁵. Le Comunità ebraiche italiane si stringeranno intorno agli ebrei francesi in un abbraccio di solidarietà, esprimendo, soprattutto, una seria preoccupazione per un ritorno antiebraico.

Napoli, maggio 1990¹⁰⁶. Cimitero ebraico di Poggioreale. La persona che aveva l'incarico di eseguire dei lavori di manutenzione lungo i viali scopre decine di tombe profanate, pezzi di marmo sparsi, lapidi spaccate in corrispondenza dei nomi dei defunti. Il cancello era perfettamente chiuso.

¹⁰⁵ Si legga, invece, cosa riporta l'agenzia libica Jona sostenendo che i fenomeni di antisemitismo registrati in Europa e in Canada in quei giorni, sono “espressione del più profondo senso della crescita di coscienza da parte dei popoli che tentano di esternare il proprio malumore per la tendenza razzistica con la quale si è tinto il metodo razzista sionista recante danno allo stesso ebraismo quale religione celestiale”. In *La Stampa* del 18 maggio 1990. Si veda *La Stampa* del 18 maggio 1990. <http://www3.lastampa.it/archivio-storico/>

¹⁰⁶ Sandro Temin non riporta la data esatta. Sui giornali locali, la notizia fu diffusa alcuni giorni dopo e per *Il Giornale di Napoli* del 16 maggio 1990 si scrive di una profanazione avvenuta 20 giorni prima; mentre *Il Mattino* dello stesso giorno la fa risalire a quindici giorni prima del 16 maggio. L'evento può collocarsi tra la fine di aprile e il primo maggio.

Durante un'intervista, Sandro Temin, partendo da una domanda su episodi particolarmente difficili vissuti durante i suoi anni di presidenza della Comunità di Napoli, mi risponde così:

Sandro Temin: Se vuoi che ti racconti da subito la prima difficoltà che ho avuto appena mi sono insediato presidente, mi sta venendo in mente adesso. Dopo poche settimane che sono stato eletto presidente, abbiamo vissuto una vandalizzazione terribile nel cimitero vecchio. [...] Fu una vandalizzazione stranissima... [pausa] sempre che questo argomento ti interessi.

Pierangela Di Lucchio: Certo che mi interessa!

S.T.: Fu una vandalizzazione stranissima perché, naturalmente, se uno va a devastare un cimitero ebraico, va lì con pennarelli, fa svastiche e compagnia bella. Invece, niente di tutto ciò. Una vandalizzazione fine a se stessa, una devastazione di lapidi tremenda. [...] Il nostro vecchio cimitero [Poggioreale] è una struttura molto strana nel senso che sarà larga 15 o 20 metri e lunga 100 metri. In tutta la sua lunghezza, enorme, i vandali sono entrati e hanno distrutto.

Feci un sopralluogo con la DIGOS, a suo tempo, ne facemmo poi un altro, e gli agenti della DIGOS mi dissero che era stata gente che non sapeva quel che faceva. “Se non diciamo niente a nessuno, se non la divulghiamo ai giornali, noi non diamo – mi ricordo ancora le parole – noi non diamo fiato agli imbecilli”. [...] Mi consultai con i miei consiglieri dell'epoca e furono perfettamente d'accordo. Ci attivammo subito per catalogare, fotografare, pensare ai discendenti per la riparazione delle tombe. Fu una cosa che organizzammo in poche settimane, inclusa una raccolta di fondi... [pausa] Quando, non so se tu lo ricordi, ci fu il famoso episodio di Carpentras. Devastazione, maggio del 1990, tremenda del cimitero di Carpentras in Provenza, in Francia, addirittura con esumazione di salme e impalamenti. Fu una cosa che fece il giro del mondo, uno scandalo, una vergogna nazionale per i francesi, al punto tale che mi telefonò il sindaco Lezzi [di Napoli] perché voleva portare tramite me la solidarietà sua e della città al mondo ebraico. A quel punto, visto che noi avevamo fatto i sopralluoghi e io avevo tante fotografie, lui è venuto qui, stava seduto dove stai tu ora, e gli ho detto: “Caro sindaco, io ti devo dire che quello che è successo a Carpentras è successo anche qui. Non hanno riesumato salme, non le hanno impalate, ma ci sono tutte queste fotografie. [...] Insomma, in quarantotto ore organizzammo una grande manifestazione in Comunità¹⁰⁷”.

La manifestazione si svolse in sinagoga perché le adesioni furono tali da dover utilizzare lo spazio più ampio della Comunità. Essa vide, insieme, uomini politici, rappresentanti delle istituzioni, associazioni, gente comune che, preoccupata per un ritorno all'antisemitismo, vedevano delle connessioni forti tra gli episodi di vandalismo di Carpentras e quelli di Napoli. Fatti simili erano già stati annotati nella storia della

¹⁰⁷ Napoli, 1 settembre 2010.

Comunità, infatti il più recente era avvenuto nel 1987¹⁰⁸ e le dinamiche ricordate per quel episodio non erano molto dissimili da quanto accadrà tre anni dopo. In entrambe le circostanze, non vi fu nessuna rivendicazione, nessuna scritta antisemita o di simboli riconducibili a gruppi neonazisti. Per questa ragione trovavo interessante capire come si fosse conclusa la vicenda:

P.D.L.: Non furono mai rivendicati gli atti di vandalismo che sono stati, poi, fatti?

S.T.: Guarda, parliamo un attimo dei cimiteri ebraici. I cimiteri ebraici non sono luoghi molto frequentati perché, per la nostra tradizione, al cimitero si va poco. Considera per di più un cimitero dove già all'epoca non si facevano sepolture da quasi trenta anni perché era pieno. Avevamo un nuovo cimitero [Santa Maria del Pianto]. Per cui questo era un luogo molto abbandonato. Alcuni anni dopo, ci fu una nuova vandalizzazione molto meno forte di questa, però si scoprì che c'erano dei ladri che andavano a rubare colonnine o foto da portare ai mercatini oppure scoprivano le tombe, ci mettevano la refurtiva, aspettavano che si calmassero le acque e tornavano¹⁰⁹. Però sulla prima vandalizzazione, invece, si ventilò, erano i tempi della costruzione del Centro Direzionale, che qualcuno per quel suolo, proprio adiacente al Centro, avrebbe potuto avere ben altri valori se gli ebrei avessero tolto i loro morti.

A Napoli “nulla è come sembra”. Sono le parole che mi sono state riferite quando avevo mostrato preoccupazione e sconcerto per la presenza di un bambino, in età scolare, solo, alla fermata della metropolitana di Piazza Garibaldi che bloccava i passanti, quasi buttandosi loro addosso, e li intratteneva in quelle che a me apparivano delle strane conversazioni, mentre avrebbe dovuto essere a scuola¹¹⁰. E, dunque, un episodio di vandalismo, che avrebbe potuto avere delle matrici neonaziste e antisemite, a Napoli diventa qualcosa di diverso.

Napoli pone l'osservatore esterno davanti a una scelta estremamente difficile. Da una parte egli si trova obbligato a riconoscerle lo statuto di luogo anarchico, spesso dominato dal caos, mentre si assiste impotenti, e a tratti spaventati, al suo degrado. Questo perché la città sembra aver rinunciato a combattere la marginalità, a rimuovere le rovine tra

¹⁰⁸ Si veda *Il Mattino* del 25 ottobre 1987.

¹⁰⁹ Sandro Temin fa riferimento all'episodio avvenuto due anni dopo, come riporta il *Corriere della Sera* del 30 dicembre 1996: “22 novembre 1992: la polizia impedisce un tentativo di profanare tre tombe all'interno di un cimitero ebraico non utilizzato da circa 20 anni, a Poggioreale (Napoli). Il 3 dicembre sono arrestati due netturbini del Comune di Napoli, sorpresi a rubare nello stesso cimitero, considerati dagli inquirenti gli stessi autori del tentativo di profanazione”. In Martirano D. (1996), p. 5, consultato in Archivio storico Corsera <http://archiviostorico.corriere.it>

¹¹⁰ A.M., alla quale avevo riferito l'episodio, mi comunica che i bambini non sono mai soli, ma vigilati da un adulto o più adulti per ragioni che trovano una loro collocazione in una architettura malavitosa. Napoli, 30 marzo 2010.

le quali vive, scegliendo di convivere con la criminalità. Dall'altra, desidera nel contempo dare spazio a una possibilità che si nutre dell'interrogazione continua, per cercare di approdare spiegazioni ragionevoli di una realtà così complessa.

Quello che ne deriva è un insieme di irritazione e di curiosità intellettuale che sollecita verso nuove ricerche e direzioni di sviluppo meno ovvie¹¹¹.

Nel corso di una interessante ricerca etnografica, che si è svolta a Napoli qualche anno fa, la difficoltà maggiore da parte dell'antropologo era consistita nel riportare il materiale raccolto emendandolo dagli stereotipi abituali¹¹² e focalizzando principalmente l'attenzione sulla relazione tra l'aspetto individuale e il 'sistema', soprattutto, in ambiti come la cultura, l'organizzazione e il potere¹¹³. Quello che, tuttavia, appare di più difficile trattazione sono le dinamiche che si vengono a stabilire nelle modalità di convivenza, i cui termini, formalmente ben definiti, in realtà appaiono ambigui e flessibili. Anche l'applicazione di modelli di studio riferibili a una moderna teoria sociologica¹¹⁴ risultano inadeguati nel momento in cui vengono analizzati sulla base di dati empirici che coinvolgono azioni intenzionali e non casuali, relazioni sociali spesso non riconducibili a una condotta razionale, e la stessa organizzazione politica che agisce, a sua volta agita, sulla realtà.

Nella rassegna stampa di quei giorni, è riportata una frase emersa durante la famosa assemblea tenutasi in Comunità: "Sindaco, Napoli è una città meravigliosa". È vero. Così come è vera l'ospitalità che ti riserva la città. Ma questo non può far ignorare che la criminalità, soprattutto organizzata, sia una piaga che assilla da sempre Napoli.

Afferma Sandro Temin, in una dichiarazione rilasciata a *Il Giornale di Napoli* del 16 maggio 1990, che "Sin dal 1966 abbiamo scoperto che le tombe venivano utilizzate per nascondere refurtiva".

L'analisi di questi episodi evidenzia una sostanziale opposizione tra la moralità e una forma di religiosità condivisa e il calcolo indirizzato alla tutela dei propri interessi o del clan a cui si appartiene. Ma moralità e religione si articolano in una dinamica che appare incomprensibile, nella città di San Gennaro e del suo miracolo.

La festa di San Gennaro, scrive Roberto Saviano, accoglie "quel mistero dentro cui c'è Napoli. Una terra che si liquefa e si ricoagula, che ha una consistenza indefinibile, mai

¹¹¹ Si veda l'interessante lavoro di Pardo I. (1996), pp. XI-XIII.

¹¹² Pardo I. (1996), p. 4.

¹¹³ Pardo I. (1996), p. 4.

¹¹⁴ Si veda ad esempio Giddens A. (1984).

certa, solida. E che pure gronda di vita vera, contagiosa. Più cade nell'abisso senza regole, crudele, più sembra in grado di rinnovarsi. San Gennaro c'è anche se non lo meriti. Non devi conquistarlo. Sei amato e forse aiutato. Il mistero di San Gennaro è tutto qui. In questa incredibile ambiguità. Nella disperazione di una città dalla vita così dura, così caotica, che deve rivolgersi ad un santo per immaginare di trovare una regola”¹¹⁵.

Eppure, le regole esistono, anche se non sono istituzionalizzate. Nell'esame dei dettagli del modo in cui la gente negozia la propria vita in una realtà così complessa è possibile individuare significati profondamente ancorati a una continua interazione tra aspetti materiali e non materiali, tra il simbolismo delle identità personali e una gestione imprenditoriale del crimine¹¹⁶. Sia che si tratti dei due netturbini del Comune di Napoli accusati del furto e della profanazione del cimitero ebraico avvenute nel 1997, sia che si tratti di criminalità organizzata interessata ad appropriarsi di un terreno¹¹⁷ proprio a ridosso del luogo dove stava per nascere quell'anomalia dell'urbanistica napoletana che è il Centro Direzionale, ci troviamo di fronte a una sconcertante assenza di moralità.

“È cos'è niente” è la frase, continuamente ripetuta, che Eduardo De Filippo fa dire a un personaggio di uno sceneggiato televisivo del 1963¹¹⁸. Ma “quando in fondo non si può fare niente, tutto si riduce ad una logica di guardie e ladri, dove ciascuno fa quel che gli tocca, rispettando il proprio ruolo, senza illudersi che si possa andare oltre. Senza credere o richiedere che sia dallo stesso territorio che possa venire una richiesta di cambiamento”¹¹⁹.

Esiste una possibilità di cambiamento?

Due risposte sembrano venire dalla letteratura, che sebbene opposte lasciano una speranza¹²⁰.

Un personaggio di Tahar Ben Jellun racconta:

¹¹⁵ Saviano R. (2010).

¹¹⁶ Pardo I. (1996), pp. XII-XIII.

¹¹⁷ Non mi risulta siano mai stati individuati i colpevoli di questa profanazione. Sulle attività della camorra una interessante sintesi si trova nel libro di Behan T. (1996), in particolare in particolare il capitolo 6 da p. 107 a p. 130.

¹¹⁸ De Filippo E. (1963), citato in Saviano R. (2009). Si vedano: <http://www.repubblica.it> e <http://www.robertosaviano.it>

¹¹⁹ Saviano R. (2009). Si vedano: <http://www.repubblica.it> e <http://www.robertosaviano.it>

¹²⁰ Josif Brodskij afferma: “Dobbiamo parlare [noi letterati] perché dobbiamo dire di ripetere che la letteratura è una maestra di finesse umana, la più grande di tutte”. Citato da Armando Gnisci in Gnisci A. (1998), p. 20. Ho riportato questa famosa affermazione del poeta russo Brodskij perché a volte la letteratura riesce a dire meglio di qualsiasi indagine di carattere sociologico. Si vedano Saviano R. (2006).

Mi inginocchiai e posai la testa sul ventre della Vecchia. Tutti i rumori della città passavano per quel ventre così grande, così largo e infinito. Rimbombava. Era il ventre di Napoli [...]. Sentivo il cuore di Napoli battere a un ritmo lento, punteggiato di tanto in tanto da una brusca rottura, come se tutto si fermasse e poi tutto ricominciasse. I rumori erano lontani e sempre più confusi. E io ero sudato con la testa posata sul cuore di una leggenda¹²¹.

Scriva, invece, Matilde Serao:

Per distruggere la corruzione materiale e quella morale, per rifare la salute e la coscienza a quella povera gente, per insegnare loro come si vive – essi sanno morire, come avete visto! – per dir loro che essi sono fratelli nostri, che noi li amiamo efficacemente, che vogliamo salvarli, non basta sventrare Napoli: bisogna quasi tutta rifarla¹²².

Chissà se Napoli ha consapevolezza di essere una leggenda. Nel momento in cui porterà a livello di coscienza questa verità saprà forse accettare la sfida lanciata da Matilde Serao e lasciare in pace quelli che gli ebrei chiamano i *tzaddikim*, gli uomini giusti, alcuni dei quali riposano da decenni nel cimitero ebraico di Poggioreale.

1.9 Che la Madonna v'accompagni

Napoli, 26 aprile 2010. In un luminoso pomeriggio di primavera, uscendo dalla Comunità, incontro a Piazza Amedeo un appartenente alla comunità stessa e ci fermiamo a parlare per oltre due ore. All'improvviso, si avvicina un mendicante che, dopo aver ricevuto i soldi, rivolgendosi al mio interlocutore gli dice "Ricorda che Gesù è buono". "Certo", gli risponde sorridendo.

Ne approfitto per riferirgli che giorni prima, mentre camminavo per via dei Mille con Alberta Levi Temin, si era avvicinata una signora che chiedeva l'elemosina e, rivolgendosi ad Alberta, le aveva detto "Che la Madonna v'accompagni!". Alberta, che stava parlando, si era interrotta per un attimo, le aveva rivolto uno sguardo, per riprendere subito a parlare. Il mio interlocutore mi dice che l'espressione "Che la Madonna v'accompagni" è molto usata in città e mi racconta di un famoso rabbino di Napoli che rispondeva sempre "Grazie, ma preferisco accompagnarvi da solo". Intercettando il mio sguardo disorientato mi dice: "Feroce, vero? Ma a me fa ridere".

¹²¹ Ben Jellun T. (1999), p. 196.

¹²² Serao M. (2001), p. 10, e-book <http://www.liberliber.it>

È stato lo spunto per parlare di cosa significhi essere minoranza religiosa in una città a maggioranza cattolica, e ne è emerso che per molti appartenenti alla minoranza questo non è un problema particolare. Ci sono abituati. Anzi, ci sono aneddoti ed episodi raccontati con molta ironia, soprattutto indirizzata verso se stessi.

Svegliarsi a Napoli la domenica mattina, nei tanti quartieri dove ho alloggiato in questi due anni di ricerca etnografica, significa farlo con il suono delle campane delle tante chiese e delle cappelle dei monasteri e conventi, soprattutto nei quartieri più antichi della città.

In ciò Napoli appare non tanto dissimile da Roma, città sacra per eccellenza. Anche Napoli ha moltissime tesi disseminate sull'intero territorio: ogni quartiere – anche i meno popolosi – ne ospitano almeno quattro o cinque. Sono un segno architettonico importante di una sacralità che caratterizza l'intero spazio urbano. Vi sono chiese storiche, che custodiscono assoluti capolavori d'arte, come il *Cristo velato* di Giuseppe Sanmartino (1753)¹²³ o *Le sette opere di misericordia* di Caravaggio (1606) nella Chiesa del Pio Monte della Misericordia¹²⁴, e vi sono chiese moderne, dalle architetture avveniristiche che richiamano l'attenzione dei fedeli.

Le chiese definiscono uno “spazio sacro” che, come riporta Boesch Gajano, appare un “elemento di delimitazione, ma insieme di passaggio, tra interno e esterno, tra pubblico e privato, tra interiore e esteriore, tra sacro e profano, tra forme diverse di sacralità, tra vari gradi di intensità del sacro”¹²⁵. Eppure, a Napoli questo elemento di sacralità travalica i confini circoscritti della chiesa, in quanto edificio delimitato, e si sposta nella strada. Ecco, allora, i mendicanti che ti augurano che scenda su di te la benedizione della Madonna oppure vogliono lasciarti un santino ad ogni costo, ecco le numerose edicole religiose agli angoli delle strade¹²⁶, le storie di devozione quasi sempre cosparse di aneddoti divertenti¹²⁷.

¹²³ Cappella di Sansevero: <http://www.museosansevero.it>

¹²⁴ Scrive Iain Chambers: “Giungere dalla strada stretta, ombrosa, brulicante di gente, di pioggia, di piccoli negozi e di decadimento urbano, ed entrare nelle tinte abbaglianti di grigio e di bianco della struttura ottagonale della Chiesa del Pio Monte della Misericordia in via dei Tribunali è una esperienza sconvolgente”. Chambers I. (2007), p. 100.

¹²⁵ Boesch Gajano S. (1990), pp. 633-635. Citato in Lombardi Satriani L. M. (1999), p. 10.

¹²⁶ Le edicole religiose a Napoli sono molto frequenti e sono principalmente legate agli ex-voto per grazie ricevute, come mi è stato raccontato da gente dei quartieri dove sono presenti. Hanno origini antichissime che ci conducono nell'antica Roma, “già nella città antica il culto dei *Lares*, le divinità che presiedevano alla tutela dei luoghi “critici”, come ad esempio i crocicchi, prevedeva la posa di effigi divine collocate in edicole sui muri delle abitazioni”. Ricci A. (1999), pp. 33-34

¹²⁷ Come un giovane tassista che, per la durata della corsa, mi ha parlato del suo viaggio di nozze in Messico e della immensa statua di Nostra Signora di Guadalupe, comprata come *souvenir* da portare in Italia, che è

Questa sacralità mista al profano è stata rilevata anche da Italo Pardo, che scrive:

Nel traffico intasato di metà mattinata dell'indaffarato centro di Napoli, un uomo sfreccia su di un ciclomotore recante immagini del *Volto Santo* e dei portafortuna della squadra di calcio del Napoli¹²⁸.

A questo proposito, interessante è la testimonianza di Roberto Saviano, il quale afferma che la prima volta che aveva assistito al miracolo di San Gennaro, ciò che lo sconvolse maggiormente furono gli insulti che le donne indirizzavano al santo per indurlo a compiere il miracolo¹²⁹. Anche l'aspetto religioso sembra assumere in una città come Napoli delle connotazioni che esulano da quelle che appaiono regole di osservanza generali, che implicherebbero il rispetto verso personaggi sacri.

È possibile comprendere il ruolo basilare svolto dall'idea di peccato originale che consente di entrare attraverso le credenze cristiane in un meccanismo di auto-assoluzione, dove le immagini, i rituali collettivi, i miracoli del santo patrono della città sono fondamentali per emendarsi di tutti i peccati commessi.

Rileva interesse il discorso elaborato da Herzfeld sulla città di Roma, che è trasferibile a quella di Napoli, la quale, al pari della Città Eterna, si riconosce una forte connotazione religiosa, facendo proprio il principio base del cristianesimo secondo il quale gli esseri umani sono inevitabilmente dei peccatori¹³⁰. Si tratta, continua l'antropologo americano, non soltanto di un semplice concetto teologico: esso assume infatti una forte risonanza sociale perché in questo modo chi pecca lo sarebbe costretto dal mondo malvagio che lo circonda che, al suo pari, ruba, mente, inganna, litiga, fornicava¹³¹. Italo Pardo, allo stesso modo, ha notato che la *working-class* napoletana vede una possibilità di espiazione dei peccati comuni attraverso le sofferenze in questa vita o mediante il transito in Purgatorio nella vita ultraterrena¹³².

Si riconosce alla morale cattolica un ruolo preminente, sia nelle sue forme legate alla spiritualità sia agli aspetti più emotivi, che si innesta sulla razionalità della gente, e le

diventata nei suoi innumerevoli spostamenti in aereo, il suo bagaglio a mano. Un racconto divertentissimo, assolutamente impossibile da riportare.

¹²⁸ Pardo I. (1996), p. 1 [traduzione mia].

¹²⁹ Saviano R. (2010). Riporta Saviano uno degli insulti espressi in dialetto napoletano: "Faccia gialluta! Ma che stai arrabbiato? Nun fa o' fess' San Genna', ti vott' a copp' a bascie".

¹³⁰ Herzfeld M. (2009), p. 54.

¹³¹ Herzfeld M. (2009), p. 54.

¹³² Pardo I. (1996), pp. 116-117.

cui conseguenze trovano una particolare commistione di elementi spirituali e di elementi materiali¹³³.

In una città così appassionatamente cattolica i rapporti con gli aspetti più evidenti di questa religiosità non possono non sfuggire agli ebrei.

Nei casi di matrimoni misti le principali festività cristiane non sono trascurate, anche per rispetto al coniuge cattolico, come sarà possibile notare nella testimonianza della Fonte 3. Inoltre, per molti di loro e dei loro figli, non sempre si è richiesto l'esonero dall'ora di religione a scuola. La Fonte 3 ha chiesto e ottenuto dall'insegnante del figlio l'abolizione del pronome personale "noi" quando si parla di cattolicesimo¹³⁴, mentre Ar.L. mi riferisce di non aver mai vissuto come una violenza l'imposizione dell'ora di religione: anzi, ricorda ancora il nome del suo insegnante con il quale, insieme ai suoi compagni di scuola, intratteneva lunghe conversazioni di carattere teologico¹³⁵.

Mi riferisce I.B., invece, che veniva vissuto con un senso di colpa lo scambio di regali a Natale. Dice la mia testimone che si trattava di una "caduta", e se si aveva sentore che qualcuno praticasse questo scambio, alcuni ebrei ne erano turbati perché era così che poteva avere inizio l'assimilazione (convinzione diffusa anche tra coloro che non erano particolarmente osservanti): "[...] però – continua I.B. – era permesso la Befana, perché la Befana non aveva niente di religioso"¹³⁶. Così era consentito festeggiare il Capodanno, al punto che in primo momento ho pensato che il riferimento fosse al Capodanno ebraico, *Rosh Ha-Shanà*, sempre perché "alcune cose che non erano religiose erano consentite".

Ora, se il Natale è una festa esclusivamente religiosa, lo stesso non si può dire per il Capodanno e l'Epifania che, sebbene abbiano una forte importanza per i cattolici, possiedono forme che assumono un valore più generale, come l'inizio cronologico del nuovo anno, o che contengono aspetti più legati al folklore precristiano, come nel caso della Befana. La celebrazione della circoncisione di Gesù, che cade come da tradizione ebraica otto giorni dopo la nascita (Capodanno), e la commemorazione della comparsa dell'astro che da oriente guidò i tre magi verso la culla di Gesù (Epifania), vengono messe da parte per privilegiare gli aspetti più laici di queste feste che, tuttavia, per la Chiesa cristiana continuano ad essere punti cardinali.

¹³³ Pardo I. (1996), p. 10.

¹³⁴ L'insegnante non dice "noi cattolici facciamo così", ma "i cattolici fanno così". Napoli, 12 luglio 2010.

¹³⁵ Haifa, 25 luglio 2010.

¹³⁶ Tel Aviv, 21 luglio 2010.

Si tratta di una interessante operazione di mediazione culturale da parte degli ebrei, mirata soprattutto a non auto-escludersi da momenti di festa collettiva ampiamente condivisi in una realtà di cui sono parte integrante.

In una dimensione fortemente religiosa, ma diversa dalla propria, l'identità ebraica può apparire ambivalente e indeterminata, ma in realtà mette in atto dei processi di mimesi che aiutano gli ebrei a partecipare a feste collettive senza, tuttavia, considerarsi assimilati e, dunque, non 'smarriti' nell'identità maggioritaria dello stato-nazione all'interno della quale essi vivono¹³⁷. La generazione alla quale appartengono la maggior parte delle fonti citate in questo paragrafo è successiva alla *Shoah*, la quale ha posto fine a ogni possibilità di essere considerati assimilati, costringendo il gruppo nazionale dominante a compiere una nuova ricognizione su termini come tolleranza e assimilazione e a guardare agli 'Altri' come altro da sé. Se questo particolare tipo di mimesi implica, comunque, un caso di ambivalenza, essa permette, rimuovendo il valore religioso di festività cristiane come l'Epifania e il Capodanno, di riconoscere uno statuto di festività laiche e profane che agevola la possibilità di non sentirsi una minoranza esclusa.

1.10 Fra fonti orali, memorie scritte e documenti

Scrive Alessandro Portelli:

Le fonti orali non sono *oggettive*. Questo naturalmente vale per tutte le fonti, ma nel caso delle fonti orali la non oggettività è un dato costitutivo: si tratta infatti di fonti contemporanee alla ricerca più che all'evento, *costruite, variabili, parziali*¹³⁸.

Le fonti orali traggono la loro origine da un incontro. Sono sempre il risultato di un lavoro condiviso, di un dialogo. Da una parte l'intervistatore, dall'altra l'intervistato. L'esito che ne deriva dipende molto dalle sollecitazioni, dai segnali impliciti, dal rapporto personale che il ricercatore riesce a stabilire. Ma, soprattutto, dallo spazio che l'intervistato concede, da ciò che vuole dire e come vuole dirlo, dalla struttura che dà al suo racconto.

Questo perché l'incontro possiede una struttura che è al contempo empirica e trascendentale¹³⁹. Due vite si attraversano e con esse la loro esperienza. Quella del

¹³⁷ Stratton J. (2000), p. 10.

¹³⁸ Portelli A. (2007), p. 17.

¹³⁹ Calvi L., Calvi G. (1998), pp. 169-199.

ricercatore insieme all'altro che ha immaginato, cercato, incontrato. Quella del testimone, ignaro o consapevole, di una cultura, di un tempo passato o presente. Ciò di cui ci si può appropriare, fino a farlo diventare personale esperienza, sono lampi improvvisi di luce che si accendono su singoli momenti, azioni, persone, cose. Mentre il dialogo si svolge, la conoscenza si porta a compimento, anche se il ricercatore non parla di sé. Anche se non si sa dire a parole cosa si è, cosa in quel momento entrambi vivono.

Allora diventano fondamentali la direzione degli sguardi, le pause e i silenzi (a volte non colmati da parte di entrambi), i pensieri rimasti sospesi nell'aria e le rispettive annuizioni, le domande e le esclamazioni, i timbri vocali, le lacrime condivise e quelle a stento trattenute. O ancora, la scelta di dove sedersi durante l'intervista e, dunque, la prossimità e la distanza, le emozioni espresse e quelle negate, e, infine, il momento della separazione.

Ecco, tutto questo fa dell'incontro "la storia di un ossimoro: una continuità discontinua, una durata tratteggiata, lo spazio prismatico di un'esperienza dissolta e ricostruita. La mia e la tua esperienza sono l'unicità irripetibile del nostro accadere. Non c'è nessuna teoria di questa esperienza di noi-nel-mondo. Solo questa esperienza"¹⁴⁰.

Il risultato di questo incontro, di questo "faccia a faccia", come si è su accennato, è un dialogo¹⁴¹, con una comunicazione che, quando funziona bene, si svolge in entrambe le direzioni con l'intervistatore che sta studiando l'intervistato, il quale a sua volta studia lui¹⁴².

Come in molte ricerche, anche lo studio delle fonti orali si compone di tre momenti fondamentali: la preparazione, la raccolta dati, l'interpretazione¹⁴³. In questa ultima fase il ricercatore si troverà da solo, nel tentativo di rendere nel modo più fedele possibile il flusso della narrazione raccolta.

Scrivono Portelli che la "ricerca condotta con le fonti orali è sempre un lavoro in corso, mai finito"¹⁴⁴, dove non si potrà escludere la sensazione che forse una fonte la si sarebbe potuta intervistare altre volte; che qualcuno di importante ai fini degli esiti della

¹⁴⁰ Maldonato M. (2001), pp. 41-50.

¹⁴¹ Si veda a proposito del rapporto dialogo nella ricerca etnografica Griaule M. (2002).

¹⁴² Mi è capitato durante il dialogo con Farouk che mi rivolgesse delle domande personali. A una non volevo rispondere e gli ho detto che si trattava di una storia lunga e non facile da sintetizzare. Allora, Farouk mi ha risposto sorpreso: "Vi sto raccontando la mia vita e voi mi rispondete così? Ho il tempo per ascoltarvi". Ho risposto alla sua domanda cercando di farlo nel modo più sincero possibile e ho capito l'importanza che per lui aveva in quel momento conoscermi attraverso i miei racconti, così come lo era per me.

¹⁴³ Henige D. (1982), p. 23.

¹⁴⁴ Portelli A. (2007), p. 18.

ricerca potrebbe essere rimasto fuori dal proprio lavoro; che l'esito sarà sempre un risultato parziale.

Ciò che, invece, si impone è la soggettività del narratore, un aspetto che trova un forte riscontro nella tradizione antropologica, la quale affonda le proprie radici nell'analisi delle relazioni sociali, che individua nelle reti di relazioni umane, svolte a livello informale, la base di entità più vaste¹⁴⁵. Ma uno degli aspetti che rileva interesse è che le narrazioni nel delinearsi non solo si limitano a riportare i fatti vissuti o tramandati dalla propria famiglia, ma anche il significato che essi hanno rappresentato per chi in quel momento li sta narrando e li ha vissuti. O meglio:

[...] non solo su ciò che le persone hanno fatto, ma anche su ciò che volevano fare, che credevano di fare, che credono di aver fatto; sulle motivazioni, sui ripensamenti, sui giudizi e le razionalizzazioni¹⁴⁶.

Dichiara Alberta Levi Temin, durante un incontro a Ferrara:

Quando sono venute le leggi razziali in Italia, io avevo diciotto anni, avevo appena preso il diploma magistrale e dovevo andare alla Ca' Foscari all'Università per imparare le lingue perché già si sentiva dell'antisemitismo. Che cosa potevo studiare io? Meglio studiare le lingue, così in qualsiasi posto del mondo vado la gente mi capisce e mi faccio capire. Le leggi razziali mi hanno chiuso la porta e, come ben sapete, non hanno chiuso la porta solo a chi entrava all'Università, anche in prima elementare¹⁴⁷.

Alberta, nel riferire delle leggi razziali, ci racconta quello che avrebbe voluto e non ha potuto fare. In quella sua domanda "Cosa potevo studiare io?" è racchiuso un mondo, una cultura, un'appartenenza. "Cosa potevo studiare io, ebrea?" è la domanda completa, dove il termine "ebrea" è un sottinteso, è un non detto presente e forte. Ed è ancor più rafforzato dall'espressione di fastidio di Alberta che compare sul suo volto, solo per un attimo, per immediatamente dopo sciogliersi nella abituale dolcezza del suo comunicare.

La sua vicenda personale, legata alla sua formazione universitaria mancata, viene ancorata agli eventi che di lì a breve avrebbero travolto l'Italia. Ci fornisce anche una

¹⁴⁵ Passerini L. (1998), pp. 15-17.

¹⁴⁶ Portelli A. (2007), p. 12.

¹⁴⁷ Ferrara, 20 aprile 2010, *Festa del libro ebraico in Italia*, sessione: *Essere ebrei in Italia: tre generazioni ne parlano*. Interventi di Alberta Levi Temin, Stefano Jesurum, Serena Di Nepi. Con Alberta a Ferrara ho svolto una indagine di tipo *shadowing*, da Napoli a Ferrara, dal 19 al 21 aprile 2010. Il brano riportato è incluso in una registrazione video realizzata su dvd.

motivazione di quella che sarebbe stata la sua scelta di studi: una scelta pragmatica, legata alla possibilità di difendersi da un "antisemitismo" che già si percepisce.

Molti sanno cosa abbia voluto significare l'applicazione di simili leggi: licenziamenti, impossibilità di continuare gli studi, umiliazioni. Ascoltare Alberta ci permette di comprendere, per la diciottenne ragazza ebrea Alberta, per lei singola persona cosa abbia comportato la presenza di simili provvedimenti. L'elemento soggettivo irrompe nella storia fatta di uomini e donne senza volto e ridà la voce a chi quella storia l'ha vissuta.

Nel corso di questi incontri è emerso che alcuni intervistati avevano affidato alla scrittura una parte rilevante delle proprie memorie. In diversi casi si è trattato di veri e propri memoriali, in altri di memorie espresse sotto forma di racconti scritti, con un narratore intradiegetico inserito nelle vicende e, in altri casi, con un narratore extradiegetico¹⁴⁸. Interessante è apparsa la possibilità di introdurre un metodo comparativo, che ha consentito di vedere come le memorie si trasformano con la scrittura¹⁴⁹. Basilare è apparso il *plot* sia nelle fonti orali sia in quelle scritte, dove la successione temporale, logica e causale degli avvenimenti ha acquistato una unicità nelle diverse modalità narrative. La forma, l'ordine di successione degli eventi, il rapporto attraverso il quale i vari motivi vengono intrecciati nel racconto rendono ancora più esplicita e tangibile una soggettività narrativa. Se a una prima lettura essa non sembra discostarsi dalla memoria affidata all'oralità, mediante l'analisi testuale le differenze che la caratterizzano appaiono senz'altro più sensibili.

Il racconto delle memorie, infatti, è completamente affidato al narratore che decide quanto tempo dedicare a determinati episodi. E quindi alcuni eventi accaduti in un lungo periodo di tempo potrebbero essere liquidati con poche battute, mentre altri episodi diventano fondamentali per tutta la narrazione¹⁵⁰.

Per avere un quadro più completo delle vicende che hanno interessato gli appartenenti alla Comunità ebraica di Napoli e le loro famiglie, ho voluto servirmi dell'analisi dei documenti di archivio. Questo, basandomi sulle ricerche condotte sulla memoria da Pierre Nora¹⁵¹, dove appare chiaro che l'archivio è un luogo materiale dove la memoria collettiva ha la possibilità di appoggiarsi a "immagini spaziali". Negli archivi

¹⁴⁸ Rondolino G., Tomasi D. (1995), p. 16.

¹⁴⁹ Havelock E. (1973).

¹⁵⁰ Genette G. (1976).

¹⁵¹ Nora P. (1984-92, a cura di).

prevale la relazione tra memoria e storia ed è il momento in cui la storiografia si concretizza nella scrittura. L'archivio è, dunque, un luogo fisico che custodisce una traccia documentale e che si differenzia da altre tracce di carattere cerebrale o affettiva. Essa è simile a una testimonianza che offre una sequenza narrativa alla memoria dichiarativa.

Sul ruolo dell'archivio ci sono interventi che mirano a sottolineare come questo spazio della memoria, fino ad ora considerato appannaggio degli storici¹⁵², possa essere indagato da un punto di vista del testo e non solo limitatamente alla ricostruzione di un fatto storico. Da questa prospettiva emergono altri aspetti come il non-detto dello statuto sociale della storia in quanto istituzione del sapere¹⁵³.

Inoltre, abbiamo scoperto che l'analisi dei documenti consente di individuare gli appartenenti alla religione ebraica in modo più agevole solo a partire dalle leggi razziali, perché è proprio con l'applicazione di queste leggi restrittive che essi emergono in quanto "altro" rispetto al resto dei cittadini napoletani. Il riferimento è ai documenti presenti nell'Archivio di Stato¹⁵⁴ a Napoli, che consentono di approfondire tematiche come quelle demografiche, dell'assimilazione, dell'emigrazione, dei rapporti con la Chiesa cattolica, solo per citare i casi più rilevanti.

Muoversi all'interno di questa immensa mole di carte è stato, almeno nella fase iniziale, alquanto complicato¹⁵⁵, in particolare perché nell'Archivio di Stato è necessario ricercare non le tematiche ma le istituzioni attraverso le quali i documenti sono archiviati¹⁵⁶ e perché ciò che emerge è quasi sempre relativo al rapporto intervenuto tra la Comunità israelitica o il singolo ebreo e l'Amministrazione dello Stato che di volta in volta è stata coinvolta e interessata.

Durante questa ricerca in archivio, fondamentale è stato il bisogno di cercare l'emersione e le testimonianze di una particolarità culturale, lo studio del silenzio e degli spazi vuoti emersi dalla assenza di documenti o dalla sinteticità degli stessi¹⁵⁷, ma anche l'interesse per delineare il contributo dato dagli ebrei alla società italiana che con

¹⁵² Giuva L., Vitali S., Zanni Rosiello I. (2007), Ricœur P. (2003), Tosatti G. (1993), in AA.VV. (1993).

¹⁵³ De Certeau M. (2006).

¹⁵⁴ L'Archivio di Stato è il luogo istituzionalmente deputato ad accogliere documenti di interesse storico dei ministeri e di altri organi centrali dello Stato.

¹⁵⁵ Come spesso accade a Napoli, fondamentale è stato l'incontro con un funzionario-archivista dell'Archivio di Stato, la dott. Rossana Spadaccini, curatrice della mostra "... *francamente razzisti. Le leggi razziali a Napoli*, che si è svolta nei locali dell'Archivio dal 25 novembre 2007 al 28 febbraio 2008. Mi ha offerto ospitalità nel suo studio dove non solo ho potuto consultare liberamente la documentazione, ma dalla nostra "convivenza" sono nati dialoghi e confronti fecondi sulla mia ricerca, consigli e suggerimenti preziosi.

¹⁵⁶ Giuva L., Vitali S., Zanni Rosiello I. (2007).

¹⁵⁷ Penso al ruolo della Chiesa e delle associazioni cattoliche nell'osservanza delle leggi razziali.

l'emancipazione, soprattutto a Napoli, aveva reso meno evidente la loro specificità. Ne sono emersi alcuni elementi riconducibili a tre aree tematiche fondamentali:

- 1) l'identità "costruita", che si delinea attraverso gli elenchi degli iscritti e quelli delle dichiarazioni di abiura;
- 2) la rete di rapporti e di relazioni con il territorio;
- 3) il sentito ruolo di partecipazione agli eventi storici in quanto italiani, che è fortemente arricchito da ideali di libertà e di giustizia, anche per la loro profonda religiosità.

Inoltre, non esiste una sezione relativa alle deportazioni in Germania, anche perché Napoli fu la prima città ad essere liberata dagli americani. Per trovare traccia degli ebrei deportati residenti a Napoli, tutti arrestati in regioni diverse dalla Campania, è stato necessario ricorrere agli esiti di una ricerca¹⁵⁸ condotta dal CDEC¹⁵⁹ di Milano, presso il quale mi sono più volte recata. Presenti, invece, sono i documenti del confino di Tora e Piccilli, dove un gruppo di ebrei di Napoli¹⁶⁰ furono costretti ai lavori forzati. Nelle memorie raccolte dai correligionari, che hanno vissuto in modo diretto o indiretto quegli eventi, emerge sempre un riferimento a questo fatto.

Di tipo diverso sono i documenti rinvenuti presso l'Archivio della Comunità dove si conserva una parte della documentazione relativa alla sua rinascita con la comparsa del barone Carlo Meyer de Rothschild a Napoli¹⁶¹, fino ad arrivare ai giorni nostri. Esigua è la mole di questo tipo di documenti; e tuttavia si sono rivelati preziosi per comprendere le forme organizzative della Comunità nel corso del tempo, e soprattutto nel suo impegno volto alla salvaguardia della propria identità storico-culturale, nonostante la capacità e la rapidità di inserimento nella società napoletana dei nuovi arrivati.

1.11 Uso delle fonti

La mia ricerca si basa essenzialmente su circa cento interviste svolte su singole persone. Il tempo dedicato non è stato lo stesso per tutti. Ho impiegato circa un quarto

¹⁵⁸ Picciotto L. (1991). Una sintesi di questo lavoro è riportato anche in *Italia Judaica*, IV, Roma, 1993.

¹⁵⁹ Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea. <http://www.cdec.it>

¹⁶⁰ Toma P. A. (2004).

¹⁶¹ Il barone arriverà a Napoli nel 1832. Per un approfondimento si veda Giura V. (2002).

d'ora per le rilevazioni di carattere statistico, necessarie per compiere un sondaggio sulla conoscenza della presenza ebraica da parte di chi vive a Napoli o la frequenta con regolarità, cercando di avere sempre presente rappresentazioni imperniate su genere, età, professioni. Sono ricorsa anche a telefonate e a contatti e-mail con l'invio di poche domande strutturate¹⁶². Le altre interviste, in questo caso non strutturate, sono durate al minimo un'ora, e in alcuni casi anche parecchie ore, e sono state mirate alla definizione e ricostruzione di storie personali degli appartenenti alla Comunità ebraica e a quanti potessero condividere con me il loro sguardo sulla città di Napoli. Queste interviste si sono svolte presso le abitazioni degli intervistati, in luoghi pubblici (per strada o in un bar), presso la sede della Comunità. Ho avuto anche più incontri con la stessa persona. In rari casi, sono avvenuti incontri preliminari di preparazione, contando sul fatto che in Comunità io mi recavo con regolarità e alcuni già mi conoscevano. Inoltre, ho partecipato a tre incontri con più persone. Con Alberta Levi Temin ho condotto lo *shadowing*¹⁶³, durante un viaggio a Ferrara in occasione della *Fiera del Libro Ebraico in Italia*, alla quale Alberta prendeva parte in qualità di relatrice.

A questi incontri si aggiungono le occasioni di gruppo: convegni, dibattiti pubblici, commemorazioni, festività religiose presso la Comunità. In questo caso, non ho condotto delle interviste con singoli, ma ho registrato su nastro gli interventi oppure ho trascritto i passaggi più significativi per me e per la mia ricerca. Non ho mai utilizzato né il registratore né la videocamera durante le occasioni di festa alle quali mi è stato concesso di partecipare. Ho avuto anche il privilegio e l'onore di essere invitata alla *milà* di due gemelli nati da poco. In tutte queste circostanze, in soccorso mi è giunto il diario di campo che ho tenuto con regolarità, prima con fatica, dopo utilizzandolo sistematicamente per ancorare i miei ricordi, emozioni, intuizioni.

Mi sono avvalsa anche di un film-documentario, il cui titolo è *Dal cancello secondario. Storie di ebrei a Napoli*¹⁶⁴ che ha rappresentato l'unica maniera di ascoltare la testimonianza di persone che purtroppo non ci sono più, ma che hanno vissuto gli anni dell'applicazione delle leggi razziali a Napoli.

¹⁶² 1. D. Vivi a Napoli? R. Sì – No. 2. D. Sai che Napoli è sede di una comunità ebraica? R. Sì – No. 3. Hai amici di religione ebraica? R. Sì – No. D. “Cosa pensi dei matrimoni misti?”.

¹⁶³ Non so quanto sia riuscita a mantenere il giusto distacco durante questa esperienza perché Alberta è stata una amabile e piacevole compagna di viaggio e ho spesso dimenticato di essere in quel contesto per lavoro.

¹⁶⁴ *Dal cancello secondario. Storie di ebrei a Napoli* (2003) di Gabriella Gribaudo, Alessandra Forni, Fabio Esposito. Prodotto da: Comune di Napoli – Assessorato alla cultura, Università di Napoli Federico II – Dipartimento di Sociologia, Associazione 27 Gennaio.

Le interviste sono state registrate su nastro o su mini dvd e sono state condotte in un arco di tempo compreso fra luglio 2009 e settembre 2010. La mia frequentazione della Comunità è avvenuta con regolarità a partire dal gennaio 2009.

Per le parti di interviste che riguardano le storie di famiglia ho chiesto autorizzazioni scritte, nel rispetto della legge sulla *privacy*. Solo in questi casi si leggerà il nome e il cognome degli intervistati. Per gli aspetti emersi sulla Comunità o su quelli di carattere più personale le fonti sono usate in modo anonimo o addirittura ho preferito non riportarne il contenuto. Per me hanno, comunque, rappresentato degli importanti elementi, utili per avere un quadro d'insieme. Le ho considerate un'attestazione di stima, in quanto strumenti interpretativi che mi venivano offerti senza alcuna richiesta da parte mia. In alcuni casi non mi è stata fornita nessuna autorizzazione scritta, ma mi veniva affidato l'uso delle dichiarazioni rilasciate nel modo che ritenevo opportuno. Mi auguro di non essermi discostata da queste aspettative.

La ricerca delle persone da intervistare si è svolta in una prima fase tenendo conto di alcune loro specificità, come la mia necessità di rappresentare in forma equilibrata le diverse fasce di età, le diverse provenienze ed esperienze, il ruolo di testimoni che alcuni di essi svolgono o hanno svolto in rappresentanza della Comunità ebraica di Napoli. A un certo punto, attraverso un passaparola, altri correligionari mi venivano segnalati da quanti avevo in precedenza intervistato.

Ogni citazione delle interviste all'interno del mio lavoro è stata mostrata a ciascuno di loro, facendo presente il mio desiderio di riportarle nel modo più fedele possibile. Mi sono posta il problema delle trascrizioni, consapevole che nell'intervista il vero documento è la registrazione. Ma la trascrizione, il passaggio dal racconto orale a quello scritto, è comunque una forma di trasformazione:

Come la traduzione anche la trascrizione non è una riproduzione, e quindi un sostituto, del documento di partenza, ma una sua rappresentazione con altri mezzi, soggetti ad altre grammatiche di cui è necessario tenere conto¹⁶⁵.

Nel passaggio dalla forma orale a quella scritta sono emersi alcuni problemi come l'intonazione, la cui trascrizione leggibile è data dai segni di interpunzione, così come importanti sono stati le *pause irregolari* che sottolineano i contenuti legati alle emozioni o

¹⁶⁵ Portelli A. (2007), p. 7.

quelle *grammaticali* che sono necessarie per conferire un carattere espositivo¹⁶⁶. Inoltre, le mie note, inserite tra parentesi quadre, spesso segnalano i silenzi, le interruzioni a mie domande, la velocità espositiva nell'affrontare alcuni argomenti e le ho trovate necessarie per evidenziare il carattere del mio interlocutore, per porre l'attenzione sulle sue reazioni e sulle probabili omissioni che, a mio avviso, si andavano ad effettuare.

Se la mia opera di trascrizione era già un intervento sul testo originario, ho pensato fosse giusto lasciare la possibilità di apportare modifiche a quanti, attenti al proprio modo di autorappresentarsi, non avevano piacere di leggersi con un linguaggio più colloquiale. Su di un aspetto sono stata categorica: non si poteva intervenire sul senso delle dichiarazioni rese, anche a costo di eliminare passaggi importanti.

Sono convinta che non si tratti di un intervento di manipolazione delle fonti, ma solo di una attenzione e profondo rispetto verso quanti hanno voluto dedicarmi tempo e premure.

Nata da incontri, questa ricerca non poteva che essere il risultato di un dialogo che utilizza le parole degli intervistati, le loro dichiarazioni, i loro ricordi, mentre mie sono ovviamente le interpretazioni.

¹⁶⁶ Portelli A. (2007), p. 8.

2. Una Comunità di destino e di narrazioni: la presenza ebraica a Napoli

2.1 Introduzione

La ricostruzione della storia della presenza ebraica nel sud d'Italia ha contorni sfrangiati, margini sfuggenti. È pronta a sollecitare domande inedite, che a loro volta si dissolvono in ulteriori enigmi. Questo non solo perché ci troviamo al cospetto di una cultura che in Italia appartiene a una minoranza e, quindi, non sempre agevolmente supportata da una notevole mole di dati, fonti e documenti. Ma anche perché la storia delle comunità ebraiche in Occidente possiede due caratteristiche: da un lato è una storia antica che segnala la presenza ebraica sin dalla fine dell'età romana; dall'altro è una storia ricca di spunti e stimoli che la rendono l'interessante tramite del passaggio della cultura talmudica babilonese in Occidente e che tanta importanza avrà nelle successive trasformazioni delle strutture organizzative ebraiche.

Il Medioevo è stato teatro di queste modificazioni, intervenute soprattutto nell'area del sud d'Italia dove, nei secoli X e XI, si è rielaborato il sapere legato alla fondazione di questa cultura e che ha visto uomini dotti pronti a spostarsi per diffondere la loro conoscenza tra Babilonia, Italia e Spagna.

E ancora, il sud è stato meta dei primi flussi migratori. Si è trattata di una presenza densa, stratificata, complessa, dove migrazioni forzate si sono alternate a migrazioni spontanee, definendo la diaspora con quell'importante binomio, scelta ed esilio, che ha caratterizzato, dall'antichità fino al Medioevo, il popolo ebraico “quasi a voler sottolineare – come ci fa presente la Foa – che il ruolo giocato nella loro esistenza dalla persecuzione è sempre parziale, che la creatività e la scelta fanno parte della loro storia almeno quanto la pressione e il condizionamento dall'esterno”¹.

“È una storia, la nostra, piena di soprusi e lutti”². È questa la frase che ho scelto per rappresentare e sintetizzare molte simili affermazioni, riferitemi da alcune delle persone da me intervistate. È vero. Ma è altrettanto vero che dietro i segni distintivi, dietro i divieti, dietro la definitiva espulsione dall'Italia meridionale è possibile cogliere l'articolata rete di

¹ Foa A. (2008, 2^a ed.), pp. IX-X.

² Napoli, 21 maggio 2010. Intervista ad Aldo Sinigaglia.

relazioni stabilite in tutta l'area del Mediterraneo, la sofisticata complessità delle strutture organizzative della *kehillah*, la comunità, necessaria per quanti vivono fuori dalla Terra di Israele, una colta e raffinata organizzazione di pensiero.

Un altro aspetto importante è legato alla maggioranza religiosa, che si svolge da sempre – il *Bar Mitzvah* che i ragazzi sostengono al compimento del tredicesimo anno di età – che ha luogo con la lettura della *Torah* e in alcune comunità prevede anche la *derashà* (un discorso) su di un argomento religioso tratto dal *Talmud*. Questo ha aiutato i giovani a sviluppare un precoce senso critico proprio attraverso la *Torah she beal*, “tradizione che sta sulla bocca”, che precede quella scritta. Ciò ha permesso agli ebrei, nel corso dei secoli, di avere una tra le più basse percentuali di analfabetismo in assoluto.

Tutto ciò ci rimanda a una definizione del popolo ebraico in quanto “popolo del libro”, che, per certi versi, ha alimentato il pregiudizio antropologico nei confronti di una cultura considerata meno orale e più legata a una tradizione scritta. Secondo Jonathan Boyarin è proprio “comparando lo spazio dei testi in diverse situazioni culturali, che si potrebbe trovare un percorso per controbattere, e aiutare a spiegare, il persistente isolamento della cultura ebraica in un ambito di ricerca come l'antropologia”³.

Tuttavia, il termine ‘Scrittura’, inteso come testo sacro, trae la sua etimologia dal latino *Scriptura* e questo fa sì, che così denominato, entri in un campo di significati completamente differente da quello ebraico. Applicando un sistema linguistico tipicamente europeo, si introduce una contraddizione di fondo che priva la *Torah* dell'aspetto sociale in esso fortemente presente.

Nel nostro caso, la lettura non implica un atto volontario o di piacere e solitario. Al lettore si chiede di adempiere a un impegno: leggere per apprendere e ricordare, insieme agli altri.

Anche rispetto all'uso della parola il significato è differente. Fino all'incontro con l'uomo, il *dabar* rientra nel monologo *di* e *in* Dio. Sarà lo slancio di Abramo a condurre la Parola nella storia, ad aprirla al dialogo permettendo da quel momento di trasformarla in un ‘Assoluto’ che non conosce il silenzio.

Operando un cambio di prospettiva, e spostandoci da una concezione di lettura e scrittura tipicamente europea a una ebraica, si introduce un diverso termine: *Miqra*, che, secondo Henri Meschonnic, meglio sostituisce quello inglese *reading*:

³ Boyarin J. (1993, ed.), p. 2 [traduzione mia].

[...] il vero termine *Miqra*, che designa il *corpus* biblico, sia da un punto di vista etimologico sia funzionale, significa “non leggere” così come noi parliamo di lettura in opposizione alla scrittura. La *Miqra* accetta la raccolta nella quale colui che legge o ha letto i testi in questione, a partire da questa lettura fatta ad alta voce, unisce il concetto, in maniera indissolubile alla mia comprensione, all’oralità e alla collettività per il tramite della lettura⁴.

In tal modo, la *Torah* riacquista il suo originario significato e si allontana da un campo che si nutre dell’esclusiva opposizione lettura *vs* scrittura; mentre il termine inglese “reading”⁵, citato nella versione originale del brano sopra riportato, se collocato nella cultura ebraica, e negli aspetti socioculturali e semantici che da essa derivano, assume significati differenti da quelli di partenza. Leggere i testi sacri, nell’antica cultura ebraica, è un atto che è allo stesso tempo sociale, orale e collettivo, laddove in una accezione moderna ed europea la lettura si svolge prevalentemente in uno spazio privato e semiprivato.

Partendo dalla radice verbale ebraica *qr’*⁶, Daniel Boyarin compie un’analisi semantica attraverso la verifica della sua distribuzione all’interno della *Torah*. Ne emerge una diversità di significati attribuibili a questa radice *qr’*, da cui derivano parole che corrispondono a “chiamare”, “convocare”, “invitare”, “proclamare”, “leggere”. Rileva interesse, tuttavia, che esse siano inserite in contesti dove non ci troviamo al cospetto di un atto subito o solitario, ma di un dialogo che si svolge tra Dio e il popolo eletto. Le analisi condotte sulle radici verbali ebraiche, di cui *qr’* è solo un esempio, permettono di avvicinare oralità e scrittura che in tal modo confluiscono in un comune campo di indagine. Inoltre, queste considerazioni aprono a una serie di approfondimenti antropologici su temi ebraici del tutto inesplorati, che appaiono estremamente interessanti e

⁴ Citato in Boyarin D. (1993), p. 11 [traduzione mia].

⁵ Daniel Boyarin rileva una più evidente sovrapposizione tra la radice verbale ebraica *qr’* e il verbo anglosassone *raedan*, da cui deriva l’inglese moderno *reading*. In Boyarin D. (1993), p. 13-14.

⁶ “Le radici che indicano locuzione (‘mr, dbr, qr’, *šwh*, yrh, ngd) sono riservate esclusivamente ai casi del locutore divino, che implicano dunque un ascolto da parte dell’uomo”. Si veda nota 28, p. 262 in Fornara R. (2004). Inoltre, per un primo approccio con la lingua ebraica si consulti Brunetti Luzzati S., Della Rocca R. (2007), p. 310. Scrivono gli autori: “La lingua ebraica è fondata su una serie di radici, per lo più trilettere, che a seconda della vocalizzazione che assumono diventano verbi, nomi, aggettivi. La struttura del verbo è l’asse portante della lingua: la radice viene coniugata in sette schemi, detti *binianim*, che conferiscono al verbo uno specifico significato e ne esprimono la diatesi”. Per continuare gli approfondimenti, si veda Cardona G. R. (2006, 4^a ed.), p. 123.

che fanno sembrare superata l'immagine, riportata anche da Yerushalmi, di un popolo e di una cultura fortemente, se non prevalentemente, legati alla lettura e alla scrittura⁷.

Da segnalare gli studi svolti da Giorgio Raimondo Cardona⁸ sulla tradizione allografa⁹, che includono anche un'analisi della lingua ebraica. La lingua ebraica viene collocata tra le principali tradizioni grafiche presenti in Italia affiancatesi a quella latina, proprio perché strumento indispensabile dell'educazione religiosa e comunitaria di ogni ebreo. L'altra è quella araba.

Nel notare l'importanza che essa ha rivestito, malgrado appartenesse a una tradizione minoritaria, viene segnalato che il multigrafismo, che includeva latino, arabo ed ebraico, trovasse la sua maggiore fioritura nell'Italia meridionale, soprattutto di Federico II.

La relazione tra tradizione scritta e orale viene in questo modo impostata da Cardona:

Molti dei materiali giudeo-italiani, ancorché notati per iscritto, erano concepiti per una dizione ad alta voce; la traduzione dei testi biblici in una lingua comprensibile ai fedeli era in origine eseguita in simultanea a voce: e delle preghiere (che inglobavano molti passi biblici) come dei salmi era prescritta la recitazione ad alta voce, nei tempi liturgici e nelle feste [...] ¹⁰.

Proseguendo nell'*excursus* storico, certamente non si può ignorare l'antisemitismo. Esso entrerà prepotentemente nei racconti di quanti hanno vissuto le leggi razziali.

Ma quello che soprattutto si vuole provare a percorrere, in questo capitolo, è una rivisitazione di temi e concetti fondamentali della storia ebraica in una ottica che si alimenta del dibattito tra "storia generale" e "storia ebraica" e tiene conto del processo di ridiscussione di queste tematiche in nazioni dove gli ebrei non sono una minoranza: Israele e gli Stati Uniti. È proprio in queste aree che l'assimilazione e l'integrazione sono state studiate ispirandosi a termini più recenti come "modernizzazione" e "subculture", permettendo l'emersione di una molteplicità di elementi che non possono sottrarsi a valutazioni su quanto è accaduto tra l'ebraismo e il mondo moderno e sui cambiamenti subentrati con l'incontro con altre culture¹¹. In questa prospettiva, è inevitabile che temi, quali l'affermazione e la perdita di identità appaiano più abusati e spingono il ricercatore

⁷ Yerushalmi Y. H. (1996), p. XXXIV.

⁸ Cardona G. R. (2006, 3^a ed.), pp. 230 e ss.

⁹ Ciascuno dei diversi modi in cui uno stesso fonema è rappresentato nella scrittura.

¹⁰ Cardona G. R. (2006, 3^a ed.), pp. 232-233.

¹¹ Interessanti studi si svolgono in questa direzione, come segnala Anna Foa, soprattutto negli Stati Uniti che, insieme ad Israele, è la principale nazione che ha al suo attivo la maggiore presenza ebraica. Si veda Foa A. (1998), pp. 429-437.

all'obbligo di trovare percorsi inediti, necessari per ribaltare quella storia depressiva e persecutoria che attinge a uno solo dei molteplici volti dell'identità ebraica.

Partendo da questa indispensabile premessa, nella definizione degli aspetti storici da evidenziare è stato inevitabile indirizzarsi al rapporto che la storia intrattiene con la memoria.

2.2 Fra storia e antropologia

La storia e la memoria sono da sempre in opposizione dialettica. Questa opposizione nasce da riflessioni che coinvolgono il rapporto che la storia intrattiene con la memoria. In primo luogo, la storia ha a che fare con una memoria scritta che ha origini lontane e nasce dal desiderio di trasmettere liste di avi o di re per fissare il loro passaggio nel tempo, ma che trova espressione anche nella definizione di vari sistemi cronologici. Vale a dire: si tratta di indicare un punto nel tempo passato per stabilirne la durata e la distanza che intercorre dal tempo presente. Anche la registrazione degli avvenimenti, che avviene negli annali, segue un'annotazione che deve essere necessariamente scritta, diversificandosi dai racconti sul tempo delle origini, dalla poesia epica, da tutte quelle modalità narrative legate indissolubilmente alla oralità. La scrittura diventa il mezzo attraverso il quale la memoria collettiva si presta a venir trasmessa alle generazioni future, possibilmente senza alterazioni o modificazioni che non siano strettamente accidentali: una stele che si rompe, un archivio che va distrutto, un manoscritto andato smarrito. Come argomenta Krzysztof Pomian, le genealogie, le liste dei re e gli avvenimenti di cui gli annali rendono conto sono le prime forme di registrazione scritta, addirittura storiografia. Ma la storia, nel senso preciso che le attribuiamo, comparirà solo molti secoli più tardi¹².

Un avvenimento, dunque, irrompe nella vita quotidiana, fa registrare un cambiamento e, nel momento in cui si congeda dalla trama esplicita delle narrazioni, si affida alla ricostruzione degli storici, che trovano la loro base di indagine nei contenuti meno evidenti, negli elementi che si ripetono, in quelle che vengono definite "tracce"¹³. Vi è una

¹² Pomian K. (2001), p. 198.

¹³ Ricœur P. (2003), pp. 18-29. Remo Bodei, in una sua introduzione a un'opera di Ricœur del 1998, tradotta in italiano nel 2004, fa notare che l'idea di traccia, sebbene messa da parte, conserva "depotenziata e dislocata, un residuo della più famosa metafora di Aristotele del ricordo come impronta senza materia impressa da un sigillo su una tavoletta di cera. [...] Ricœur non accetta la classica definizione di Marc Bloch,

rottura con l'elemento percettivo e con la memoria, sebbene al pari di quest'ultima si opera una selezione che non esclude l'elemento soggettivo. Ma l'ottica è diversa.

Scrive Pomian:

Il fatto, però, che lo storico sia un essere finito come qualsiasi altro soggetto conoscente significa solo che la soggettività interviene nella produzione di qualsivoglia storia (foss'anche praticata come scienza sociale) e che essa si manifesta nel suo carattere inguaribilmente selettivo e parziale. Ma non ne consegue affatto che la soggettività della storia sia identica all'egocentrismo implicito nella memoria [...]. In altre parole, il modo in cui per lo storico la storia di cui è autore è la *sua* storia è radicalmente diverso da quello che fa sì che la memoria di cui è portatore sia la *sua* memoria¹⁴.

Dunque, la memoria parla in prima persona e riferisce fatti che si basano su l' "io c'ero". La storia, al contrario, non parla di sé, si serve della terza persona e può accedere agli "altri", distanti nel tempo e nello spazio, attraverso la mediazione di scritti, immagini, testimonianze di ogni tipo. Si avvale di elementi che aspettano di essere colti, compresi, interpretati nella loro alterità.

Memoria e storia hanno il passato in comune. Per essere più precisi quello che hanno in comune è una relazione tra passato e presente¹⁵. Inoltre, la memoria (collettiva), al pari della storia è formata da un insieme eterogeneo, dove diversi strati slittano gli uni sugli altri.

Sulla base di queste riflessioni, non si può fare a meno di notare come sia la storia che la memoria siano state al centro, negli ultimi due secoli, di profonde trasformazioni al punto da renderle diverse da ciò che sono state in passato, fino a spingere alcuni storici a riferirsi, nelle loro valutazioni, sempre più alle scienze sociali.

Anche per tali ragioni si è reso necessario questo capitolo storico relativo alla presenza ebraica nella città di Napoli nel corso dei secoli. Ed inevitabile è stata l'emersione della questione dei rapporti fra storia e antropologia. In particolare l'attenzione si è indirizzata verso quella sottile relazione che mette a confronto l'evento e la sua forma e che si evidenzia in una continua tensione dialettica. Come scrivono Fabietti e Borutti: "[...] non c'è storia senza un orizzonte di senso entro cui ricondurre gli eventi (orizzonte di struttura e rappresentazioni modellizzanti), così come non c'è ormai più antropologia senza un

secondo cui la storia è «scienza delle tracce» e preferisce invece, alla «traccia», la «testimonianza» o, meglio, insiemi delle testimonianze verificate, incrociate e valutate". Bodei R. (2004), pp. VIII-IX.

¹⁴ Pomian K. (2001), p. 231.

¹⁵ Musi A. (2009), p. 97.

tentativo di rappresentare il carattere temporalmente discontinuo delle culture”¹⁶. Ne deriva, dunque, che la questione temporale, fondamentale per la cultura ebraica, emerge come fulcro di queste due discipline. Altro elemento importante è la parola. Nel suo uso si manifesta quanto problematica, se non impossibile, sia l’armonia della storia proprio per quella tensione tra evento e struttura che tanto interessa non solo questa disciplina, ma anche l’antropologia.

A quest’ultima sono debitorie definizioni della storia come “scienza della vita”¹⁷. Oggi, in effetti, molteplici temi storici ebraici possono essere trattati proprio grazie all’apporto delle scienze sociali e dell’antropologia, permettendo di “cogliere i contatti tra culture, le mediazioni, le costruzioni di culture alternative o microculture, senza presupposti ideologici o apologetici”¹⁸; e grazie alla sollecitazione a compiere un percorso di ricerca storica sostanzialmente diverso dalle precedenti generazioni di studiosi che non si avvaleva di “un po’ di analisi letteraria, filologica e paleografica, qualche esercizio di comparazione testuale, qualche lettura parallela di testi non ebraici, un pizzico di disposizione benevola verso i metodi usati da etnologi e antropologi nello studio di testi simili, e, naturalmente, un tantino di immaginazione”¹⁹.

Molto interessante, a questo proposito, è il lavoro di Kenneth Stow sul ghetto romano e sulla storia dell’arrivo degli ebrei spagnoli nel 1492²⁰. Lo storico utilizza una impostazione sociologica per l’analisi della trasformazione sociale intervenuta nel ghetto a partire dalla cacciata degli ebrei dalla Spagna, mentre l’impiego di termini come *ethnic* e *melting pot* compaiono già nel titolo del saggio. Non solo. Nel fare una valutazione sui matrimoni misti, e sulla loro percentuale nel momento in cui compaiono a Roma, lo studioso si avvale di dati statistici che includono gli anni che vanno dal 1946 al 1983. Sono dati a lui contemporanei, ma finalizzati alla definizione dello studio degli assetti sociali delle *edot* presenti a Roma alla fine del ’400.

Da più parti, in ambito storico, proviene, dunque, l’invito a privare la storiografia del senso politico²¹, come ad esempio nelle indagini storiche di ispirazione marxista, e polemico di “soggettività”, riconoscendone la sua forza innovativa. Scrive Luisa Passerini che la “critica fenomenologica del metodo della storia di vita” ha saputo mantenere fluidi i

¹⁶ Fabietti U., Borutti S. (1998, a cura di), p. 13.

¹⁷ Musi A. (2009), p. 123.

¹⁸ Foa A. (2008, 2ª ed.), p. XIV.

¹⁹ Bonfil R. (1981), p. 136.

²⁰ Si veda Stow K. R. (1992), pp. 286-296.

²¹ Per un approfondimento si veda Passerini L. (1988), p. 13.

confini tra oggettività e soggettività, muovendosi tra varie discipline come l'antropologia, l'etnometodologia, la sociologia dei documenti personali²².

Quindi molti storici, anche dell'ebraismo, hanno riconosciuto la perfetta legittimità metodologica di un orientamento etnologico e antropologico che renderebbe assai innovativa una rilettura della documentazione ebraica, quindi anche dell'Italia meridionale, relativa all'Alto Medioevo ebraico. Particolarmente stimolante è la congiunzione di storia e antropologia, solo per fare un esempio rappresentativo, relativamente alla trattazione di tradizioni per lo più trasmesse per via orale e successivamente trascritte. La trasmissione orale delle tradizioni (storiche) può, dunque, avvalersi dell'apporto di ragionamenti che emergono appunto dall'antropologia, che in tal modo deve venir liberata dal pregiudizio che le proprie valutazioni teoriche si organizzino prevalentemente intorno a società primitive e che non possano venir estese a una memoria documentata²³. Inoltre, in particolare agli studiosi di storia orale, si rimprovera un'assenza di introspezione e di riflessione sulla propria esperienza di campo, laddove gli antropologi hanno "piacere a discutere tra di loro dell'elemento imponderabile e delle incertezze del lavoro sul campo, delle loro relazioni, delle loro teorie e dei loro informatori e del merito riconosciuto al lavoro sul campo di fornire intuizioni originali rispetto al modo di pensare collettivo di una società"²⁴.

2.3 Lo sguardo duplice

Nel riflettere sugli avvenimenti che hanno caratterizzato la presenza ebraica a Napoli, rispetto alla quale appare una continuità e una sedimentazione più che millenaria, si è compiuto un percorso sulla lunga durata. Ora, se da una parte è stato inevitabile imbattersi in evidenti oscillazioni e cammini frammentari, tipici di ogni oggetto di indagine, dall'altro appare decisivo il verificarsi di eventi improvvisi, la cui irruzione sembra quasi interrompere la continuità dello spazio e, a tratti, anche l'evolversi del tempo²⁵. A questo si aggiunge il fatto che la ricostruzione della storia ebraica sollecita un cambio continuo di prospettiva, reso necessario anche e soprattutto dal ruolo svolto in Italia dalla dominante

²² Passerini L. (1988), p. 18.

²³ Si veda Bonfil R. (1983), p. 138, nota n. 11.

²⁴ Henige D. (1982), p. 2. Per i rapporti tra storia orale e antropologia fondamentale è il lavoro Vansina J. (1961).

²⁵ Foa A. (2008, 2ª ed.), p. 254.

cultura cristiana sull'evolversi di quella ebraica, ma che si lega anche ad aspetti più settoriali come, ad esempio, alle caratteristiche dello spazio urbano occupato dalla comunità nel corso dei secoli, per certi versi imposto dalla comunità di maggioranza, per altri definito dal bisogno di agevolarsi nella quotidiana osservanza dei precetti²⁶.

Lo sguardo ebraico è duplice.

Condizione molto bene espressa da Gabriele Campagnano²⁷, che nel parlare del suo essere ebreo a Napoli lo fa comparandosi con i membri della famiglia della madre, di origine romana, abituati a crescere in un microambiente maggiormente ebraico, a nascere e vivere nel ghetto, a trovarsi in contatto quotidiano con persone della stessa religione. Per chi vive, invece, a Napoli, e in genere in una comunità ebraica molto piccola, la sensazione che emerge è quella di sentirsi sempre un "outsider".

Gabriele Campagnano: Ti faccio un esempio. Scuola elementare. Non so se adesso si usa più. Però ricordo che tutte le mattine, nella mia scuola elementare, si recitava il Padre Nostro e io no. Quindi già questa è una differenziazione forte rispetto alla città in cui vivo. O ancora, Napoli è una città dalle forti connotazioni cristiane, dove ci sono più chiese che a Roma. Non perché le differenze siano state imposte dalla mia famiglia o a causa di esperienze negative, ma sono avvertite semplicemente come un fatto.

Pierangela Di Lucchio: Avvertito come disagio?

G.C.: No, in realtà no. [Pausa] Certo, sai quando sei un bambino di dieci anni e a Natale tutti hanno i regali e tu no [ride], fa una differenza. E sicuramente, credo [lunga pausa]...

Si sviluppa un certo senso critico rispetto alle cose. Sai, questa abilità di poter guardare le cose anche da fuori. Ad esempio, i napoletani non sempre li capisco, ma sono napoletano anch'io.

E questa credo sia un po' una caratteristica degli ebrei in diaspora: cioè di essere persone di una religione diversa, di una etnia diversa, in Italia, come in Germania, come in Polonia, e poter guardare sempre il mondo da dentro e da fuori allo stesso tempo²⁸.

Ho trascritto questo brano, tratto dall'intervista, perché Gabriele Campagnano, nel riportarmi la sua condizione di ebreo in diaspora²⁹, ha esemplarmente espresso questo

²⁶ Un esempio è dato dalla scelta di vivere nelle vicinanze della Sinagoga e di poterla agevolmente raggiungere a piedi per lo *Shabbat*, osservando così un importante precetto.

²⁷ Fisico Teorico presso il Weitzmann Institute di Rehovot (Israele). Intervista rilasciata a Rehovot il 23 luglio 2010.

²⁸ Israele, Rehovot, 23 luglio 2010. Durante l'intervista, mentre ascoltavo Gabriele Campagnano riferirmi della particolare condizione dell'ebreo di vivere tra *due mondi*, sono stata in dubbio se intervenire e sollecitare un approfondimento di quanto stava dichiarando. Ho pensato, invece, di non farlo. Penso di aver fatto bene perché quanto da lui detto è chiaro, preciso e lineare.

²⁹ Gabriele Campagnano è in Israele per un contratto da ricercatore a tempo determinato.

duplice sguardo ebraico, che ho avvertito nella fase di indagine, non solo storica, della mia ricerca e che, successivamente, mi è stato confermato dalla lettura di testi redatti da molti studiosi dell'ebraismo.

Le modalità di autorappresentazione di Gabriele sono intrise di cultura ebraica eppure, al contempo, egli è anche napoletano, condizione che gli permette di 'sentire' se stesso come *altro da sé*, in quanto ha modo di guardarsi e di guardare il mondo circostante, di cui è parte, con uno sguardo esterno. Del resto il "principio della distintività", alimentato e mantenuto nei confronti del mondo esterno, è il mezzo attraverso il quale l'ebraismo ha fortificato la propria capacità di inserimento e di adattamento³⁰.

"La caratteristica essenziale dello spirito ebraico – scrive Vladimir Jankélévitch – è quella di non essere soltanto ebrei, di essere anche un altro da sé"³¹.

In una distinta intervista, C.Z. introduce questo tema senza alcuna mia sollecitazione:

Koestler è sceso molto nell'anima del nostro popolo e in un libro stupendo che è *Ladri nella notte*³², oggi credo introvabile, parla dei primi stanziamenti in Palestina negli anni '40. "Ladri nella notte" perché bisognava erigere il primo nucleo prima dell'alba in modo che non fosse abbattibile al levare del sole. E Koestler esamina quello che è il dualismo dell'animo ebraico e della cultura ebraica, tipico del modo di essere del nostro popolo, che è questa capacità di calarsi nell'animo del proprio interlocutore, nelle posizioni del nostro interlocutore contemporaneamente alle nostre. Questo è il dualismo. Koestler fa dire a un suo personaggio: "Fino a quando dovremo essere la coscienza del mondo?" [...]. Ecco, quindi, che questo popolo si trova a perseguire una tensione morale completamente estranea al mondo che lo circonda³³.

Continua Jankélévitch : "Due verità incomplete ci rimandano indefinitivamente dall'una all'altra. Il fatto che siamo ebrei comporta alcuni segni differenziali, ma il fatto che siamo qualcosa d'altro da ciò è ancora più importante; e non tenerne conto, chiuderci in una definizione preliminare, è mentire alla nostra assenza"³⁴.

³⁰ Si veda Assmann J. (1997), p. 121.

³¹ Jankélévitch V. (1986), p. 9. Una doppia condizione che, come un sottile filo rosso, lega le teorie espresse da Edgar Morin. Si veda Morin E. (2007).

³² Koestler A. (1947).

³³ Napoli, 13 marzo 2010.

³⁴ Jankélévitch V. (1986), pp. 9-10.

Ignorare questa duplice appartenenza è negare la condizione culturale dell'ebreo in diaspora. Per questa ragione, tale elemento fondamentale è stato essenziale per approfondire gli aspetti storici di questa tesi e mi ha indotto ad inserire queste specifiche parti delle interviste a Gabriele Campagnano e a C.Z. a questo punto della discussione.

Ne deriva un quadro non semplice, di confine vero e proprio, dove due mondi vicini nello spazio sono divisi dalla cultura³⁵.

Si avverte la sospensione tra queste diverse dimensioni, con la presenza di momenti di apertura e di chiusura, di assimilazione e di differenziazione, persino di modi diversi di scrivere la storia che, a volte, delineano una convivenza tranquilla, dove le divergenze quasi non emergono, mentre in altri momenti danno vita perfino a una visione persecutoria della storia stessa.

Certamente nelle narrazioni di Gabriele Campagnano questo ultimo aspetto appare del tutto assente. Il suo duplice sguardo è al contrario un elemento di forza che gli fornisce un ampio spettro di strumenti interpretativi. Si dichiara integralmente napoletano e italiano e tuttavia, come vedremo nel seguito del mio lavoro, vive nel mondo senza rinunciare alla propria cultura ebraica.

Sollecitato da simili modi di intendere il senso di appartenenza, l'antropologo deve assumere una posizione liminare, fondamentale condizione che privilegia la differenza inserendola in uno scambio continuo di punti di vista³⁶. Non a caso, ogni tipo di conoscenza scientifica e filosofica, astratta o empirica, che sia, ha un senso soltanto se favorisce una pratica di inclusione delle diverse problematiche anziché escluderle. In tal modo, si può provare a non rendere assoluto il proprio oggetto di studio e, dunque, a non trascurare le relazioni e le prossimità con altri oggetti³⁷.

2.4 Riferimenti metodologici

L'individuazione degli avvenimenti che hanno connotato la comunità ebraica napoletana nel corso dei secoli terrà conto di uno sguardo antropologico, il quale, proverà a sottolineare quanto interessante sia stato il contatto tra le culture.

³⁵ Si veda Bonfil R. (1983), pp. 135-158.

³⁶ Fabietti U., Borutti S. (1998), p. 5.

³⁷ Maldonato M. (2006), pp. 9-14.

Un altro elemento al cospetto del quale ci si trova nel momento in cui si procede alla ricostruzione storica di una comunità è determinato dalla periodizzazione³⁸. Gli episodi, e la scelta degli stessi per la definizione di una scansione temporale, hanno valenze diverse a seconda se li guarda da un punto di vista ebraico o da un punto di vista cristiano. In questo modo che si percepisce l'importanza di tener conto dei momenti più significativi per la storia di questa comunità che sottolineano una diversa percezione temporale ai fini di una più incisiva impostazione diacronica³⁹. Vi è, quindi, una differente funzione della scansione temporale, con intrecci e rotture che si verificano nel tempo. Tuttavia, emerge un quadro dove la conciliazione non appare impossibile e le differenze tra un tempo cristiano e un tempo ebraico sono meno nette di quanto alcune categorie interpretative riportino. Questo,

Perché la storia degli ebrei non ha soltanto la funzione di ricreare il mondo ebraico del passato, di illuminare la storia di una minoranza. [...] Essa è storia e basta [...] che ha cambiato nei secoli la storia del mondo cristiano, lo ha costretto a confrontarsi con la differenza, lo ha aiutato ad elaborare gli strumenti sociali e culturali del confronto, anche se il confronto è stato per molta parte intolleranza codificata, insofferenza diffusa, violenza. Lo ha sedotto, respinto, condizionato. Lo stesso è successo al mondo ebraico, obbligato a sottrarsi alla separazione anche nel momento della segregazione, sollecitato da mille stimoli esterni anche nei momenti di peggior chiusura e rifiuto⁴⁰.

Per questo è basilare il bisogno di compiere uno sforzo di superamento rispetto al modo di intendere e di praticare lo studio della cultura ebraica, applicando una teoria della "ricezione culturale"⁴¹, in cui il modello di conoscenza basato sulla meccanica dell'influenza viene ribaltato⁴². Anzi, il processo di influenza arriva perfino a non rivestire alcun ruolo di rilievo se non cambiandone lo sguardo. Così si può discutere di influenza soltanto se analizzata all'interno del concetto di ricezione e, in tal modo, non appare come la risultante di una egemonia culturale e politica esercitata da una cultura, considerata più

³⁸ Bonfil R. (1983), p. 141.

³⁹ Per l'individuazione delle date si utilizzerà, per una maggiore comodità e larga diffusione, il sistema cronometrico del calendario gregoriano.

⁴⁰ Foa A. (2008, 2ª ed.), p. XV.

⁴¹ Bonfil parla della ricezione culturale e dei mutamenti intervenuti presso la cultura dell'ebreo del periodo medievale. Bonfil R. (1996), p. 117.

⁴² Si veda Foa A. (2008, 2ª ed.) e, sebbene in un ambito di ricerca diverso Đurišin D., Gnisci A. (2000, a cura di). Scrive la Foa che la presenza ebraica nel suo rapporto con il mondo esterno non deve essere interpretata "nell'ottica – tanto parrocchiale quanto riduttiva – delle «influenze culturali» e dell'esaltazione dei grandi pensatori e letterati ebrei che hanno influenzato la cultura non ebraica". Foa A. (2008, 2ª ed.), p. XV.

forte, sulle altre. Fondamentale è il ruolo svolto dalla mediazione di una terza cultura che agisce tra due culture date⁴³.

Si attua, così, un principio di “democrazia culturale” che assiste ai rapporti tra differenti culture e le sue variegatae espressioni artistiche, sociali e politiche. Il tutto non più attraverso l’applicazione di una visione eurocentrica, ma mediante il tentativo di andare oltre un modo tradizionale di intendere e praticare le culture⁴⁴. Alla base, come specifica Armando Gnisci, vi è “l’idea di una imprescindibile mondialità del colloquio umanistico come vera dimensione e giusto valore di qualsiasi studio letterario”⁴⁵. Ma è possibile aggiungere, di un qualsiasi tipo di studio culturale, a prescindere dalla disciplina di provenienza, proprio come auspicava Dionýz Ďurišin che alla letteratura comparata guardava in questa nuova ottica.

Si rivolge, in tal modo, l’attenzione verso nuove prospettive e si alimenta un sapere legato all’incontro e al confronto, aperto e polifonico, dove tutte le esperienze possono confluire e avere la possibilità di dialogare. Vi è, dunque, un colloquio tra culture che trova il suo fondamento sulla parità e la reciprocità, senza rinunciare alle proprie abitudini, alle proprie storie culturali, alle proprie lingue e alle proprie poetiche. Alla base vi è la difesa della diversità, che introduce le differenze della propria cultura in quella che si analizza, impedendo, così, una reciproca perdita di identità. Il lavoro che si va a compiere è di interpretazione e successiva traduzione in punti di vista, guadagnati per il tramite del possibile dialogo tra *comunità* di rapporti e di interessi di cui ogni singolo individuo è un importante agente.

È quello che Ďurišin definisce il “meccanismo del contatto”, da cui parte per muovere le sue critiche al concetto di “influenza”⁴⁶. Questo perché le culture non si sviluppano isolatamente, ma vivono in relazione tra di loro sulla base di contatti, distinti tra “contatti esterni” e “contatti interni”⁴⁷. La cultura ebraica, nel nostro caso specifico, vive in questa differenza.

Jurij Michajlovič Lotman, nell’ambito della sua prospettiva culturologica, reinquadra all’inizio degli anni Ottanta queste teorie che elabora per comprendere come la coscienza

⁴³ Sinopoli F. (1997), p. 42.

⁴⁴ Interessante a questo proposito sono gli studi sulla decolonizzazione culturale, o studi postcoloniali, dagli studi femministi e dagli studi interculturali.

⁴⁵ Ďurišin D., Gnisci A. (2000, a cura di), p. 17.

⁴⁶ Ďurišin D. (1984), pp. 107-130.

⁴⁷ Si veda Sinopoli F. (1997), pp. 14-15.

creativa culturale ricavi vantaggi dalle difficoltà incontrate nella comprensione di un testo che viene percepito nuovo e sostanzialmente diverso. Scrive Lotman:

Non si può avere uno sviluppo immanente della cultura senza l'affluire di testi dall'esterno. Questo "esterno" già di per sé ha un'organizzazione complessa. Può essere sia "esterno" rispetto a un genere dato o ad una tradizione all'interno di una determinata cultura, sia "esterno" rispetto all'ambito delimitato da un tratto metalinguistico, che divide tutte le informazioni di una cultura in culturalmente esistenti ("alte", "valide", "culturali", "presenti da sempre") e in culturalmente inesistenti, apocriefe ("basse", "non dotate di valore", "estrane" ecc.). Infine sono "esterni" i testi estranei che vengono da un'altra tradizione nazionale o culturale o da un'altra area. Lo sviluppo della cultura, come quello della coscienza creativa, è un atto di scambio e presuppone sempre "un altro" partner per la sua realizzazione⁴⁸.

Per Lotman tutto ciò determina due processi contrari. Da una parte, una sorta di esteriorizzazione di una immagine culturale creata all'interno di codici dominanti, e, tuttavia, in contrasto con essi, che indirizza una proiezione del sé verso mondi culturali che sono ad essa esterni. Un esempio, che viene riportato dallo studioso, è relativo alla scrittura etnografica di culture "esotiche"⁴⁹ svolta dagli etnologi europei. Da un altro aspetto, l'irruzione di proiettori di un mondo esterno al proprio mondo culturale, che determina l'elaborazione di un linguaggio comune realizzabile attraverso un processo di interiorizzazione di queste strutture. Ci troviamo di fronte a un *iter* dialetticamente contraddittorio, in quanto "l'immagine interna di una cultura esterna è dotata di una lingua di scambio con il mondo culturale nel quale viene incorporata"⁵⁰.

Attraverso un simile aspetto metodologico, appare più agevole la comprensione del "ruolo svolto da Israele nella formazione di comunità particolari, come in passato nell'antico Egitto, e attualmente nello stesso territorio israeliano e in quelli circostanti [...]. Il ruolo della cultura e della letteratura ebraiche all'epoca di Mosé e quella della formazione delle tribù guidate da personaggi leggendari: Abramo, Isacco, re David e altri dell'*Antico Testamento*"⁵¹. Così come fondamentale è stata l'acquisizione di elementi

⁴⁸ Lotman Ju. M. (1985), pp. 124-125.

⁴⁹ Sul concetto di esotismo si veda Affergan F. (1991).

⁵⁰ Lotman Ju. M. (1985), p. 125.

⁵¹ Đurišin D., (2000), pp. 32-33. Đurišin riconosce alla figura di Gesù Cristo un ruolo fondamentale nella divulgazione della cultura ebraica al di fuori della Terra di Israele ("Terra Santa" scrive il comparatista nell'accezione cattolica), soprattutto nella definizione di una cultura e di una religione di forma cristiana. Cristiana è anche la denominazione Antico Testamento della *Torah* (Pentateuco).

linguistici, filosofici e letterari della cultura greco-latina, che hanno profondamente trasformato il percorso della cultura del popolo ebraico in diaspora⁵².

Più agevole risulta la comprensione di idee ed atteggiamenti tipici del tempo e del luogo dove l'essere ebreo non appare tanto diverso dall'essere non ebreo e dove una differenza religiosa risulta meno avvertibile.

Resta, però, importante l'applicazione di una logica comparativa, che, sollecitando la contrapposizione tra sguardo interno ed esterno, consentirà di cogliere le due logiche storiche in una visione più ampia. Efficace, a questo proposito, è la definizione "prova dell'alterità" di Earl Miner, che consiste "nell'utilizzare alcuni elementi propri di una cultura per spiegare dei fatti meno familiari in un'altra, così che la prima sia l'elemento *probante* e la seconda *ciò che viene provato* e spiegato". In tal modo gli elementi provati e quelli probanti sono simili, ma non precisamente comparabili. La comparazione è percorribile soltanto sulla base della differenza⁵³.

Per concludere, alcune considerazioni sull'uso di fonti ebraiche. Data la mia non adeguata conoscenza della lingua ebraica⁵⁴, sono ricorsa a notizie e informazioni pubblicate anche da non ebrei o redatti in lingua non ebraica⁵⁵. In riferimento ad alcuni testi ebraici significativi per l'acquisizione di dati utili ai fini di una corretta restituzione storica, mi sono avvalsa di edizioni tradotte⁵⁶.

⁵² Nelle pagine successive questi momenti di incontro e trasformazione verranno messi in evidenza, come ad esempio, l'analisi della *Cronaca di Ahima'az*.

⁵³ Miner E. (1997), p. 169.

⁵⁴ La mia conoscenza dell'ebraico è legata all'uso di termini ampiamente diffusi nel corso di festività religiose e a quelli che vengono utilizzati in modo ricorrente dai membri della comunità ebraica di Napoli anche nelle loro narrazioni. La possibilità che mi è stata data di partecipare ad alcuni dei principali "eventi di vita vissuta" nel Tempio napoletano ha reso possibile, nel corso di questi anni di campo, il riconoscimento e l'individuazione di alcuni termini ebraici e dei loro corrispondenti in italiano, grazie all'esercizio svolto nell'ascolto, ma, soprattutto, al ricorso di testi presenti nel Tempio con testo bifronte (ebraico/italiano). Importante è stato il ricorso all'ebraico traslitterato. Si tenga conto, inoltre, che la comunità è di rito sefardita e, non essendo riformata, celebra i propri eventi in ebraico.

Del rapporto che gli ebrei di Napoli intrattengono con la conoscenza dell'ebraico si parlerà più avanti nel corso della mia elaborazione dei dati raccolti durante la mia esperienza di campo.

⁵⁵ Bonfil, in un suo apprezzato saggio, ha espresso perplessità rispetto alla tendenza diffusa da parte degli storici di trattare aspetti della civiltà ebraica consultando fonti redatte da non ebrei. Si veda Bonfil R. (1983), p. 136.

⁵⁶ In questo caso il riferimento è alla *Cronaca di Ahima'az*, di cui si è usato una traduzione inglese con testo in ebraico a seguire e al *Sefer Massa'ot di Binyamîn da Tudela* nella versione in italiano curata da Giulio Busi.

2.5 Le origini della presenza ebraica a Napoli

Dallo studio di fonti archeologiche ed epigrafiche rinvenute nell'Italia meridionale è molto probabile che i primi insediamenti in questa area andassero di pari passo con quella di Roma. Nel corso dei flussi migratori, che vedono gli ebrei spostarsi da Oriente verso Roma, inevitabile è l'approdo a città di mare o collocate al centro di grandi vie di comunicazione come la via Appia.

Fondi, Capua, Nola, Napoli, Pozzuoli, Salerno, Benevento, Venosa, Taranto, Otranto, Brindisi, Bari, Oria, Reggio, Bova, Taormina, Catania, Siracusa e Agrigento sono i riferimenti più noti⁵⁷.

È possibile definire che ci si trovi al cospetto sia di liberi cittadini, prevalentemente dediti al commercio, i quali nel compiere i loro traffici potevano trovare comodi questi insediamenti non solo per la loro ubicazione, ma anche per le miti condizioni climatiche che rendono floride queste aree; sia di prigionieri di guerra o schiavi inviati a lavorare nei latifondi di proprietà dei romani⁵⁸.

Uno degli eventi segnalati come rilevante, ai fini di una datazione dell'arrivo di un maggior numero di ebrei nell'Italia meridionale, è legato alla distruzione di Gerusalemme ad opera di Tito nel 70 d. C.⁵⁹ In questa circostanza, una grande quantità di ebrei venne ridotta in schiavitù e venduta sui mercati di Oriente e di Occidente fino ad approdare in questa parte di Italia⁶⁰. Tuttavia, Nicola Ferorelli ritiene che l'origine della presenza ebraica sia antecedente a questa data⁶¹ poiché erano già molte le colonie attive e anche

⁵⁷ Frey J.-P. (1936); Colafemmina C. (1983).

⁵⁸ Si veda Ferorelli N. (1915), p. 1.

⁵⁹ “Gli eserciti degli ebrei – scrive Chaim Potok – erano composti di circa venticinquemila uomini. Le quattro legioni accampate intorno a Gerusalemme, insieme ai loro ausiliari ammontavano a ottantamila soldati. Il 30 maggio fu aperta una breccia nelle mura della parte settentrionale della città. I romani ai primi di luglio costruirono un muro attorno alla città per prendere per fame quelli che vi resistevano. La città divenne un inferno di carestia e di morte. I morti venivano lasciati senza sepoltura”. Potok C. (2009, 1ª ristampa), p. 291.

⁶⁰ Ferorelli fa ricorso, per definire gli ebrei, al termine “palestiniani” che appare una traduzione del termine inglese “Palestinian” ed esteso nel suo significato di “abitanti della Palestina”. Si veda Ferorelli N. (1915), p. 4.

⁶¹ Il caso analizzato è quello di Pompei, a cui le fonti attribuiscono una importanza commerciale notevole. Prima della famosa eruzione del Vesuvio si attesta la presenza di una comunità denominata *Libertina*, che possedeva una propria sinagoga. Il che induce a credere che sia stata composta prevalentemente da Libertini: schiavi resi liberi o discendenti di liberti. Tenendo conto che l'eruzione che distrusse Pompei è datata nel 79 d. C., e che solo nove anni separano questo evento da quello della distruzione di Gerusalemme, non sarebbe esistito il tempo sufficiente per acquistare la libertà e di avere una propria Sinagoga. Si veda Ferorelli N. (1915), pp. 4-5.

Vera von Falkenhausen⁶² conferma questo dato, riconoscendolo come documentato. Ad esempio nella *Pesikta Rabbati*⁶³, redatta nell'845, viene fatto riferimento alla generosità dei baresi verso gli ebrei, costretti a lasciare Gerusalemme, perché portati in prigionia da Nabuchodonosor⁶⁴ a Babilonia.

Quel che è desumibile, tuttavia, è che le colonie presenti in Italia meridionale prima del 70 d. C. beneficiarono, in termini di incremento demografico, di queste nuove presenze.

A conferma di quanto appena rilevato, molto utile può essere il riferimento ad Ahima'az⁶⁵, autore della nota opera genealogica datata verso la metà dell'XI secolo. Scrive Ahima'az nel primo capitolo del suo *Book of Genealogies*: “[...] trascriverò in ordine le tradizioni dei miei padri, portati su di una nave oltre Pison⁶⁶, il primo fiume dell'Eden, insieme ai prigionieri che Tito prese dalla Città Santa, coronata dalla bellezza. Essi vennero ad Oria [...]”⁶⁷.

In questa cronaca ebraica viene fatta risalire a Oria la presenza dei primi antenati di Ahima'az a seguito della distruzione della città di Gerusalemme.

Emerge dal brano citato la definizione del sostrato di base sul quale si vennero ad effettuare gli innesti per le successive trasformazioni. La base originaria, presente in questa parte d'Italia da tempo immemorabile, delinea un quadro in cui compare un tempo mitico,

⁶² Falkenhausen von V. (1996), pp. 25-46. In Fonseca C. D., Luzzati M., Tamani G., Colafemmina C. (1996, a cura di).

⁶³ Si tratta di una *Midrash* relativa alle festività dell'anno. Il termine *pesikta* significa sezioni. Questa *Midrash* è costituita da una serie di sezioni tra loro separate, che fanno riferimento al Pentateuco e da lezioni dei profeti sulle festività. Il termine *Rabbati* significa “il più grande”. Per un approfondimento si veda Bacher W. (1896), pp. 40-46.

⁶⁴ “Israele andava in esilio; e andavano incontro loro i Baresi e gli abitanti di altre nazioni, e li guardavano mentre erano (nudi ed.) avvinti con catene di ferro. E si stupivano e piangevano dicendo: Quello è il popolo di Dio, e dalla terra di Dio sono usciti! Cosa fecero i Baresi? In quel momento spogliarono nudi i propri servi e le proprie serve e li offrirono in dono a Nabuchodonosor. Disse loro: Perché fate così? Risposero: credevamo che tu fossi un re che ama gli ignudi! Disse: era per denigrarli e svergognarli; (ma già che avete fatto così), adesso (con quegli abiti) andate a rivestire Israele.

Quale ricompensa ebbero i Baresi? (Iddio) raccolse graziosità da tutta la terra di Israele (e la diede ai Baresi), così che non trovi in tutta la terra di Israele uomini più graziosi dei Baresi, tanto che chi entra in quella città non può uscirne senza averne peccato”. *Midrash* citata in Sermoneta G. (1983), p. 274.

⁶⁵ Salzman M. (1924, ed.).

⁶⁶ Salzman afferma che Pishon, o Pison nella traduzione italiana, possa essere identificato con l'Eufrate che, nel cammino verso l'Italia, doveva essere oltrepassato e, tuttavia, riporta la posizione di Adolph Neubauer, di cui accoglie gli emendamenti suggeriti in fase di traduzione e cura del testo, il quale lo fa risalire al Po (si veda nota n. 2 a pag. 61). Si tratta di interpretazioni che tengono conto della collocazione della terra di provenienza degli antenati di Ahima'az e non i riferimenti biblici che citano: “Un fiume usciva dall'Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi. Il primo fiume si chiamava Pison: esso scorre intorno a tutto il paese di Avila, dove c'è l'oro e l'oro di quella terra è fine; qui c'è anche la pietra odorosa e la pietra d'onice. Il secondo fiume si chiama Ghicon: esso scorre intorno a tutto il paese di Etiopia. Il terzo fiume si chiama Tigri: esso scorre ad Oriente di Assur. Il quarto fiume è l'Eufrate” (Genesi, 2: 10-14)

⁶⁷ Salzman M. (1924, ed.), p. 61 [traduzione mia].

il tempo della residenza in Terra d'Israele, il cui avvenimento precedente è relativo alla deportazione degli antenati di Ahima'az, contemporaneo alla distruzione del Tempio e altrettanto mitico. Questa narrazione di 'eventi di vita vissuta'⁶⁸ permettono una contrazione del tempo fino a farlo giungere a quello dello stesso autore⁶⁹.

Nella memoria collettiva ebraica si tramanda il tempo della presenza in Israele che viene collocato in un mondo dominato dall'immaginario, fuori dallo spazio e dal tempo della realtà nella quale vivono la nuova esistenza. Si inserisce una modalità temporale tipica della cultura ebraica che, attraverso la narrazione, attualizza gli episodi della storia del popolo ebraico. Condizione temporale che Jan Assmann illustra con cura in riferimento agli aspetti legati alle festività ebraiche⁷⁰, scrivendo che il "ricordo attualizzato trova compimento quando la tradizione viene interpretata"⁷¹. Come ci fa notare Assmann, l'esilio babilonese e la distruzione del secondo Tempio hanno avuto delle ripercussioni profonde sul popolo ebraico, che abbracciano aspetti di organizzazione politica, di sovranità giuridica e di interruzione di una continuità di pratiche legate alla religione. Assmann riconosce al canone⁷² primitivo dell'*Ur-Deuteronomium* il merito di aver trasformato la Terra di Israele in una "patria trasportabile", collocata in un tempo mitico che diventa quella "struttura connettiva" in grado di favorire il superamento di "cinquant'anni di deportazione nonostante la perdita del paese e del Tempio"⁷³.

Memorie legate ad eventi importanti per la storia della comunità ebraica, come l'Esodo dall'Egitto o la distruzione del Tempio, sono delle memorie condivise che possono "far capo nel passato non a un evento ma alla storia di un evento. [...] Anche se il ricordo

⁶⁸ "E indicherai loro i precetti e le norme, e farai loro conoscere la via che dovranno percorrere e le azioni che dovranno seguire" (Esodo 19, 209). Ho trascritto il passo dell'Esodo per indicare che in questo lavoro non verranno riportati i termini "riti" e "festività" dove è percepibile un sentore cristiano nel loro uso. Nel parlare dei *grandi eventi di vita* si fa riferimento all'*Halakhà* (dalla radice del verbo andare, camminare) e che comprende l'insieme degli insegnamenti e delle azioni pratiche che regolano e guidano i comportamenti individuali e collettivi degli ebrei. In ebraico significa "via", in quanto indica il percorso normativo da seguire per osservare i precetti della *Torah*. Si veda Brunetti Luzzati S., Della Rocca R. (2007), p. 102. O ancora, si veda Assmann J. (1997), p. 110.

⁶⁹ Bonfil R. (1983), p. 147, nota n. 44.

⁷⁰ L'autore usa il termine rito, presente nel vocabolario di riferimento dell'antropologia. Tuttavia, la mia frequentazione con i membri della comunità ebraica di Napoli mi ha permesso di notare un evidente e diffuso fastidio al mio utilizzo di questo termine. Del resto la loro storia in diaspora è piena di accuse legate allo svolgimento di pratiche e rituali anche violenti, come ad esempio l'accusa di sacrificare bambini durante la Settimana Santa. Per questa ragione non verrà da me utilizzato.

⁷¹ Assmann J. (1997), p. XIII.

⁷² "Per «canone» intendiamo quella forma delle tradizioni in cui quest'ultima raggiunge il suo grado vincolante più alto rispetto al contenuto e la sua massima fissazione formale: non si può aggiungere, né levare, né cambiare nulla". Assmann J. (1997), p. 74.

⁷³ Assmann J. (1997), p. 76.

dell'Esodo è di fatto il ricordo di un evento storico autentico, si tratta di una *memoria chiusa* di tale evento: la sola linea di memoria che porta a tale evento è quella autorizzata dalla tradizione della comunità in quanto linea di memoria canonica⁷⁴. In quanto memoria chiusa della storia di un evento, essa si lega a quelle sacralità temporali che possono essere esportate e rispettate dovunque. Tutto ciò ha permesso agli ebrei, al contrario di altre civiltà impegnate a costruire nello spazio, di esprimere la propria grandezza architettonica nelle loro modalità religiose e di identificazione. Le abituali barriere temporali vengono rimosse, consentendo alle differenti epoche di dialogare tra di loro attraverso un processo di attualizzazione dell'evento⁷⁵.

In ogni caso, vanno segnalati altri eventi che fecero crescere sensibilmente il flusso migratorio ebraico in queste aree e sono riconducibili a due importanti insurrezioni. La prima esplose nel 115 d. C., durante il regno di Traiano, e trovò terreno fertile nelle speranze messianiche alimentate dalle scuole rabbiniche. Approfittando del parziale ritiro delle guarnigioni romane dalla Palestina, voluto dall'imperatore per la sua campagna di conquista della Partia, gli ebrei della diaspora e, in parte, quelli insediati in Palestina insorsero all'improvviso. Roma impiegò due anni per sedare le rivolte. La seconda avvenne nel 132 d. C. e in quella occasione gli ebrei organizzarono con cura il loro esercito al punto da trattare con severità i giudeo-cristiani che si rifiutavano di farne parte. Emersero personalità di spicco come Bar Kokva⁷⁶, che il grande studioso rabbi Akiva riteneva fosse il messia, leader forte e a tratti crudele. Per due anni gli ebrei tennero testa a Roma, ma nel 135 furono costretti a capitolare vista la cruenta reazione dei romani. Si trattò di una vera e propria caccia all'uomo che sterminò parte della popolazione ebraica presente in Palestina. Il risultato di queste due insurrezioni fu la dispersione dei ribelli che vennero ridotti in schiavitù.

Ora, definire con esattezza, sulla base delle fonti disponibili, il numero degli ebrei che giunsero in Italia meridionale in seguito a questi eventi appare un'impresa titanica. Quel che è certo è che le varie ondate migratorie furono più o meno notevoli, come attestano le storie di regioni come la Puglia e la Calabria⁷⁷ che videro molti ebrei giungere in queste terre verso la fine del IV secolo. Se si fa riferimento allo studio, abbastanza recente, condotto sulle iscrizioni di un sepolcreto giudaico, rinvenuto a Napoli, ne emerge

⁷⁴ Margalit A. (2006), p. 55-56.

⁷⁵ Della Rocca R. (2007).

⁷⁶ Il nome gli fu dato da rabbi Akiva e significa "Figlio della Stella". In Potok C. (2009, 1ª ristampa), p. 299.

⁷⁷ Con il termine di Calabria si intende ancora la Terra d'Otranto. Si veda Ferorelli N. (1915), p. 7.

una comunità ebraica formata prevalentemente di immigrati provenienti dall'Africa e dalla Palestina. La datazione delle iscrizioni (V secolo) consente un importante riscontro archeologico che sottolinea uno stretto legame con i cristiani, comprovato, nel caso di questa documentazione⁷⁸, dall'utilizzo di una stessa onomastica⁷⁹.

Tuttavia, in riferimento a queste immigrazioni, rileva interesse una ricerca paleografica svolta da Graziadio Isaia Ascoli sulle epigrafi di vari sepolcreti presenti nell'area del napoletano, i cui esiti consentono di stabilire che, dopo la forte immigrazione avvenuta a seguito delle insurrezioni del II secolo, nella zona di Napoli non giunsero altri ebrei, almeno in quantità rilevante, e che quelli presenti nel IV secolo erano i discendenti di quanti erano giunti prima o durante il II secolo⁸⁰. L'analisi filologica di questo dato rende, inoltre, possibile ipotizzare un particolare isolamento rispetto alle altre comunità della penisola. Isolamento suggerito dal fatto che i discendenti degli ebrei, che fondarono le prime colonie, importarono e tramandarono un tipo arcaico di scrittura, successivamente riprodotto nelle iscrizioni.

Vi è, in questa prima fase, un quadro caratterizzato essenzialmente da flussi migratori rivolti da Oriente verso Occidente, legati al crescente potere dell'impero romano, e che in momenti e consistenze diverse hanno alimentato la presenza ebraica, sebbene non sia possibile definire con esattezza la portata di tali ondate. In questo caso si parla di una minoranza per lo più di origine locale e questo almeno fino al 1492⁸¹. Così come arduo appare il tentativo di trattare in maniera più ampia l'isolamento delle comunità, ipotizzato sulla base dello studio delle iscrizioni del napoletano. Si può immaginare, vista la non sufficiente disponibilità di fonti storiche, che non ci fossero relazioni stabili e durature con le comunità di altre aree, malgrado lo svolgimento di una attività prevalentemente commerciale. È proprio al commercio che si fa riferimento in merito alla definizione di questo dato, in quanto è vero che ci troviamo di fronte a una occupazione dove la mobilità

⁷⁸ L'importanza dei documenti archeologici emerge anche in Milano A. (1963), p. 426. Si veda anche Giordano C., Khan I. (1966).

⁷⁹ Alcune delle iscrizioni studiate a questo proposito rilevano la presenza di nomi già noti sulle iscrizioni cristiane. Si riportano alcuni esempi. Nel caso 3. compare il nome Erena, che rimanda ad Irene nome cristiano riportato sulle iscrizioni come Erene o Heraena. Oppure, nel caso 6. compare il nome Criscentia, variante di Crescentia, nome non noto nelle iscrizioni giudaiche, ma molto diffuso in quelle cristiane di provenienza africana. Per un maggiore approfondimento si veda Serrao E. (1988-1989), pp. 103-117. Interessante, sebbene riferito a un'area diversa, è lo studio svolto da Cassuto U. (1933), pp. 167-173 e disponibile anche su <http://emeroteca.provincia.brindisi.it>

⁸⁰ Ferorelli N. (1915), p. 7.

⁸¹ Lacerenza G. (2008), p. 33.

e l'entrata in relazione con altre dinamiche sono dei forti elementi connotativi, ma la loro natura è tale da non richiede lunghe permanenze.

2.6 Il periodo bizantino

2.6.1 *Qui a tué les Juifs de Byzance?*⁸² Gli ebrei nell'età bizantina (secoli VI-X)

Nel VI secolo, si verifica un momento particolarmente significativo della storia ebraica durante il dominio bizantino ed è caratterizzato dalla sconfitta definitiva del paganesimo all'interno di quelli che sono i confini dell'impero. Questa circostanza segna un'attenzione da parte delle autorità secolari ed ecclesiastiche bizantine rivolte a un impegno missionario nel processo di conversione degli ebrei e degli eretici. L'unità politica dell'impero passava per quella religiosa, la cui attuazione si tradusse con un inasprimento della legislazione nei confronti di quanti non fossero dediti al cristianesimo e in occasionali decreti emanati per il battesimo forzato.

La disponibilità delle fonti, come segnala la Falkenhausen⁸³, appare rara e discontinua e questa mancanza va riferita sia ai dati sugli ebrei di Oriente sia a quelli sugli ebrei dell'Italia meridionale.

Nel tentativo di ripercorre alcuni di questi frammenti, si può segnalare uno degli episodi più noti che coinvolse gli ebrei di Napoli ed è riportato da Procopio di Cesarea nel suo *Bellum Gothicum*, dove si fa riferimento all'atteggiamento che essi assunsero durante l'assedio di Napoli del generale Belisario, posto al comando delle armate bizantine. È proprio dal passo delle cronache di Procopio che emerge l'unica notizia precisa e dettagliata a proposito della presenza ebraica nell'Italia meridionale in epoca giustiniana.

Nel 536, nel pieno delle guerre greco-gotiche (535-552), gli ebrei, unitamente alla maggioranza della popolazione napoletana, non videro nel generale bizantino una fonte di liberazione rispetto ai goti, ma, al contrario, difesero strenuamente la città, garantendo, tra l'altro, ai cittadini assediati gli approvvigionamenti necessari⁸⁴.

⁸² Domanda provocatoria di Nicholas de Lange. Si veda Falkenhausen von V. (1996), p. 28.

⁸³ Falkenhausen von V. (1996), p. 28.

⁸⁴ Viene in questo caso fatto riferimento all'approvvigionamento di frumento in quanto *negotiatores* e proprietari terrieri, che rende esplicito un vuoto gestionale dei commerci, da essi coperto, venutosi a determinare a seguito delle invasioni germaniche. Lacerenza G. (2008), p. 33.

La cronaca narrata da Procopio ci aiuta a comprendere che, molto probabilmente, il monopolio dei viveri doveva essere nelle loro mani (garantito dal commercio marittimo da essi svolto) se dal loro impegno i napoletani si sentirono assicurati. Gli ebrei, inoltre, difesero la città proprio in quella parte dove le mura rivolgevano lo sguardo al mare. Difesa che fu molto importante visto che, come riporta Procopio, “combattevano gagliardamente e sopra ogni credere resistevano all’irrompere degli avversari”⁸⁵, sebbene ciò non ne impedì la resa in mani bizantine. Da questo passo emerge che disponevano di un numero considerevole di combattenti, tra l’altro degni di nota vista la particolare menzione riportata dalla cronaca di quel tempo.

Vi è anche un altro brano dove si fa riferimento al ruolo culturale che essi svolsero presso i goti ed è legato alla loro capacità di interpretare i segni e attraverso essi fare predizioni: “Teodato [...] interrogò uno tra gli Ebrei che per tal cosa era più reputato, qual esito mai avrebbe la guerra”⁸⁶. Teodato era spaventato dallo scontro e non aveva trascurato di consultarsi con altri in grado di fornire responsi su questo evento e, tuttavia, affida a un ebreo, non specificato nel testo, l’esito finale. Questo passaggio rende possibile la comprensione del ruolo di tutto rilievo che gli ebrei rivestivano presso i goti in termini di affidabilità e di conoscenza delle capacità divinatorie.

Le domande, inevitabili, che emergono sono: perché gli ebrei di Napoli si opposero strenuamente al dominio bizantino? Quali furono le argomentazioni che motivarono, al di là di ogni ragionevole difficoltà, il loro coinvolgimento attivo in questo episodio?

Le risposte si possono trovare in Giustiniano e nella sua legislazione antiebraica che si inseriva in un’opera più vasta rivolta a tutti coloro che non aderivano all’ortodossia imperiale: pagani, manichei, eretici ed ebrei. Attività legislativa pluriennale già intrapresa nel tempo in cui Giustiniano era coregente di Giustino I. Tra i limiti e le restrizioni imposte, sorvolabili solo in caso di conversione al cristianesimo, anche quelle regolamentate da leggi che rendevano non possibile prestare *iudicialia testimonia* contro ortodossi e possedere schiavi o cristiani a patto che manifestassero l’intenzione di

⁸⁵ Procopio (2007, 2^a ed.), p. 52.

⁸⁶ Procopio (2007, 2^a ed.), p. 44. Il brano continua riportando che “Colui (l’ebreo consultato) gli disse che racchiudesse tre decine di maiali in tre stanze e, dato a ciascuna decina il nome di Goti, di Romani e di soldati Imperiali, aspettasse tranquillamente il giorno stabilito. Teodato fece appunto così” (p. 44). Il responso fu che i Goti sarebbero sopravvissuti solo in pochi e la loro stirpe vinta in guerra; i Romani sarebbero morti per metà e avrebbero perso i loro beni mentre i soldati Imperiali con poche perdite sarebbero andati alla vittoria.

convertirsi (Cod. Just. I, 5, 13⁸⁷). Con la pubblicazione della Novella 37 *De Africana ecclesia* (535 d. C.), rivolta al prefetto pretorio dell’Africa, si arriva perfino a decretare la trasformazione delle sinagoghe in chiese cristiane⁸⁸.

Ora, sebbene la Novella 37 venne resa attuativa soltanto in Africa, da poco sottratta ai Vandali, è facilmente intuibile la preoccupazione manifestata dalle comunità ebraiche presenti in territorio italiano nei confronti della campagna militare bizantina in Occidente.

Del ruolo importante che i membri della comunità ebraica rivestivano nella città di Napoli si è appena fatto cenno. Ruolo che risulta confermato in una lettera di Gregorio Magno⁸⁹ (591-604) dove viene riferito che, verso la fine del VI secolo, a Napoli si era ricostituita una forte comunità i cui appartenenti avevano un ruolo attivo nel campo del commercio marittimo. Una delle principali funzioni era legata al commercio degli schiavi, rispetto al quale papa Gregorio I se da una parte si opponeva, sollecitando la loro liberazione, dall’altra □ in una lettera del 599 indirizzata al vescovo di Napoli Fortunato □ consigliava la massima cautela nel trattare la questione ricordando che molto spesso gli schiavi, procurati grazie ai correligionari presenti a Marsiglia, venivano acquistati dai funzionari bizantini⁹⁰.

Ne deriva una contingenza particolarmente delicata che include aspetti di carattere politico e di “pace sociale”. Elementi determinati dalla complessa situazione che ad Oriente vedeva l’impero schiacciato da violente tensioni, le cui fazioni coinvolte includevano anche la componente ebraica; ad Occidente i territori invasi dal nemico ed infine il bisogno di non aggravare il difficile momento economico sottraendo manodopera e interferendo col commercio marittimo per lo più in mano agli ebrei. Inoltre, sebbene la legislazione bizantina non garantisse agli ebrei tutte le libertà, emerge una popolazione ben inserita, tutelata nel culto e con esponenti molto facoltosi impegnati in commercio di scala internazionale.

⁸⁷ Per la consultazione del testo si veda <http://www.intratext.com>

⁸⁸ Si veda Falkenhausen von V. (1996), p. 29.

⁸⁹ Il riferimento è nel *Registrum epistularum* citato da Falkenhausen von V. (1996), p. 30.

⁹⁰ Ep. IX, 105, anno 599, citato da Falkenhausen von V. (1996), p. 31.

2.6.2 Aspetti di vita materiale e culturale

Nel fare riferimento alle attività economiche svolte dagli ebrei in quel periodo è possibile ricorrere a notizie che, sebbene emerse soltanto in epoca normanno-sveva, possono essere agevolmente ricondotte al periodo bizantino. Queste informazioni sono relative ad una consuetudine delle autorità secolari di concedere ai vescovi locali le imposte versate dagli ebrei residenti nelle loro città. Emerge dalla tassa applicata sulla *tincta judaica*, che gli ebrei si occupavano di attività come la tintura e la conciatura delle pelli⁹¹ per tradizione non svolte, o addirittura disprezzate, dal resto della popolazione perché considerate umili e dequalificanti⁹². Tutto ciò grazie anche al ritrovamento di vasche, canalizzazioni e fosse di lavorazione, datate agli inizi del VII secolo, che in tutta l'area mediterranea sono sinonimo dello svolgimento di questo tipo di attività.

Sempre facendo riferimento alla documentazione archeologica, è possibile annotare una identificazione di un piccolo polo produttivo nella zona litoranea (VI secolo), prossima alla cinta muraria meridionale e non molto distante dall'attuale Piazza Giovanni Bovio. In questa area, sono stati rinvenuti scarti di un tipo di lavorazione legata all'attività vetraria. Entrambe queste professioni, quelle connesse alla lavorazione dei tessuti e del vetro, appaiono, nondimeno, come non abituali specializzazioni ebraiche⁹³.

Volendo riportare aspetti di carattere sociale, è interessante quanto deriva da un sinodo locale, svoltosi in una zona non definita dell'Italia meridionale, che non permetteva ai cristiani di partecipare ai *convivia judeorum* e quindi di condividere i pasti, situazione del resto non particolarmente diffusa, viste le regole alimentari della *kasherut* rispettate dagli ebrei⁹⁴.

Si viene, pertanto, a delineare un quadro che evidenzia una minoranza inserita in un contesto le cui differenze non sono solo di culto e, dunque, religiose, ma anche determinate da consuetudini legate alla vita quotidiana. Una diversa preparazione dei cibi, forte

⁹¹ Per questa attività non vi sono fonti documentarie certe così come per Costantinopoli. La stessa Falkenhausen estende i dati disponibili per la parte orientale dell'impero bizantino all'Italia Meridionale.

⁹² Lacerenza, tuttavia, sostiene un errato inquadramento dello stato di tintori e che questo vada spostato in un periodo successivo che coincide con la nascita delle *gilde* e arti formate prevalentemente dai cristiani. In questo caso, tutto si sposterebbe tra il XII e il XIII secolo e prima non andrebbe inteso come caratteristico un ruolo sociale marginale rivestito dagli ebrei del tempo di cui ci stiamo occupando. Si veda Lacerenza G. (2008), p. 35. Quanto scritto dalla Falkenhausen e quanto sostenuto da Lacerenza sarebbe tema di un interessante approfondimento da parte degli storici.

⁹³ Lacerenza G. (2008), p. 34; una connessione di queste attività al mondo ebraico è stata ipotizzata anche in Lacerenza G. (2006), pp. 117.

⁹⁴ Heefe C. J., Leclercq H. (1910), p. 1224 s.

elemento identitario ebraico, lo svolgimento di aspetti di vita materiale, spesso non condivisi con la maggioranza, sollecitano i correligionari a vivere in gruppi compatti e in spazi ben delineati che agevolano la collaborazione e spesso la condivisione di luoghi di culto⁹⁵.

La regolamentazione dei rapporti intercorrenti tra ebrei e cristiani è affidata, in questo periodo, alla legislazione secolare ed ecclesiastica. Il X canone del Concilio romano (743), i cui prelati provenivano anche dall'Italia meridionale, proibiva a vergini e vedove cristiane di sposare un ebreo a condizione che questo ultimo scegliesse di battezzarsi. Varie fonti riferiscono, tuttavia, che i divieti imposti ai cristiani di associarsi con gli ebrei e di rifiutare le cure dei loro medici vennero spesso ignorati⁹⁶. Questo lascia intuire che i rapporti tra i due gruppi avvenissero malgrado le proibizioni imposte. Anzi è molto probabile che i contatti sia culturali sia sociali tra ebrei e cristiani fossero frequenti soprattutto tra persone che appartenevano alle rispettive *élites* economiche e culturali.

Un esempio singolare è dato dall'analisi del testo ebraico della "Visione di Daniele", il cui autore ha ripreso la sua versione da un testo greco⁹⁷. Anche nella *Cronaca di Ahima'az* viene riferito un *topos* narrativo molto diffuso. Scrive Ahima'az che il babilonese rabbi Aharon fu condannato all'esilio dal padre, secondo una memoria collettiva ebraica tramandata fino al tempo di Ahima'az, perché a seguito dell'uccisione del suo onagro da parte di un leone, e ricorrendo alla magia, aveva assoggettato il leone, legandolo alla macina che l'onagro faceva girare: "Dio lo fece re e lo destinò a camminare eretto, e tu lo hai costretto al tuo servizio, a lavorare per te"⁹⁸. Il tema della rivalità ricorre nella idiomatologia medievale in molti e differenti modi. Assoggettare il leone è un esempio di sottrazione del potere a chi lo detiene legittimamente e nasconde un'aspirazione alla conquista dello stesso⁹⁹.

⁹⁵ Ferorelli N. (1915), pp. 23-24.

⁹⁶ Falkenhausen von V. (1996), p. 39.

⁹⁷ Si veda Bonfil R. (1996), pp. 136-137; dello stesso autore Bonfil R. (1979), pp. 124-126.

⁹⁸ Salzman M. (1924, ed.), p. 63 [traduzione mia]. Afferma Bonfil che una parte dei motivi inclusi nella Visione di Daniele sono presenti nella Cronaca di Ahima'az e questo elemento induce l'autore a suggerire una forte componente bizantina nel contesto culturale di Ahima'az, cosa che appare come una forma di resistenza alle componenti arabe che provavano a penetrare nella dimensione culturale di quel tempo. Bonfil R. (1996), p. 135.

⁹⁹ Plutarco riferisce che i cartaginesi dicevano di Hanno che si serviva di un leone come bestia da soma, per questo lo condannarono all'esilio. O Plinio il Vecchio secondo il quale Marco Antonio, nel corso della guerra civile, soggiogava i leoni per dimostrare la sua attitudine al comando. Notchero a proposito di re Pipino narra che quando la sua capacità di governare venne messa in discussione, fece mettere uno di fronte all'altro un toro e un leone e ordinò ai presenti di separarli. Poiché nessuno aveva il coraggio di farlo trafisse, con la sua spada e in un colpo solo, entrambi gli animali. Tutti episodi riportati da Bonfil R. (1996), p. 136.

Quel che alcuni studiosi¹⁰⁰ intendono evidenziare, anche sulla base di una analisi comparativa di fonti medievali, è una similitudine di modi di pensare e di esprimersi degli ebrei e dei cristiani dell'epoca. Sembra delinearci un unico contesto culturale, sebbene entrambi i gruppi, uno di minoranza e l'altro di maggioranza, appaiano separati da una "invalicabile barriera": "Gli ebrei sono *presenti* nello spazio socioculturale locale pur essendo nel contempo *assenti* da esso"¹⁰¹.

Per rendere più chiara questa affermazione la si può ricondurre al diverso rapporto che le due comunità, cristiana ed ebraica, intrattengono con lo spazio. Da una parte, vi è la chiesa caratterizzata da una dinamica di espansione spaziale tridimensionale, dal fasto percepibile e, dunque, esteriorizzato sotto gli occhi di tutti. Dall'altra, la sinagoga che vive in una dinamica di compressione, che risponde all'esigenza di interiorizzare la propria presenza, di non farsi notare. Lo spazio ebraico, nel rapporto con quello cristiano, si ispira al "tema del mascheramento": vale a dire mostrarsi e nascondersi che deriva dalla dialettica tra una cultura urbana e una cultura nomade, ma soprattutto alle inevitabili conseguenze date dalla compresenza di due culture: dominanti (cristiana) e dominate (ebraica). Per questo dell'ebraismo non si può fare a meno di parlare come di una "percezioni dell'assenza". Da parte ebraica il confronto viene evitato e, quando inevitabile, trasferito su di un piano immaginario, fuori dallo spazio e dal tempo della realtà. Da parte cristiana viene negato¹⁰².

Se si introduce il concetto di ricezione culturale, almeno da una prima osservazione, esso non sottolinea evidenti e significativi contrasti, che sono percepibili soltanto nel momento in cui si sottolinea la diversità religiosa. In questa ottica, emerge un atteggiamento di rifiuto da parte degli ebrei della cultura locale, sebbene non netto come si potrebbe supporre. Nell'osservare, invece, gli aspetti letterari, l'utilizzo degli stessi *topoi* narrativi evidenziano l'assenza di differenze nel confronto tra l'essere ebreo e non-ebreo¹⁰³.

¹⁰⁰ Si veda Bonfil e Falkenhausen solo per fare alcuni esempi.

¹⁰¹ Bonfil R. (1996), p. 117 (corsivo dell'autore).

¹⁰² Per un approfondimento, si veda La Franca R. (1994, a cura di).

¹⁰³ A proposito di pagine di letteratura dedicate agli ebrei non si può fare a meno di citare Boccaccio e due delle sue famose novelle contenute nel *Decameron* che hanno per protagonisti gli ebrei: la seconda novella della I giornata il cui protagonista è Abraam il giudeo e la novella dei tre anelli contenuta nella terza novella della I giornata il cui protagonista si chiama Melchisedech. Boccaccio G. (1980, a cura di Branca V.), pp. 71-82. Interessante è il saggio di Lopez R. S. (1981), pp. 455-466.

2.6.3 Le conversioni in periodo bizantino

Una fonte ebraica che ci permette di avere notizie sulle dispute teologiche è data, ancora una volta, da Ahima'az e dalla sua cronaca genealogica. Viene, infatti, narrata la vicenda di una disputa tra il dotto rabbino Shefatiah da Oria e Basilio I, il quale lo aveva chiamato direttamente a Costantinopoli per capire chi tra Salomone, per la costruzione del Tempio, e Giustiniano, per la costruzione di Santa Sofia, avesse speso più soldi¹⁰⁴.

Queste dispute sono di frequente citate dalle fonti bizantine, anche se molto spesso – sottolinea la Falkenhausen – non sempre tutte le fonti che portano per titolo ‘Dialogo con un Ebreo’ si riferiscono a dispute svoltesi realmente. In virtù di questo, alcune fonti sono riconducibili ad un immaginario spesso alimentato dal bisogno di sottolineare la forza della propria appartenenza religiosa. Indubbiamente, la presenza di tali fonti permette di attestare lo svolgimento di dispute. Si trattava per lo più di spettacoli popolari simili a tornei, che si svolgevano tra persone colte e dove lo sconfitto, il più delle volte, in seguito si convertiva alla dottrina vincente.

Ora, se il battesimo coatto risultava una pratica abbastanza rara e non gradita alla chiesa ortodossa, la conversione volontaria degli ebrei al cristianesimo era uno degli scopi dichiarati dalle autorità cristiane sia secolari sia ecclesiastiche.

La prima fase della conversione consisteva nel battesimo, durante il quale, l'ebreo convertito doveva abiurare la propria religione adottando termini orribili. Viene ipotizzato che ad essere maggiormente esposti alla conversione fossero gli appartenenti ai ceti più ricchi e più colti, probabilmente sollecitati dalla possibilità di consolidare la propria posizione sociale¹⁰⁵.

A Napoli viene fatta menzione, nella corrispondenza di Gregorio Magno, di episodi legati ai figli di ricchi commercianti e proprietari terrieri ebrei e samaritani, i quali, grazie alla conversione, riuscirono a mantenere il possesso degli schiavi cristiani¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Salzman M. (1924, ed.), p. 70.

¹⁰⁵ Falkenhausen von V. (1996), p. 43.

¹⁰⁶ S. *Gregorii Magni Registrum epistularum* (1982, ed.), VIII, 21, pp. 540 s.; IX, 105, pp. 657 s. citato in Falkenhausen von V. (1996), p. 43.

2.7 Il periodo normanno

2.7.1 I Normanni e la presenza ebraica

È una Italia meridionale caratterizzata dal multiculturalismo quella che accoglie l'arrivo dei Normanni¹⁰⁷, i quali, essendo una minoranza, cercarono di ottenere diverse forme di collaborazione per favorire lo sviluppo di una realtà dove non mancavano conflitti ed incomprensioni. Per queste ragioni l'arrivo di Ruggero II determinò un atteggiamento di "tolleranza pratica"¹⁰⁸.

Elementi molto interessanti emergono da alcuni studi condotti sul sud d'Italia¹⁰⁹, soprattutto realizzati su alcune iscrizioni redatte in lingue ebraico-arabe, latine e greche. Un episodio che rende chiara la buona condizione nella quale vivevano gli ebrei durante il regno di Ruggero II è riferito alla possibilità che venne concessa, siamo nel 1153, all'ebreo Ahîsamak¹¹⁰, la cui presenza è attestata sin dal 1097, di acquistare due immobili adiacenti alla sinagoga e ubicati a Monterone¹¹¹, concedendogli la trasformazione di almeno uno dei due immobili in sinagoga o in scuola. La condizione sociale di Ahîsamak, i cui genitori erano definiti *domini*, era estremamente elevata. La capacità giuridica di compiere un libero scambio di beni □ alcuni moggia di terreno dati alla badessa del monastero di S. Marcellino in cambio dei due immobili □ mostra una continuità giuridica con i secoli precedenti ed evidenzia la sua posizione di rilievo da un punto di vista economico-impreditoriale.

Relativamente agli aspetti demografici, definire con precisione la consistenza numerica delle comunità ebraiche attestate sull'intero territorio è cosa alquanto difficile e alcuni dati¹¹² ci provengono dal *Libro dei viaggi (Sefer massa'ôt)* di Binyamîm da

¹⁰⁷ Nel periodo normanno-svevo e angioino viene rilevata, per gli ebrei dell'Italia meridionale, una lacuna delle fonti. Si veda Abulafia D. (1996), p. 65; Bonfil R. (1996), p. 129.

¹⁰⁸ Scrive Hubert Houben che nel Medioevo il concetto di tolleranza è molto simile a quello che in tedesco viene espresso dal termine "duldung" (in inglese "toleration"), il cui significato è riferito ad aspetti pratici che non includono il significato di uguaglianza di diritto. Si veda Houben H. (1996), p. 53, nota 38.

¹⁰⁹ Amari M. (1971), a cura di Gabrieli F.

¹¹⁰ Collina di Napoli così denominata.

¹¹¹ Si ricorda che secondo l'applicazione della legge giustiniana era impedita la costruzione di nuove sinagoghe permettendo la ristrutturazione o il rinnovamento di quelle preesistenti. Per un approfondimento dei contenuti dell'atto si veda Napoli, Società Napoletana di Storia Patria, ms. XXVIII. C. 9. Si veda Lacerenza G. (2006), pp. 113-142; Lacerenza G. (2007a), pp. 59-75.

¹¹² Alcuni calcoli, proprio sulla base di questo importante testo della tradizione ebraica, sono stati fatti da Attilio Milano. Lo studioso, tenendo conto che i dati riportati da Binyamîm sono relativi ai capifamiglia e che ogni famiglia è composta di almeno 5 persone, vi aggiunge 1/3 per le località non attraversate durante il viaggio e arriva a determinare una popolazione ebraica pari al 5% della popolazione italiana (8-9 milioni)

Tuleda¹¹³. La città di Napoli è descritta come fortificata, posta sulla riva del mare e di fondazione greca, mentre viene riferito che vi vivevano circa 500 ebrei¹¹⁴. Questi dati appaiono come i più attendibili anche per l'elenco di nomi di personaggi di spicco riscontrabili con altri tipi di documentazione analizzati da diversi studiosi¹¹⁵. Sulla base di ciò, la comunità ebraica presente a Napoli risulta tra le più numerose d'Italia, sebbene i dati vadano letti tenendo conto delle differenti condizioni dei vari territori e siano soggetti ad interpretazioni, come tutti i dati che derivano da fonti¹¹⁶. Quel che non appare chiaro è la questione, sulla quale vari studiosi continuano ad interrogarsi¹¹⁷, relativa al fatto se il numero di 500 registrato a Napoli¹¹⁸, che emerge dal *Sefer massa'ôt*, sia da riferirsi ai capofamiglia o unità familiari (e in questo caso il numero sarebbe più elevato) o al numero effettivo di presenze ebraiche.

2.7.2 Attività svolte dagli ebrei durante il periodo normanno-svevo

Da una prima analisi del testo di Binyamîm sembrerebbe che, visti gli insediamenti posti in prossimità del mare, si praticasse prevalentemente il commercio marittimo e internazionale. Eppure, già dal X secolo questa particolare attività era in declino a causa delle repubbliche marinare e dei musulmani che in quel periodo stavano dando nuovi impulsi a questo tipo di commercio. È più probabile che le principali attività continuassero ad essere legate alla tintoria, alla sartoria, alla lavorazione e alla commercializzazione di tessuti, come seta e stoffe pregiate. Continua una tradizione già affermata, e tra l'altro documentata, nell'età romana, consolidata nell'età tardoantica e ancor più nell'alto Medioevo. Lo spazio delle tintorie diventava spesso centrale nella vita della comunità ebraica al pari di quello della sinagoga¹¹⁹.

vale a dire circa 24.000 persone. Si veda Milano A. (1963), pp. 105-106. Si veda anche Houben H. (1996), p. 57, nota 57.

¹¹³ Busi G. (1988).

¹¹⁴ Busi G. (1988), p. 21.

¹¹⁵ Lacerenza G. (2002); Lacerenza G. (2007a); Lacerenza G. (2007b); Minervini L. (1989).

¹¹⁶ Le indicazioni contenute nel testo e relative all'entità numerica delle presenze ebraiche nei diversi territori attraversati da Binyamîm sono le seguenti: Genova 2; Pisa 20; Lucca 40; Roma 200; Capua 30; Napoli 500; Salerno 600; Amalfi 20; Benevento 200; Melfi 200; Ascoli (Satriano) 40; Trani 200; Taranto 300; Brindisi 10; Otranto 500; Messina 200; Palermo 1500.

¹¹⁷ Lacerenza G. (2008), p. 34; Houben H. (1996), p. 58; Lucrezi F. (2009), p. 16.

¹¹⁸ Ma il discorso è estensibile a tutte le città incluse nel viaggio.

¹¹⁹ Lacerenza G. (2008), p. 34, nota 20.

Relativamente alle informazioni sul piccolo prestito praticato dagli ebrei non si sono conservati i documenti relativi a questa attività¹²⁰. Ciò non significa che non venisse svolta, soltanto che non disponiamo di notizie documentate per meglio definire le sue modalità e forme. Alcuni aspetti sono desumibili nel *Liber Augustalis* (1231), più note come *Constitutiones Melphitanae*, dove viene fatto divieto ai cristiani di prestare denaro ad interesse e agli ebrei viene permessa tale attività entro un limite massimo di un tasso di interesse pari al 10%. Nelle intenzioni di Federico II, che aveva voluto la promulgazione di questa raccolta di leggi, vi era il tentativo di arginare le infiltrazioni nel regno di banchieri stranieri¹²¹. Sulla base di un documento redatto da Tommaso d'Aquino¹²², la possibilità di praticare l'usura non appare come una prerogativa tipica degli ebrei del Duecento, ma una attività quotidiana di tutti coloro che disponevano di denaro nell'intera area del Mediterraneo. Tenendo conto di questa affermazione, il prestito ad interesse, come una delle attività degli ebrei dell'area in questione, è collocabile soltanto a partire dal secolo successivo.

Nel *Liber Augustalis* viene, inoltre, reso esplicito il criterio dell'uguaglianza di fronte alla legge che mira ad impedire che ebrei e saraceni venissero perseguitati solo per l'appartenenza a una minoranza religiosa, mentre viene dichiarata la convinzione che i cristiani esercitassero nei loro confronti vessazioni eccessive e non tollerabili¹²³. L'espressione *servus camerae regie*, esteso agli ebrei dell'Italia meridionale, ha origine dalla Germania sveva e sottolinea la condizione di dipendenza diretta degli ebrei dalla corte. Gli ebrei del regno erano di fatto parte del patrimonio regio e il ricorso a tale terminologia non ha come fine quello di identificare i non-cristiani in quanto servi o proprietà, ma di evidenziare come l'unico referente fosse il sovrano. Tutto questo per poter ignorare le pretese mai sopite degli ecclesiastici nei confronti delle minoranze¹²⁴ e per garantire la correttezza di alcuni procedimenti legali indirizzati nei confronti di saraceni o di ebrei.

Certamente non siamo di fronte a una forma di denuncia di angherie, ma va rilevato un tentativo di uniformarsi a principi umanitari anche sulla base di una attenzione che

¹²⁰ Houben H. (1996), p. 59, nota 74.

¹²¹ Tentativo che, come segnala Lacerenza, non andrà a buon fine. Lacerenza G. (2008), p. 36.

¹²² Il riferimento è relativo a una celebre lettera indirizzata da Tommaso d'Aquino alla duchessa di Brabant. Citata in Abulafia D. (1996), p. 67

¹²³ Attilio Milano annota l'obbligo di un contrassegno da portare sugli abiti allo scopo di essere riconosciuti come protetti dell'imperatore. Milano A. (1963), pp. 586-87.

¹²⁴ Abulafia D. (1990), pp. 119-120.

viene rivolta nei confronti del diritto canonico¹²⁵. Inoltre, Federico II, consapevole dell'abilità degli artigiani ebrei, mantenne l'interesse dei suoi predecessori per la produzione di sete e per i laboratori tessili.

Dalla lettura di un brano tratto dalla *Chronica* di Ryccardi de Sancto Germano è, però, possibile apprendere della presenza di un decreto, emanato da Federico II in Sicilia nel 1221, e indirizzato a giocatori, prostitute, giocolieri e anche ad ebrei. Gli ebrei venivano accomunati a categorie sociali che occupavano posti marginali nell'ambito di una organizzazione civile e, al pari degli altri inclusi nel decreto, tenuti debitamente a distanza dalla maggioranza cristiana. Questo ci induce a credere che se da una parte lo Stato assicurava protezione alla popolazione ebraica, dall'altra non escludeva forme di discriminazione.

Scriva il cronista siciliano:

[...] Guidando l'assemblea generale a Messina, li promulgò alcune leggi da rispettare contro i giocatori di carte e dadi (giocatori d'azzardo), contro i bestemmiatori del nome del Signore, contro i giocatori (ebrei), affinché si distinguessero, sia nelle vesti che nei comportamenti, dai cristiani, (ancora) contro le meretrici affinché non accedessero alle terme (bagni) con le donne oneste, e che le loro abitazioni non fossero all'interno delle mura della città, contro i buffoni eloquenti affinché non offendessero con le parole le loro persone (dignità), affinché si custodisse la pace imperiale dallo spezzarsi¹²⁶.

Malgrado quanto riportato, bisogna nondimeno segnalare che mancava l'obbligo di abitare in un ghetto e la presenza di quartieri, denominati giudecche, nasceva da una libera scelta che rendeva più agevole condividere e tramandare le forme di vita delle proprie tradizioni. In definitiva, l'Italia normanna non fu coinvolta in violente e massicce persecuzioni antiebraiche, mentre lo Stato garantiva agli ebrei il riconoscimento formale delle loro leggi e della loro religione.

¹²⁵ Abulafia D. (1996), p. 66. Viene fatto presente la personalità di Federico II che, spesso, è stato argomento di interesse per sociologi e storici per la sua capacità di pensare a una eventuale progettazione di una società multietnica e multiculturale. Si veda in Loconsole M. (2002-2003), pp. 107-115, <http://purl.org/net/orientalisti/atti2001.htm>

¹²⁶ Houben H. (1996), p. 63. Inoltre in Abulafia D. (1996), p. 66, viene sottolineato il fatto che comunque in Sicilia agli ebrei viene posto l'obbligo di indossare abiti che rendessero possibile l'individuazione. Per un ulteriore approfondimento si veda *Ryccardi de sancto Germano notarii Cronica* (1864), Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae, consultabile al sito <http://www.archive.org>
La parte citata si può leggere a pag. 47 [tradotta dal latino].

2.7.3 Le correnti culturali ebraiche nell'Italia meridionale di Federico II

Le opere dei pensatori ebrei nell'Italia meridionale di Federico II rispecchiano una tendenza che attraverserà l'intero Medioevo e che vide una stretta connessione con le opere, i pensatori e le ideologie della penisola intera. È percepibile una simbiosi culturale che, sebbene non abbia portato all'annientamento della identità ebraica, rese spesso difficile definirla chiaramente e in modo sistematico. Questa simbiosi, con molta probabilità, era resa ancora più intensa dalla posizione geografica dell'Italia in particolare di quella meridionale, che consentiva un avvicendamento di correnti migratorie al punto da rendere i nuclei ebraici particolarmente ricettivi nei confronti di scuole e tradizioni provenienti da un "altrove". La stessa *Meghillàh Ahima'az*, più volte citata, include una serie di riferimenti culturali che provengono dalla tradizione tardo romana, dove la componente migratoria, quella babilonese e quella nord africana, si definiscono e si alternano nel testo¹²⁷.

Ciò nondimeno, manca una tradizione filosofica giudaico-italiana, soprattutto se confrontiamo la situazione italiana con la situazione culturale della Spagna araba e dell'Africa del nord. Un esempio è il *Commento all'Opera della Creazione* di Šabbetai Donnolo¹²⁸, di cui molti studiosi si sono occupati, in quanto continuazione di schemi molto antichi della tarda letteratura midrashica¹²⁹, reinterpretata in chiave platonica o neoplatonica. L'opera di Donnolo appare caratterizzata dalla presenza di elementi che riconducono al mondo tardo ellenistico, al mondo cristiano orientale, ai contatti con la tradizione letteraria della Midrash e con la Patristica. Sermoneta vi ravvisa un avvicinamento della tradizione ebraico-italiana a quella renano-ashkenazita¹³⁰.

Questa vacanza di riferimenti filosofici, o almeno la loro marginalità, è destinata a venir meno con la venuta di Federico II, la quale segna un ritorno del pensiero aristotelico in Occidente. Avvalendosi di traduttori e filosofi provenienti dalla Spagna e dalla Provenza egli promuoverà la diffusione di nuove idee che, almeno in una prima fase, verranno avvertite come rivoluzionarie dalle élites culturali ebraiche. La politica culturale adottata da Federico II spezzerà la vecchia tradizione dell'ebraismo dell'Italia meridionale. Imposta dall'alto, la sua riforma consisterà nella introduzione di testi molto diffusi tra gli ebrei di

¹²⁷ Sermoneta G. (1983), pp. 273-283; Bonfil R. (1981), pp. 135-158.

¹²⁸ Si veda Lacerenza G. (2004), pp. 45-68; Sermoneta G. (1983), p. 275.

¹²⁹ Metodo ermeneutico di lettura e di interpretazione utilizzato per chiarire i nodi del linguaggio biblico.

¹³⁰ Sermoneta G. (1983), p. 275.

Spagna. Questo evidenzia una ricettività degli ebrei meridionali, non solo in chiave economica, ma anche in chiave dottrinale, che si sostanzierà prevalentemente in un accoglimento totale del pensiero di Mosè Maimonide¹³¹ e degli indirizzi filosofici della scuola del Maestro di Cordova.

Un esempio della continuità e della entità del legame locale fra cristiani ed ebrei può essere dato dalla narrazione delle vicende familiari del traduttore di corte Ya‘aqov Anatoli (1194?-1256?)¹³². La sua presenza risale al 1230, allorché il medico e studioso proveniente da Marsiglia si stabilisce a Napoli, molto probabilmente nell’area sotto San Marcellino, per riprendere la sua attività di *daršan* interrotta alcuni anni prima. A Napoli, al riparo dalle tensioni tra tradizionalisti e razionalisti francesi, compirà alcune traduzioni dall’arabo in ebraico di testi scientifici e di filosofia aristotelica. Questo ha luogo non solo su sollecitazione di suoi correligionari rimasti in madrepatria, ma anche su quella di Federico II alla cui corte fu introdotto, probabilmente, da Michele Scoto con il quale ebbe modo di tessere interessanti e fecondi rapporti.

Il suo recupero dei testi aristotelici, reso possibile grazie alle versioni arabe con commento di Averroè¹³³, fu una tappa fondamentale nell’analisi e nella interpretazione dell’eredità aristotelica nel mondo medievale, una fase, peraltro, che ha avuto una importante ricaduta intellettuale sull’intera cultura cristiana dell’epoca.

Va evidenziata la sua conoscenza delle lingue resa ancora più importante dal suo stretto legame di parentela con Šemû’el ibn Tibbon¹³⁴, uno dei più grandi traduttori ebrei ispano-provenzali, era suo genero. Questo ci aiuta a comprendere come a Napoli egli avesse davvero introdotto un importante ramo dell’eredità culturale dei Tibbonidi¹³⁵.

Napoli diventa così, intorno alla metà del duecento, un fondamentale centro propulsore di un nuovo pensiero razionalistico ebraico e del suo incontro con la scolastica. La presenza di Ya‘aqov Anatoli e della sua scuola segnerà il definitivo avvio degli studi maimonidei in Italia, dando vita a una importante stagione di fecondi e ripetuti contatti con la sede teologica della corte federiciana, presso la quale gli studi su Maimonide

¹³¹ Musa ibn Maymūn (1138-1204).

¹³² Ya‘aqov ben Abba Mari, chiamato più frequentemente Anatoli. Per un approfondimento si veda Morpurgo P. (1996), p. 195.

¹³³ Ibn Rušd (1126-1198) noto nel mondo occidentale come Averroè.

¹³⁴ Morto possibilmente intorno al 1232 circa. Era in contatto diretto con Maimonide e a lui si deve la traduzione arabo-ebraica concordata con l’autore delle sua principale opera: *La guida dei perplessi*. Si veda Maimonide M. (2005, a cura di Zonta M.).

¹³⁵ Celebre famiglia proveniente dall’area meridionale della Francia (Linguadoca e Provenza), il cui capostipite è Šemû’el ibn Tibbon. Si veda Benbassa E., Attias J.-C. (2003), p. 31.

rivestiranno un ruolo basilare, fino al punto da assumere un peso rilevante nell'opera di Tommaso d'Aquino¹³⁶.

2.8 Gli Angioini

2.8.1 Gli Angioini e le conversioni

Con il passaggio dell'Italia meridionale dagli Hohenstaufen agli Angioini si ebbe un sensibile cambiamento nella storia di queste aree. Cambiamento che, inevitabilmente, coinvolse la popolazione ebraica presente sul territorio. Essa venne infatti privata delle garanzie dello *status* di *servus camerae regiae*, come conseguenza non tanto di una degradazione, che di lì a breve sarebbe diventato evidente, ma piuttosto di una massiccia campagna di conversione ad opera dell'Inquisizione¹³⁷. Va, tuttavia notato che subito dopo la morte di Roberto d'Angiò, si era verificata una importante crescita demografica, economica e culturale, resa più evidente dall'ingrandimento e consolidamento della Giudecca della *regio Portanovens* a scapito di quelle ubicate presso Forcella e l'Anticaglia¹³⁸.

In riferimento all'inasprimento della politica antiggiudaica dei re angioini, essa iniziò fuori dal Regno di Napoli, dopo un breve periodo di permanenza di Carlo II ad Anjou¹³⁹. Ma quel che è più interessante è che l'odio popolare sollevato contro gli ebrei fu conseguenza di una campagna diretta dalla corte e dagli inquisitori domenicani.

In un anno imprecisato venne imposto l'obbligo del segno distintivo per chiunque professasse la *judaica obstinatione* che consisteva, per l'uomo, in un cerchio di panno giallo con un taglio orizzontale nel mezzo simile a un *thau* greco¹⁴⁰, da cui prese spesso il nome, (alternandolo a quello di "rotella"), mentre alle donne veniva imposto di portare un vistoso copricapo di color indaco¹⁴¹. Il ricorso al segno distintivo nasceva da scopi pratici

¹³⁶ Lacerenza G. (2007a), p. 75.

¹³⁷ Starr J. (1946), p. 203; Cohen R. (2008), p. 26. Scrive Robert Cohen, nel riportare esempi di intolleranza dei cristiani nei confronti degli ebrei, che tra il 1290 e il 1293 le Comunità ebraiche nel Regno di Napoli furono interamente distrutte a seguito della campagna di conversioni forzate dei Domenicani.

¹³⁸ Lacerenza G. (2002), p. 363; Abulafia D. (1996), pp. 65-78; Ferorelli N. (1915), pp. 66-77.

¹³⁹ Abulafia D. (1996), p. 69.

¹⁴⁰ In altri tempi sarà possibile trovare, in sostituzione del cerchio giallo, una berretta gialla, tonda e senza visiera, allargata nella parte più alta. Lacerenza G. (2002), p. 366. Milano A. (1963), p. 587.

¹⁴¹ Ferorelli N. (1915), p. 53; Milano A. (1963), 101. L'obbligo venne tolto a prezzo di donazioni, ma successivamente, nel 1307, venne riconfermato.

ed essenzialmente dal bisogno di evitare casuali rapporti intimi tra cristiani ed ebrei. Ma la presenza del segno creò enormi problemi con la plebe, che era particolarmente incline ad atteggiamenti molesti pronti ad esplodere in occasione delle celebrazioni della Settimana Santa. Per tali ragioni, in più occasioni, se ne sollecitò la soppressione, che solo in alcuni momenti venne però concessa, subordinata al pagamento di un nuovo tributo. In altri casi, invece, si ricorreva a particolari concessioni rilasciate *ad personam*, come quelle riservate ai medici¹⁴².

Le notizie certe che emergono dalle fonti, relativamente a queste forme di inasprimento della condizione ebraica sono esigue. Tuttavia, è possibile fissare la data di inizio di un atteggiamento ostile nei confronti degli ebrei tra il 1290 e il 1294, anche attraverso uno studio di documentazioni che evidenzia l'intensificarsi delle indagini nei confronti dei convertiti ritenuti non sinceri¹⁴³.

È fatta risalire al 1294 la datazione di alcuni documenti che segnalano l'esenzione da imposte regie di 1.300 capifamiglia dopo la conversione, di cui 138 vengono annotati a Napoli, e questo sottolinea la diffusione del fenomeno¹⁴⁴.

Dunque, l'attività persecutoria non colpiva solo gli eretici, ma anche gli ebrei. Da questo deriva anche un fenomeno di grande importanza costituito dal cripto-ebraismo, per cui molti convertiti tendevano a ritornare all'antica religione, esso era avvertito come pericoloso da spingere gli inquisitori a colpire gli ebrei fin nel cuore delle loro comunità¹⁴⁵. Durante il regno di Carlo I, nel 1269, Manuforte, ebreo di Trani convertito da poco, aveva suggerito di emanare dei provvedimenti contro i neoconvertiti, denominati *relapsi*¹⁴⁶, che continuavano a seguire la loro antica fede ebraica. Un editto reale gli consentiva di procedere con la confisca dei libri sacri, che erano fondamentali per sostenere la vita delle comunità ebraiche¹⁴⁷.

Già nel 1288 il numero degli ebrei in Italia meridionale che aveva abiurato sembra essere notevole, ma i dati non sono indicativi di una reale conversione poiché in molti casi

¹⁴² Lacerenza G. (2002), p. 366.

¹⁴³ Abulafia D. (1996), p. 69; Milano A. (1963), p. 102.

¹⁴⁴ Attilio Milano ipotizza che le conversioni effettive possano essere superiori. Desunti dai documenti relativi alle esenzioni fiscali accordate dopo il passaggio di religione, Milano afferma che la cifra era riferita agli uomini soggetti a tassazione e dunque ai capifamiglia. Questo permette di ricavare che il numero totale dei convertiti fosse pari a circa un quintuplo e che, in realtà, essi si aggirassero intorno alle sei o settemila unità. Milano A. (1963), p. 104.

¹⁴⁵ Starr J. (1946), p. 203; Milano A. (1963), p. 103.

¹⁴⁶ Abulafia D. (1996), p. 68; Starr J. (1946), p. 203; Milano A. (1963), p. 102.

¹⁴⁷ Starr J. (1946), p. 204.

il cambio di religione era più un fatto formale che reale. Gli archivi di Carlo II contengono una serie di documenti, datati 1290, che mostrano chiaramente come la massiccia conversione caratterizzi un periodo cruciale di tre-quattro anni, dopo il quale la Comunità ebraica sarà ridotta. Tra questi documenti si riporta una petizione del marzo del 1290, presentata da un gruppo di tredici neoconvertiti di Napoli, che ha come fine quello di trasformare una sinagoga in chiesa. Lo scopo era quello di rendere disponibile tale spazio per i sottoscrittori della richiesta e per i loro parenti, ma anche per quanti in futuro avessero voluto abbracciare la nuova fede. Tuttavia, il ritardo nella comunicazione del cambiamento del luogo di culto, cambiamento subordinato a conferma, rende esplicita la resistenza messa in atto dai proprietari dello spazio. Inoltre, Joshua Starr sottolinea che a Napoli, come in altre parti del regno, il gruppo dei nuovi cristiani restò sempre isolato rispetto al resto della comunità¹⁴⁸. Tutto ciò rileva come la conversione spesso fosse motivata dalla necessità di sottrarsi alla morsa degli inquisitori e dalla possibilità di beneficiare del riconoscimento delle esenzioni dagli obblighi fiscali. Come riporta la Foa:

Sono proprio queste richieste di esonero la documentazione che ci permette di ricostruire in modo abbastanza plausibile la portata di questa vera e propria catastrofe dell'ebraismo meridionale, in cui la metà degli ebrei del regno – 7 mila su 15 mila – scelsero la conversione¹⁴⁹.

Soltanto nel 1354 la *Schola Hebreorum* sarà trasformata in chiesa di Santa Caterina Spina Corona¹⁵⁰, ad opera di un gruppo di ebrei convertiti che diedero ospitalità a donne di origine ebraica¹⁵¹. Va, comunque, segnalato che le notizie su questo luogo di culto derivano da una antica tradizione storiografica locale, per lo più basata su dichiarazioni di autori napoletani e sullo studio di fonti ebraiche del tardo Cinquecento¹⁵².

¹⁴⁸ Starr J. (1946), p. 207.

¹⁴⁹ Foa A. (2008, 2^a ed.), p. 134.

¹⁵⁰ Milano A. (1963), p. 443.

¹⁵¹ Patroni Griffi F. (1996), p. 251.

¹⁵² Giancarlo Lacerenza invita alla prudenza e in un suo saggio, datato 2002, afferma che fino al quel momento non si era ancora provveduto a una verifica adeguata di queste informazioni. Lacerenza G. (2002), p. 364.

2.8.2 Le conversioni nelle fonti ebraiche

L'entità delle conversioni emerge anche dalle fonti ebraiche che, come si è scritto, risalgono al Cinquecento e quindi sono di molto successive al tempo degli accadimenti. Esse, inoltre, riportano una certa confusione circa la data degli eventi, retrodatandola al duecento e al regno di un figlio di Federico II. La versione ebraica, trascritta in alcune opere, tra cui quelle di Joseph ha-Cohen nel suo *'Emeq ha-Bakhà*¹⁵³ e in *Consolaçam as tribolações de Ysrael* di Samuel Usque, narra di un figlio dell'imperatore che raccoglie dal padre, sul letto di morte, il suo desiderio di favorire gli ebrei per la loro lealtà. Questa ricompensa su indicazione dei consiglieri, poteva essere rappresentata dalla possibilità di salvare le loro anime. A nulla valsero i tentativi di trattare con il sovrano e l'ultima speranza fu data dalla condizione di accogliere il battesimo a patto che venissero favoriti i matrimoni misti. La proposta, che aveva come scopo quello di ottenere un diniego venne, invece, accolta, e molti furono costretti a battezzarsi, mentre chi si oppose venne trucidato. Le versioni, non del tutto concordi, sono state analizzate da Umberto Cassuto, che inserisce anche una predica di fra Giordano da Rivalto, ed è interessante il nucleo interpretativo che ne deriva:

[...] verso il 1290, per una ragione non ben definita, ma molto probabilmente per l'accusa di oltraggio alla religione cristiana, e per volontà del sovrano, agli Ebrei di Trani e di Puglia fu con minacce di morte imposto di abbracciare il cristianesimo, e... molti di essi non trovando nel loro animo la forza di resistere, abbandonarono la fede degli avi per quella dominante; l'avvenimento avrebbe avuto gravi ripercussioni anche a Napoli¹⁵⁴.

Giordano da Rivalta informò i suoi fedeli fiorentini, il 9 novembre del 1304, di come il re Carlo di Napoli avesse scoperto alcuni ebrei mentre praticavano il sacrificio umano e riferisce, in particolare, un episodio durante il quale essi avrebbero ucciso un ragazzo solo per deridere la Passione di Gesù. Abulafia sostiene di poter affermare che il re Carlo riportato nell'episodio altro non fosse che Carlo II di Napoli. Inoltre, Giordano sarebbe stato informato dell'accaduto da un frate di nome Bartolomeo, che viene

¹⁵³ Il titolo viene tradotto con *La valle del pianto*. Attilio Milano la definisce la principale fonte ebraica per la conoscenza delle vicissitudini accadute agli ebrei nel periodo che Milano chiama dei "capovolgimenti". Scritto in una prosa serrata, è di imitazione biblica e riporta i le persecuzioni indirizzate agli ebrei. Milano A. (1963), p. 663.

¹⁵⁴ Cassuto U. (1912), pp. 389-404, citato in Bonazzoli V. (1979), p. 512.

individuato da Cossuto in Bartolomeo di Capua, primo ministro di Carlo d'Angiò nel 1290, ma anche al tempo della denuncia di Giordano da Rivalta¹⁵⁵.

Una messa a confronto delle fonti, cristiana ed ebraica, rende possibile evidenziare che nella testimonianza di Giordano l'accusa parte da un ecclesiastico, mentre nel secondo caso si ha conferma che l'iniziativa di favorire le conversioni veniva promossa dai ministri e dai consiglieri dei sovrani.

I diversi episodi riportati, con le loro differenti datazioni, rilevano il ruolo delle istituzioni politiche, in accordo con gli ambienti ecclesiastici, nell'avviare il meccanismo delle insorgenze popolari antiebraiche.

Se l'episodio della trasformazione della sinagoga in chiesa potesse essere adeguatamente verificato, sarebbe interessante una indagine legata al tema della memoria. In questo caso, nella attualizzazione dell'evento che aveva coinvolto il popolo di Israele, e nella sua successiva restituzione narrativa ad opera di Samuel Usque, vi è una assegnazione temporale che non coincide con le fonti degli archivi angioini, ma che viene riportata in termini in cui la collocazione cronologica perde la sua importanza a favore dello scopo di tramandare una memoria legata a quello che dagli ebrei viene annotato come uno degli episodi di persecuzione più aspri del Medioevo.

Sembra non contare il tempo in cui esso è avvenuto, mentre è fondamentale il bisogno di tramandare adeguatamente una violenza subita.

In una più ampia prospettiva, invece, vanno sottolineate le difficoltà di reperire una adeguata base documentaria di tema omiletico, che permetterebbe di stabilire delle connessioni tra l'antiebraismo e l'attività predicatoria analizzata in una dimensione ecclesiastico-istituzionale¹⁵⁶.

Abbiamo già fatto cenno alla proposta formulata dagli ebrei di accogliere il battesimo a condizione che i nobili del Regno accettassero di favorire legami di matrimonio tra le loro case e quelle delle famiglie ebraiche. Quel che non è stato sottolineato è la mancanza di conferme documentate. Tuttavia, nella trasmissione di questa memoria, interessante è l'ipotesi che potrebbe trattarsi di una sorta di memoria mitica di episodi reali

¹⁵⁵ Abulafia D. (1996), pp. 70-72. Abulafia riporta anche le versioni di altri studiosi. Secondo Jeremy Cohen il Bartolomeo in questione era Bartolomeo d'Aquila, laico, allievo di San Tommaso d'Aquino e vicino alla corte di Napoli, mentre Delcorno conferma la versione di Giordano da Rivalta.

¹⁵⁶ Bonazzoli V. (1979), pp. 512-515.

legati all'usanza, nel corso del battesimo, di assumere il nome cristiano del padrone. Questa usanza era molto diffusa in Spagna e in Portogallo¹⁵⁷.

Resta evidente, da quanto emerge sia dalle fonti ebraiche sia da quelle angioine, una ambiguità di fondo della maggioranza dominante nei confronti degli ebrei: da una parte i sovrani dell'Italia meridionale li consideravano come una fonte importante di denaro in momenti particolarmente difficili, ma dall'altra non si opponevano all'atteggiamento degli ecclesiastici contrari ai loro privilegi e tendenti ad attuare una separazione tra ebrei e cristiani, e anche di procedere di procedere alle conversioni forzate dei primi.

2.9 Gli Aragonesi

2.9.1 Il periodo aragonese

Scrive Attilio Milano che

Nel 1442 la casa d'Aragona riusciva ad abbattere i vessilli di quella d'Angiò, e ad innalzare i propri sulle terre del Napoletano. L'intrigo che rese possibile questo mutamento diede agli ebrei cinquant'anni di prosperità e poi altri cinquanta di angosce¹⁵⁸.

Gli aragonesi ritornano spesso nelle narrazioni degli ebrei che oggi vivono a Napoli, come sarà possibile vedere nei capitoli successivi, soprattutto nel momento in cui definiscono le proprie provenienze. Infatti, gli ebrei napoletani di origine italiana giungono quasi tutti dall'Italia centro-settentrionale e la maggioranza riconosce l'origine dell'attuale composizione della Comunità principalmente nell'espulsione della popolazione ebraica dal Regno di Napoli avvenuta nel 1541.

Questo periodo storico è in effetti caratterizzato da una forte frattura religiosa e culturale.

Gli studi sugli aragonesi pongono la loro attenzione su diversi aspetti che non esitano ad avvalersi di fonti divergenti. Le ricostruzioni di cui disponiamo rivelano

¹⁵⁷ Abulafia D. (1996), pp. 71-72.

¹⁵⁸ Milano A. (1963), p. 190.

attenzione ora verso gli aspetti economico-giuridici¹⁵⁹, ora verso quelli propriamente etico-politici¹⁶⁰. Al di là delle differenti impostazioni metodologiche relative alla questione ebraica in questo periodo, appare evidente anche a livello internazionale, la letteratura sugli ebrei dell'Italia centro-settentrionale è più ricca di quella relativa agli ebrei del meridione. In ogni caso, quasi sempre il discorso viene riportato mediante la definizione di una analogia letterale con il caso iberico, laddove si riconosce nella Spagna castigliana l'ultima, se non unica, responsabile della rovina ebraica nel mondo mediterraneo¹⁶¹. E tutto questo dopo che gli ebrei avrebbero vissuto diversi momenti definiti di "consolidamento" (XIV-XV secc.), di "capovolgimenti" (XVI sec.), fino a una sei-settecentesca "età della oppressione"¹⁶².

Nella ricostruzione di questo periodo, attraverso lo studio di documenti e pubblicazioni¹⁶³, sembra non prevalere una sostanziale differenza di atteggiamento dei regnanti rispetto ai loro predecessori e, quindi. Verso la "questione ebraica" essi assumono una posizione che non è né originale né nuova. La curiosità intellettuale nei loro confronti e la presenza di dotti e medici ebrei a corte sembrano ripetere situazioni verificatesi nei secoli precedenti. Quel che appare differente è un maggior grado di autonomia nei confronti di quegli ordini mendicanti, caratterizzati da uno zelo antiebraico, che avevano infiammato, nei secoli precedenti e con altri regnanti, il popolo, al punto da favorire esplosioni di violenza nei vari angoli di quel mare dagli ebrei chiamato Filisteo o Grande¹⁶⁴. Ma tutto ciò non equivale certo a riscontrare i pretesi caratteri di modernità dei regnanti e dei principi politici e amministrativi alla base di questi politici.

Nel momento in cui Alfonso V sale al trono erano in corso violenti *pogrom* e conversioni forzate in tutta la penisola iberica, iniziate nel 1391. Le sue scelte, adottate tra gli anni 1417 e il 1419, nel suo tentativo di riorganizzare le *alijamas*¹⁶⁵ di Catalogna e di Aragona gli meritano, anche in molta parte della storiografia spagnola, l'appellativo di Magnanimo. Lo stesso si dirà del figlio Ferrante che, nel 1492, deciderà di accogliere gli

¹⁵⁹ Ferorelli N. (1915); Milano A. (1963). Solo per fare alcuni esempi.

¹⁶⁰ Ruiz Martin F. (1949); Petralia G. (1996).

¹⁶¹ Petralia G. (1996), p. 80; Bonazzoli V. (1979), pp. 495-498.

¹⁶² Si veda i capitoli di Attilio Milano IV, V, VI.

¹⁶³ Rispetto a Milano e Ferorelli è possibile avvalersi di nuove valutazioni.

¹⁶⁴ Matvejević P. (2000), p. 108. Scrive l'autore che i popoli del mare (riportati nei più antichi documenti del popolo ebraico) erano i Filistei, nemici di Israele. Per questo chiamarono il Mediterraneo con questo nome. Ma gli ebrei lo vedevano "grande" e per tale ragione gli assegnarono anche questo nome.

¹⁶⁵ Aljamas: moschee presenti in Spagna.

esuli provenienti dai domini spagnoli, garantendo gli stessi privilegi di cui godevano gli ebrei che da tempo occupavano queste regioni.

In realtà, il sovrano ripristinava una politica ebraica tipica dei suoi predecessori che vedevano negli ebrei una grande risorsa e proprio per questo il loro ingresso all'interno del Regno andava favorito mentre, al contrario, la loro uscita era proibita o limitata. La posizione giuridica dell'ebreo durante il dominio aragonese non è molto distante da quel *servus camerae regie* di origine sveva. Per questa ragione “la protezione del re si esercitava sulla minoranza ebraica non più perché essi godevano del diritto dei deboli alla pace garantita dal re, ma in quanto essi erano parte integrante del patrimonio regio”¹⁶⁶. Vi erano, dunque, tutte le limitazioni e i privilegi che derivavano da questa posizione. Un caso emblematico si ha in Sicilia, dove, dopo la concessione di una notevole autonomia giudiziaria, gli ebrei venivano posti alle dirette dipendenze della giustizia reale, allorché, nel 1447, veniva abolito l'ufficio del *Dayan kelali*¹⁶⁷, tra l'altro, mai richiesto dalle comunità.

2.9.2 Le ragioni economico-istituzionali nelle relazioni aragonesi-ebrei

Arrivando a Napoli, il Magnanimo si impadroniva di un Regno dove gli stessi angioini, malgrado le persecuzioni, avevano favorito nuove attività proprio con l'ausilio del prestito gestito dagli ebrei. I documenti in questo senso non sono particolarmente corposi, eppure i “capitoli”¹⁶⁸, che tutelavano gli ebrei, in quanto gruppo minoritario, consentono di verificare la salvaguardia delle loro persone, inclusi i beni e le attività. Tutto ciò, introduceva anche agevolazioni legate ad aspetti di vita come quelli che derivavano dall'esercizio del loro culto. Infatti, se si prende come riferimento la difficoltà di occuparsi direttamente della macellazione rituale¹⁶⁹ che, in assenza dello *shochet*, il più delle volte,

¹⁶⁶ Petralia G. (1996), p. 83. Si veda la nota 10 del saggio di questo autore con la corposa bibliografia da esso riportata per supportare questa affermazione.

¹⁶⁷ Foa A. (2008, 2ª ed.), p. 135. Si tratta di un giudice supremo degli ebrei, svolto da uno stesso ebreo posto dal re.

¹⁶⁸ Vale a dire privilegi e concessioni regolamentati. Con il termine “capitolo” si intende le richieste di carattere normativo presentate dalle università o da corporazioni e associazioni e subordinate all'approvazione del sovrano. Si veda Colafemmina C. (1987), pp. 297-310. Interessanti sono i “capitoli” che Ferrante di Aragona concesse agli ebrei di Calabria, posti in appendice all'articolo citato.

¹⁶⁹ *Deuteronomio* 12, 21. Consultata la *Bibbia* (2006), riportata in bibliografia.

rendeva inevitabile rivolgersi a macellai cristiani¹⁷⁰, si comprende l'importanza di poter usufruire dell'esenzione dalla "tassa dello scannaggio"¹⁷¹.

In ogni caso, fin dagli inizi del regno vennero poste in essere, nei confronti degli ebrei, le premesse per una fiscalità di tipo ordinario, come il focatico e il sale, da affiancarsi a forme di prelievo straordinarie e particolari. Il regime non era dissimile da quello applicato verso i cristiani, caratterizzato da differenti ragioni e circostanze. Inoltre, l'imposta straordinaria sugli ebrei aveva un'entità variabile a seconda dei periodi, ma comunque era regolare e annuale, cosa che non accadeva per i cristiani. Alla base di questa sostanziale differenza vi è la differenziazione di *status* degli ebrei. Infatti, poiché essi appartenevano al patrimonio regio, il re poteva considerarsi il proprietario ultimo delle loro ricchezze, agendo sulla valenza patrimoniale del *servus*.

Questo aspetto segna una netta demarcazione, sia da un punto di vista istituzionale sia da un punto di vista fiscale, tra ebrei e cristiani.

Tuttavia, dal 1462, agli ebrei che si trasferivano a Napoli veniva concessa la possibilità di entrarvi con comunità abbastanza grandi da contemplare nel loro interno famiglie, ministri, servi, educatori insieme alle merci, denaro e oro che le stesse possedevano. Inoltre, dal 1468 potevano usufruire automaticamente della cittadinanza¹⁷².

Tale serie di interventi normativi determinarono un periodo di relativo benessere e tranquillità che, però, non impedirono comportamenti ostili da parte della popolazione che, tra le altre cose, attribuiva alla venuta degli ebrei spagnoli la responsabilità della violenta epidemia di peste scoppiata nel 1492 e che fu la causa di migliaia di morti durante l'anno successivo¹⁷³.

Con la discesa nel Regno di Carlo VIII di Francia (1494-1495), le tensioni si acuirono e la presenza del sovrano francese venne accolta dalla cittadinanza come un invito a levarsi "a remore con dire che volevano sacchiare li iudei"¹⁷⁴. È a partire da questo evento che inizierà un periodo lungo e difficile per la popolazione ebraica, caratterizzato da

¹⁷⁰ Ai macellai cristiani veniva fatta richiesta di osservare almeno le norme tradizionali essenziali.

¹⁷¹ In Colafemmina C. (1987) vengono riportati gli altri "capitoli" di tutela contemplati per la libertà di culto, come il XXVII (non essere costretti ad ascoltare prediche o a partecipare a cerimonie cristiane), il XXXII (circolare la notte del sabato e di altre feste senza portare fuoco o altro lume), oppure quelli legati ad aspetti di vita quotidiana come il XVIII (divorzio delle donne ebraiche nei confronti dei mariti convertiti), XXXVI (divieto per gli ebrei battezzati di avere giurisdizione nei confronti dei loro vecchi correligionari o di testimoniare contro di loro).

¹⁷² Bonazzoli V. (1979), p. 530; Ferorelli N. (1915), p. 187; Petralia G. (1996), p. 88.

¹⁷³ Foa A. (2008, 2ª ed.), p. 137.

¹⁷⁴ Bonazzoli V. (1979), p. 501.

saccheggi e da annientamenti delle sostanze accumulate con il prestito e le altre attività (commercio e artigianato)¹⁷⁵. Carlo VIII determinò una grave situazione, aggravata dalla confisca di denaro agli ebrei e successivamente distribuito a parenti e ufficiali dell'esercito: le ripercussioni sulla giudecca di Napoli furono notevoli¹⁷⁶.

Al loro rientro, dunque, gli aragonesi trovarono le giudecche allo sbando. Nel frattempo, Alfonso IV abdicava in favore del figlio Ferrante, e subito dopo gli ebrei di Napoli gli presentavano una serie di provvedimenti da subordinare alla sua ratifica. L'assenso regio però fu dato chiaramente a due sole richieste, mentre per le altre si ebbero risposte ambigue. Una delle due istanze concesse è relativa a una richiesta che chiarisce le difficoltà economiche della comunità che, il 20 agosto 1495¹⁷⁷, ottiene di poter ricavare, da ogni rotolo di carne consumato dagli ebrei della capitale, due denari. Questo al fine di raccogliere circa cento ducati che erano "costricti de pagare per la provisione de loro scola ducati ad messere Filio Danna et multe altre spese necessarie che occorreno ad epsa Iudeca, et non hanno modo di exigere dinaro alcuno dala dicta Iudeca"¹⁷⁸.

Restano da analizzare le ragioni che furono alla base di un sistema economico-istituzionale che, con appositi bandi e privilegi, mirava ad attirare e ad accogliere nel regno aragonese gli ebrei esuli dai domini cattolici. Petralia sostiene che ci troviamo di fronte a un processo di assimilazione degli ebrei alle "cose vietate", di cui, al pari di armi, metalli, monete, se ne doveva favorire l'accesso e contenere l'uscita¹⁷⁹. Inoltre, dalla presenza ebraica ci si attendevano dei contributi concreti alla industria e alla ricchezza del regno.

2.9.3 Flussi migratori durante il regno aragonese

Nell'analisi di questo aspetto l'attenzione va spostata dall'accoglienza riservata agli esuli del regno di Spagna da Ferrante a quella di suo cugino Ferdinando il Cattolico, artefice della cacciata degli ebrei dal proprio Regno, che andava contro a una consuetudine secolare e consolidata nel tempo. Tuttavia, non si può fare a meno di riconoscere che l'irruzione di un nutrito numero di ebrei a causa di queste immigrazioni, in un territorio

¹⁷⁵ Silvestri A. (1987), p. 28.

¹⁷⁶ Bonazzoli V. (1979), p. 501; Ferorelli N. (1915), p. 201.

¹⁷⁷ Le richieste venivano indirizzate alla Sommaria.

¹⁷⁸ Silvestri A. (1987), p. 28.

¹⁷⁹ Petralia G. (1996), pp. 110-111.

contenuto, inferse un duro colpo a un assetto sociale già di sé vacillante, reso particolarmente difficile dai rapporti intercorrenti tra cristiani e ebrei.

Esprimersi sulla consistenza di tali flussi migratori risulta alquanto difficile¹⁸⁰ e gli studiosi che si sono occupati dell'argomento non hanno ancora definito una mappa dettagliata di quelli che sono stati i luoghi di arrivo privilegiati e quelli di provenienza.

Relativamente ai loro luoghi di provenienza, Joshua Bloch ipotizza che non tutti erano nativi della Spagna, ma molti provenivano da terre che erano sotto il suo dominio, come, ad esempio, la Sardegna e la Sicilia. Il loro arrivo fu accolto con slancio fraterno e grande generosità, al punto che l'intera Comunità si fece carico dei poveri, provvedendo, nel concreto, alle loro immediate necessità¹⁸¹.

Invece, ciò che si può riportare sulla consistenza numerica è che si trattò di diverse migliaia di persone¹⁸², ordine di grandezza che viene attestato dallo studio della documentazione relativa alla Calabria e riferita al 1492, allorquando viene annotata la presenza di millequattrocento famiglie di origine spagnola. Inoltre, in un documento dell'anno successivo, si parla di ventimila nuovi arrivati che si sarebbero dedicati alla lavorazione della seta. Ovviamente i dati riferiti a questa area non sono estensibili alla città di Napoli, ma sono rivelatori della portata di tali flussi. Per una analisi più dettagliata sarebbe interessante conoscere con esattezza il numero degli ebrei già residenti in queste aree, ma l'assenza di un qualsiasi censimento dei fuochi ebraici rende complicata l'analisi¹⁸³. Una comparazione della presenza ebraica nei luoghi con quella diffusa nell'intera area mediterranea invita ad ipotizzare che, almeno fino al 1492, essi occupassero una percentuale di poco superiore al 5% della popolazione, mentre con i nuovi arrivi l'incremento non fu inferiore al 50% della popolazione antecedente. Si trattò, prevalentemente, di persone che si concentrarono nelle maggiori città e questo sollecitò un primo intervento per favorire una ripartizione più equa, mentre il loro inserimento

¹⁸⁰ Petralia G. (1996), p. 111.

¹⁸¹ Bloch J. (1942), p. 490.

¹⁸² Bloch J. (1942), p. 490. L'autore arriva ad ipotizzare che arrivarono circa 40.000 ebrei.

¹⁸³ Si veda la nota 94 contenuta in Petralia G. (1996), p. 111, dove l'autore considera improponibile il conteggio riportato da Ferorelli sulla presenza ebraica nel Regno, basata esclusivamente su di un computo che si avvale di un parallelo tra le imposte ordinarie pagate dai cristiani e quelle particolari tasse previste dal re per gli ebrei. Anche Attilio Milano le reputa non particolarmente attendibili e scrive di cinquantamila ebrei provenienti dalla Sicilia a cui si aggiungono altri cinquantamila provenienti dalla Spagna, per un totale di centomila ebrei che si vanno ad inserire ai cinquantamila ripartiti in oltre 150 località del Napoletano. Milano A. (1963), p. 224.

professionale risultò molto più complicato di quanto si fosse ipotizzato in un primo momento¹⁸⁴.

2.9.4 Il lento abbandono

Quali furono le ragioni che resero lenta, e non priva di oscillazioni, l'espulsione degli ebrei dall'Italia meridionale? Attilio Milano individua due ordini di ragioni: una è collegabile alla presenza a Napoli di Consalvo da Cordova, Gran Capitano spagnolo, piuttosto favorevole alla presenza ebraica e l'altra è data dalla ferma opposizione del popolo napoletano all'insediamento della Inquisizione di Spagna nelle proprie terre¹⁸⁵. Rispetto al ruolo svolto dal Capitano questo fu reso possibile dalla libertà di movimento che gli venne concessa da Ferdinando, soprattutto in un momento in cui seguitavano le lotte antiebraiche da parte della popolazione. Nel 1509 a Napoli venne ripristinato l'uso del segno distintivo, "il segno di panno rosso in petto in qualsivoglia città, terra, castello e luogo"¹⁸⁶, proprio mentre lentamente i primi inquisitori iniziarono a trasferirsi in queste aree.

Uno dei principali problemi che venne considerato urgente da parte di re Ferdinando il Cattolico fu quello legato non solo all'ebraismo, ma soprattutto al marranesimo. Il re, nella convinzione che i novelli cristiani continuassero la pratica ebraica segretamente, ne ordinò, tra la fine del 1514 e il principio del 1515, il bando immediato. Tuttavia, nel contempo, lasciò loro la possibilità di disporre dei propri beni e di portar via il denaro realizzato dalle vendite¹⁸⁷.

Con l'abbandono del Regno da parte dei "nuovi" cristiani si determinò una situazione che vide soltanto la presenza di circa duecento famiglie¹⁸⁸. Tra questa quella degli Abravanel, ricchissima famiglia, esponente di un circolo ebraico che era stato a più stretto contatto prima con Ferdinando il Cattolico e subito dopo con Ferrante. Di questa famiglia, Isaac era forse il più illustre e dotto rappresentante della diaspora spagnola che si era riversata nell'Italia meridionale¹⁸⁹.

¹⁸⁴ Petralia G. (1996), p. 112-113.

¹⁸⁵ Milano A. (1963), p. 229.

¹⁸⁶ Ferorelli N. (1915), p. 217.

¹⁸⁷ Ferorelli N. (1915), pp. 220-221.

¹⁸⁸ Tante ne annota Milano. Si veda Milano A. (1963), p. 231.

¹⁸⁹ Si veda Bloch J. (1942), p. 490.

Ma, con l'estromissione di molti capitali ebraici, la situazione economica si era andata aggravando e il costo del denaro era salito da cinque fino a dieci volte quello corrente, le imprese commerciali si trovavano in grosse difficoltà e l'erario faceva fatica a riscuotere le tasse. Nel 1515 a Napoli, ma anche in molte altre città dell'Italia meridionale, gli ebrei vennero richiamati per svolgere la loro opera di banchieri. In questi anni, il nucleo principale di ebrei è presente a Napoli e la maggior parte era composta da famiglie spagnole.

Sfortunatamente, le violenze ripresero e nel 1521, in città venne imposto il segno distintivo, questa volta molto più vistoso dei precedenti. Si trattava, infatti, di una "berretta gialla"¹⁹⁰.

L'artefice dell'allontanamento definitivo delle ultime famiglie rimaste nel Regno è individuabile in Pietro da Toledo, il nuovo vicerè che emanava un editto con il quale imponeva agli ebrei di lasciare il regno entro sei mesi, oppure di convertirsi. Dopo varie proroghe concesse, il 31 ottobre 1541 cessavano definitivamente le presenze di quelle famiglie ebraiche che erano riuscite ad affrontare le avversità degli ultimi trenta anni.

Per quindici secoli, ebrei provenienti da varie aree del bacino del Mediterraneo avevano trovato la loro residenza nell'Italia meridionale. Le loro attività, inizialmente legate al commercio e all'artigianato, si erano con il tempo diversificate. Era stato possibile accogliere uomini dotti, medici, banchieri. Dal 1541 l'Italia del sud si chiude a una storia con questo popolo e la sua cultura, rimanendo così fino a tempi più recenti, malgrado uno sfortunato tentativo di richiamarli fra il 1740 e il 1747.

Ora, in una prospettiva economico-istituzionale gli strumenti interpretativi dell'analisi del fenomeno meridionale derivano dalla esperienza propria delle realtà italiane del centro-nord, come l'istituzione dei Monti di Pietà che rappresentavano una iniziativa elaborata contro il prestito ebraico e quindi dell'erezione del Monte napoletano e dell'espulsione ebraica¹⁹¹. Risulta, tuttavia, ovvio che le ragioni non furono solo di carattere economico, ma anche di carattere etico-politico. È stato scritto che l'espulsione degli ebrei fu dovuta alla sua lenta inclusione da questa parte d'Italia nell'impero castigliano, ma non va sottovaluto il ruolo fondamentale che assunse una predicazione antiguidaica delle istituzioni ecclesiastiche, nei suoi organismi e nelle sue varie forme di espressione, ma soprattutto dagli Ordini Mendicanti.

¹⁹⁰ Milano A. (1963), p. 232.

¹⁹¹ Bonazzoli V. (1979), p. 487.

2.10 Cultura ebraica e cultura cristiana

La descrizione della cultura ebraica che emerge sulla base delle notizie storiografiche riportate, delinea un quadro di riferimento la cui difficoltà è data essenzialmente dall'elemento locale e dall'inquadramento del gruppo ebraico all'interno dello stesso.

L'analisi dell'ebraismo in un luogo e in un tempo circoscritti non può non tener conto dello spazio all'interno del quale si è svolta l'esistenza quotidiana e dei contatti con i gruppi socioculturali dei non ebrei, i quali condividono luoghi e tempo, ma soprattutto, quello che Bonfil definisce "*ouillage mental*"¹⁹². Tuttavia, per chi non è ebreo, nel periodo analizzato, i contesti esterni al locale non assumono la stessa importanza che hanno per gli ebrei, per i quali in alcune circostanze possono essere addirittura più rilevanti di quelli vissuti al loro interno.

Gli ebrei hanno sempre mantenuto contatti con le comunità sparse in altri territori, sostenuti dalla coscienza di appartenere a quella *comunità di destino e di narrazione*, presente in ogni angolo del mondo, e con la quale condividono le memorie del loro passaggio del deserto, ovunque essi si trovino.

Inutile sottolineare come questo aspetto abbia notevolmente agevolato lo svolgimento di tutta una serie di attività, ad esempio il commercio e l'esercizio del piccolo prestito, consolidate dalla rete di relazioni che essi potevano mantenere anche con i correligionari dislocati in aree d'Europa e del Mediterraneo lontane dal sud d'Italia. Ma quello che preme evidenziare è come questa attenzione e cura nei confronti di una realtà meno locale della propria abbia per certi versi agevolato l'applicazione di criteri di valutazione complessi degli elementi culturali di realtà lontane, come quelle degli ebrei dell'Africa del nord e dell'Asia, al punto che opere di carattere genealogico, si pensi alla *Cronaca di Ahima'az*, non smettono di introdurre aspetti legati alla cultura ebraica babilonese e/o palestinese. Questo solo per fare un esempio.

Quel che, invece, rileva interesse è la molteplicità di domande che emergono sulla storia degli ebrei nei loro duemila anni di esistenza diasporica, che vanno oltre i parametri

¹⁹² Bonfil R. (1996), p. 115.

di carattere tecnico riportati dagli studiosi su di un'opera come quella di Ahima'az e che Bonfil magistralmente sintetizza in un suo scritto:

[...] esiste una storia del popolo ebraico o non si deve piuttosto parlare delle diverse storie delle minoranze di religione ebraica nei vari contesti locali? Dobbiamo parlare di una cultura ebraica unitaria, di cui le varie manifestazioni locali non sarebbero che variazioni, o non dobbiamo piuttosto parlare di una molteplicità di culture degli ebrei, tutte variazioni delle culture contestuali non-ebraiche? Era Ahima'az prima di tutto figlio del suo tempo e del suo luogo e poi figlio del popolo ebraico, oppure era egli prima di tutto ebreo, dunque parte del contesto culturale che univa gli ebrei di Capua con quelli di Badgad e del Cairo, e solo in via subordinata parte del contesto culturale dell'Italia meridionale del trentennio precedente l'epoca della riforma gregoriana?¹⁹³

Domande che, sebbene circoscritte ad un tempo passato, in linea generale possono essere trasposte in una realtà a noi più contemporanea e riferite a una piccola comunità come quella che attualmente vive a Napoli.

Quel che emerge da queste valutazioni è che non esistono sostanziali differenze tra una periodizzazione storica ebraica e no, la quale risulta essere non dissimile da una storia generale. Nel periodo storico più ampiamente analizzato, quello medievale, dove iniziano ad essere presenti documenti e fonti a cui riferirsi, l'elemento culturale-religioso riveste una importanza basilare ed è parte sostanziale della mentalità di quel tempo, in cui cultura, religione e modi di pensare erano categorie di eguale valore. Ne deriva l'emersione di una dicotomia, noi/altri, che inevitabilmente dà luogo a due tipi di storia: una "interna" e l'altra "esterna"¹⁹⁴.

Alla luce di queste riflessioni, se si estende il discorso storico ad aspetti più marcatamente antropologici, come quello sull'identità culturale in funzione di una appartenenza religiosa, il campo di indagine legato allo spazio tende a diversificarsi. Da una parte ci troviamo al cospetto di uno spazio specificatamente ebraico, che per certi versi si dilata fino ad inglobare ebrei di "dovunque"; dall'altro lo spazio si restringe nel momento in cui gli ebrei vengono considerati nella loro relazione con gli 'altri', in un rapporto congiunto che circonda il campo di indagine globale a quello locale¹⁹⁵.

¹⁹³ Bonfil R. (1996), pp. 115-116.

¹⁹⁴ Bonfil R. (1996), p. 116.

¹⁹⁵ Se si resta in ambito storico vengono segnalate le molteplicità di discorsi e percorsi che, a seconda dei luoghi, hanno caratterizzato la storia e la storiografia degli ebrei. Si veda Boccara E. (2002), p. 313.

Se da un punto di vista prevalentemente storico questa insistente dicotomia, resa ancora più evidente da una eterogeneità delle fonti e degli universi culturali e linguistici che si mettono a confronto, viene valutata da alcuni studiosi come “indesiderabile”¹⁹⁶, da un punto di vista antropologico essa sollecita un cambio continuo di prospettiva del ricercatore che si trova al cospetto di un soggetto etnografico non più unico ed identificabile, dove le descrizioni e le interpretazioni dei raggruppamenti culturali si muovono in spazi frammentari e non necessariamente prossimi¹⁹⁷.

In ogni caso, la sintesi di una messa a confronto di due civiltà, conviventi su una stessa area geografica, sollecita una analisi comparativa. L’aspetto che emerge in prima istanza è dato dal fatto che nell’Italia meridionale, e nel nostro caso a Napoli, “gli ebrei sono parte integrale del tessuto demografico locale e al contempo essi sono parte non meno integrale di un tessuto demografico estraneo al contesto locale. Ebrei e non-ebrei formano, per così dire, un unico contesto culturale pur essendo al contempo separati da un’invalicabile barriera”¹⁹⁸.

Sulla base di questa considerazione, e in un’ottica di ricezione culturale, è stato possibile vedere nella breve analisi della *Cronaca di Ahima‘az* come gli aspetti culturali e i *topoi* narrativi, radicati nella cultura non ebraica, fossero ben noti al cronista ebreo, al punto che nella narrazione gli elementi religiosi a tratti scompaiono. Ahima‘az è figlio del suo tempo, ma è anche ebreo e questo si percepisce nell’importanza che viene riservata alla propria genealogia.

Inoltre, nella narrazione ebraica ricorre il termine *dabar*. Esso può essere spiegato come la parola capace di rompere il silenzio, perché rende possibile la coincidenza del vissuto con il vivente. Più complicata è, invece, la relazione che si intesse con la storia. In essa, presente e futuro hanno perso le loro concordanze, non a caso nel confronto dei *tol□dot*¹⁹⁹ sono percepibili linee di rottura che evidenziano una difficile, se non impossibile armonia che spesso alla storia si richiede. Si apre un baratro tra ciò che la parola sottende e la sua realizzazione, tra il progetto e l’intenzione alla base di esso e il suo compimento. In questo modo di narrare, Ahima‘az è meno figlio del suo tempo ed è più ebreo.

¹⁹⁶ Bonfil R. (1996), p. 116.

¹⁹⁷ Callari Galli M. (2007), pp. 21-22.

¹⁹⁸ Bonfil R. (1996), p. 117.

¹⁹⁹ Il termine, trascritto anche come *toledot*, viene tradotto, in opposizione alla parola greca *historia*, come “genealogie”; altra parola usata è *divré ajamim* che sono le “cronache, gli avvenimenti”. Confronta Brunetti Luzzatti S., Della Rocca R. (2007), p. 10; Terino A. (2003), p. 34.

Nel passare, invece, a un tipo di analisi meno culturale, che ripercorre gli eventi più rappresentativi della storia della presenza ebraica a Napoli, sono rinvenibili elementi di rifiuto della cultura locale da parte degli ebrei, ma anche viceversa. Per gli ebrei alcune pratiche, abitudini, credenze non potevano essere accolte per una fedeltà alla propria appartenenza religiosa, mentre la maggioranza cristiana per ragioni più complesse, che includevano sì aspetti religiosi, ma anche economico-finanziari, provava in tutti i modi a relegarli ai margini della società.

Eppure, l'Italia meridionale ha rappresentato a lungo il più antico esempio di centro ebraico europeo in grado di offrire una considerevole produzione culturale fino ad essere presa come riferimento ai fini di un discorso più generale che include gli aspetti culturali legati agli ebrei presenti nell'intera Europa occidentale. Gli esempi sono dati dalla scuola dei Tibbonidi, da Ya'aqov Anatoli²⁰⁰ e da Isaac Abravanel, solo per riportare alcuni dei nomi incontrati nelle pagine precedenti.

2.11 La coscienza linguistica: il ponte tra Occidente ed Oriente

La *Cronaca di Ahima'az*, unica fonte rappresentativa dell'ebraismo meridionale tra la metà del X e la fine dell'XI secolo, è redatta in ebraico e ciò ci pone di fronte a una questione a lungo aperta sugli aspetti di questa realtà culturale: l'elemento linguistico²⁰¹.

In una dimensione ebraica, costretta a muoversi tra due sfere come quella cristiana in Occidente e quella musulmana in Oriente, la lingua ebraica assume delle connotazioni estremamente differenti. Se nell'area musulmana venne subito adottato l'arabo, scritto in caratteri ebraici e arricchito di espressioni tipiche della lingua ebraica, in quella cristiana le produzioni letterarie in latino furono inesistenti, mentre quelle in volgare insignificanti o marginali.

Le ragioni possono essere determinate da un processo di identificazione del latino con i caratteri di cristianità dei loro autori, generando negli ebrei una ritrosia al suo utilizzo, mentre questo non avvenne nel caso dei musulmani e quindi nel ricorso all'arabo.

²⁰⁰ Della partecipazione di Anatoli allo Studio di Napoli di Federico II (1224) e il suo ruolo di traduttore dall'arabo si veda Milano A. (1963), p. 654.

²⁰¹ Per una definizione di "comunità linguistica" si veda Matera V. (2005, 2^a ed.), pp. 145-146.

Questa prima annotazione merita una riflessione relativamente al rapporto della componente ebraica verso il mondo esterno, che nei confronti del mondo cristiano esprime una chiusura linguistica, cosa che, invece, non avviene verso quello musulmano.

La lingua ebraica, pur non essendo esclusiva delle modalità espressive di Oriente, diventa un importante ponte che mette in contatto gli ebrei dell'Europa con l'area musulmana, grazie anche alla comunicazione continua e ininterrotta con gli ebrei di Oriente. Quindi non solo non si produce in latino o in volgare, ma la produzione letteraria in lingua ebraica è fortemente condizionata, relativamente ai contenuti, alla produzione legata a Baghdad²⁰². Un esempio può essere dato dall'opera di Šabbetai Donnolo, di cui si è trattato in precedenza, produzione letteraria dell'Italia meridionale dove avviene un'interessante commistione tematica tra Oriente e Occidente.

Emerge un utilizzo dell'ebraico nelle modalità di comunicazione letteraria e colta, mentre la lingua del luogo (il discorso riferito alle comunità sparse è estensibile alla comunità di Napoli) diventa lo strumento prevalente di una comunicazione quotidiana e ordinaria. D'altro canto se così non fosse stato, comunicare con il mondo circostante sarebbe risultato impossibile.

Dunque, appare certo che la lingua parlata all'interno della comunità ebraica fosse quella locale, mentre l'ebraico era destinato ad usi prevalentemente letterari, pur subendo sensibili variazioni, addirittura con la creazione di neologismi derivanti dal contatto con la lingua del luogo, laddove la lingua rabbinica o il vocabolario biblico apparivano insufficienti a far fronte a nuove esigenze espressive.

Una vera e propria diglossia interpretabile come un tentativo di adattarsi a una identità culturale locale, strettamente congiunta con il contesto con il quale si trovavano ad interagire per ragioni economiche e sociali.

Secondo Ferguson²⁰³, la diglossia consiste nell'uso di due divergenti variazioni dello stesso linguaggio impiegato in contesti sociali differenti. Un esempio concreto della diglossia ci è fornito dallo studioso che riporta alcune comunità linguistiche, come quella italiana e quella persiana, dove molti parlanti fanno uso del dialetto, nella loro comunicazione verbale a casa, in famiglia e tra amici in quanto accomunati dalla stessa area dialettale di provenienza. Nelle loro comunicazioni con persone di altre aree dialettali

²⁰² Bonfil R. (1996), p. 131.

²⁰³ Ferguson fu il primo a dare una definizione di diglossia in un suo famoso saggio del 1959 dal titolo "Classical or colloquial, one standard or two" comparso su *Word*, 15, pp. 324-340. In questa sede si terrà conto della versione contenuta in Huebner T. (1996, ed.).

e in situazioni ufficiali adoperano un linguaggio standard²⁰⁴. Tuttavia, la diglossia può avere varie origini e svilupparsi in diverse situazioni linguistiche. Quella relativa alle comunità ebraiche nel Medioevo meridionale è un esempio.

Questa condizione si lega al bilinguismo ed è importante per descrivere due lingue usate da uno o più individui. Il termine diffuso è diglossia che vede l'utilizzo di due diverse lingue ma coesistenti, alle quali si ricorre a seconda delle circostanze. Ne deriva che in una comunità appaia improbabile l'uso di entrambe le varietà linguistiche per le medesime finalità²⁰⁵.

La Comunità di Napoli, al pari di quelle in diaspora, aveva sviluppato un orientamento linguistico che teneva conto di una connotazione regionale, facilmente rilevabile anche dalle analisi di traduzioni di testi biblici, di formulari, glosse, ma anche di lavori letterari originali²⁰⁶. In particolare, dalle analisi delle fonti archeologiche ed epigrafiche, relative all'area del napoletano, appare un inglobamento di termini e nomi locali ebraicizzati e la lingua del posto viene recepita finanche a livello di struttura delle frasi oltre che della idiomatica. Bonfil riporta un esempio che valuta come esemplificativo di questo "contatto", dato dallo studio della epigrafia funeraria e che vede la persistenza di un termine ebraico *mi-ben* che segue il nome del defunto. Esso è introduttivo dell'età e riprende il greco *eton* e il latino *annorum*. Invece, indicativi della coscienza linguistica ebraica di quel periodo sono gli usi impropri di parole che cambiano genere al momento della trascrizione, presenti in testi di carattere letterario, e che dimostrano quanto fondamentale fosse la lingua del luogo dove essi vivevano, sia essa latina o romanza. Ad esempio il termine ebraico *bassar* (carne), diventa femminile come l'italiano *la carne* o il latino *la caro*. Quest'ultimo caso, tratto dal *Sefer Yosippon*²⁰⁷, secondo Bonfil non deriva da una dipendenza testuale di qualche testo latino perché sembra accertato che l'autore non disponesse di nessuna fonte letteraria in latino a cui ispirarsi e "[...] mentre scriveva in ebraico, egli pensava dunque in lingua latina o romanza"²⁰⁸.

²⁰⁴ I termini "dialetto", "varietà", "linguaggio" sono usati da Ferguson senza una precisa definizione. Huebner T. (1996, ed.), p. 58.

²⁰⁵ Malmkjær K. (2004, ed.), p. 75.

²⁰⁶ Cardona G. R. (2006, 3ª ed.), p. 232.

²⁰⁷ Principale sintesi della tradizione biblica e della storiografia classica dell'ebraismo altomedievale. Il primo autore di questa opera, collocato da Lacerenza nell'Italia meridionale peninsulare, finora non ha una precisa collocazione geografica. La composizione è datata 953, secondo altri autori fra la fine del IX e l'inizio o metà del X secolo. Si veda Lacerenza G. (2007a), p. 65.

²⁰⁸ Bonfil R. (1996), p. 134.

Del resto questa scelta non nasce solo da una frequentazione regolare con la lingua locale, ma anche dal bisogno di adattare alla quotidianità una lingua strettamente connessa con elementi linguistici rabbinici non particolarmente ricchi da un punto di vista numerico. Il vocabolario, in tal modo, si rinnova, e introducendo nuove parole, si adatta più facilmente alla realtà vissuta nell'ordinario, alla stessa stregua di quanto era avvenuto per l'inserimento di nuovi termini nel vocabolario ebraico nel momento in cui si era verificato un primo contatto con il greco.

L'ebraico diventa *lingua in contatto*²⁰⁹ con il latino e il volgare. I membri della comunità – nel periodo analizzato – vivono il fenomeno del bilinguismo e da questo incontro, come abbiamo avuto modo di vedere, emergono fenomeni di «prestito», trasporto da uno all'altro dei sistemi per lo più lessicale e semantico-lessicale, e di «interferenza», che implica un trasporto di regole, tratti, categorie e proprietà²¹⁰.

Bonfil sintetizza chiaramente questa condizione:

[...] siamo dunque di fronte ad un gruppo di ebrei in cui la lingua di comunicazione ordinaria, quotidiana, è la lingua del luogo, mentre l'ebraico è la lingua di comunicazione straordinaria, colta. [...] Non è invero difficile citare prove sicure che l'ebraico dei letterati sottintende in effetti molto spesso la struttura linguistica della lingua del luogo, sia a livello di vocabolario che a quelli della costruzione delle frasi e della idiomatica, ossia che, anche qui, l'ebraico si rigenera in rapporto di stretta connessione con il latino o con il romanzo parlato, come già in precedenza con il greco²¹¹.

Dei prestiti nella lingua ebraica dal volgare e dal latino sono stati riportati alcuni esempi, ma non bisogna dimenticare che, sebbene non parlato e non compreso dalla comunità di maggioranza, l'ebraico ha comunque dato in prestito all'italiano alcuni termini di cui i più noti sono: שבת: *shabbat* (sabato); אמן: *amen*; הללויה: *halleluya*; פסח *pesach* (pasqua).

Le lingue latina e volgare precedono, dunque, quella ebraica in una successione mentale, *l'outillage mental* a cui si è in precedenza fatto cenno, che è parte integrante della produzione linguistica di una comunità.

²⁰⁹ Berruto opera una distinzione tra «lingue in contatto»: “è il caso in cui il contatto presuppone bilinguismo di individui, gruppi o comunità”; e «lingue a contatto»: “contatto tra lingue senza che ciò presupponga il bilinguismo di individui, gruppi o comunità”. Berruto G. (2009), p. 7.

²¹⁰ Berruto G. (2009), p. 8.

²¹¹ Bonfil R. (1996), p. 133.

Si entra in questo caso in un ambito appartenente alla “linguistica del contatto” in quanto ci si trova al cospetto di un fenomeno di *code switching* (commutazione di codice). Infatti, la particolare condizione linguistica delle comunità in diaspora tiene conto di tre fondamentali elementi quali i confini, i contatti, la commutazione di codice²¹².

Scriva Gaetano Berruto:

La prima assunzione, che si fonda su una definizione peraltro molto ingenua del concetto di «confine», è che i confini implicano contatto; la seconda assunzione consiste nel concepire il contatto (anche qui in una prospettiva certamente *naïve* e largamente intuitiva ma non per questo scorretta o inutile) come superamento di confini; la terza assunzione si basa sulla distinzione fondamentale, nel contatto linguistico, fra contatto *di* sistemi linguistici (nell’uso) e contatto *nei* sistemi linguistici²¹³.

Si è più volte parlato, nel corso di questo capitolo, di *due mondi*: uno di maggioranza: cristiana; l’altro di minoranza: ebraica. Due comunità che in un ambito geografico territoriale condiviso interagiscono tra di loro sebbene usino lingue differenti. Questa convivenza ha determinato inevitabilmente la definizione di zone di confine che separano e uniscono al contempo. L’elemento di contatto è linguistico e il *code switching* ne rappresenta l’attuazione. Per meglio comprendere il discorso può essere utile la definizione riportata da Berruto, una sintesi che nasce anche sulla base di analisi effettuate da altri studiosi. Nel suo caso, essa tiene conto di una focalizzazione sui parlanti e sul sistema linguistico:

[...] dalla prospettiva del parlante, due (o più) lingue sono in contatto quando sono in qualche misura padroneggiate entrambe da uno o più parlanti; conseguentemente dalla prospettiva del sistema, due (o più) sistemi linguistici sono in contatto quando si trovano compresenti e interagiscono in qualche misura (= le loro strutture sono esposte all’interazione)²¹⁴.

Nel caso della comunità ebraica di Napoli vi è un’alternanza di codice in senso stretto, dove il parlante ebreo bilingue sceglie quale lingua utilizzare subordinando la scelta all’interlocutore:

²¹² Interessanti, per un approfondimento di questo argomento, sono gli studi sul campo riportati in Wei L. (2000, ed.), p. 102 e s.

²¹³ Berruto G. (2009), p. 3.

²¹⁴ Berruto G. (2009), p. 6.

esempio A: ebreo → napoletano: lingua volgare;

esempio B: ebreo → ebreo della stessa comunità: lingua volgare;

esempio C: ebreo e composizioni letterarie/ebreo e liturgia: ebraico H;

esempio D: ebreo di Napoli → ebreo di altre comunità in diaspora: ebraico L.

Abbiamo, da un lato, una lingua ebraica “sacra” utilizzata in liturgia e in composizioni letterarie: si tratta di una tipologia classificabile come varietà H (high: alta, elevata); dall’altro una lingua ebraica utilizzata nelle comunicazioni quotidiane tra i vari membri, per lo più delle diverse comunità in diaspora: definibile L (low: bassa) e fortemente contaminata dal contatto con la lingua del luogo, a sua volta lingua di comunicazione delle comunità locali. Il passaggio di codice e le motivazioni che lo determinano sono di carattere sociale e interazionale.

Le conseguenze che sono derivate dal contatto tra queste due lingue possono essere riassunte per gli ebrei in una situazione di bilinguismo stabile con una lingua dominante. Tutto questo determina la diglossia con disposizione gerarchica delle lingue e dove anche gli elementi linguistici *high* e *low* trovano una loro collocazione.

Si evidenzia con questo discorso una impostazione sociolinguistica che mostra come il potere, e le relazioni che da esso derivano all’interno di una società multilinguistica, possano essere analiticamente valutate in una prospettiva diacronica e che si relaziona ad aspetti di un discorso collocabile in un passato inter-etnico, dove è evidente il potere esercitato dalla lingua dominante. La lingua diventa uno strumento di mediazione politica e simbolica che consente di esplorare le implicazioni e le interconnessioni tra le pratiche sociali e istituzionali, le lingue e la loro egemonia in una società del passato²¹⁵. Sarà possibile vedere, nel prosieguo di questo lavoro, il ruolo che oggi riveste l’ebraico presso i membri della comunità napoletana.

In un discorso di carattere linguistico non si poteva non tener conto della produzione letteraria in lingua ebraica e dei suoi rapporti con l’editoria. Infatti, a Napoli, durante il periodo aragonese, si sviluppò una fiorente industria editoriale, incrementata dall’arrivo in città di un numero considerevole di correligionari costretti ad abbandonare le terre dove era in atto la persecuzione – Spagna e Portogallo, ma anche Sardegna e Sicilia – i quali trovarono a Napoli una comunità ebraica presente da diversi secoli e una iniziale politica di agevolazioni fiscali messa in atto da Ferdinando I²¹⁶.

²¹⁵ Un esempio di questo impiego metodologico è presente in Rindler Shjerve R. (2003, ed.), p. 1

²¹⁶ Bloch J. (1942), pp. 490-491.

La prima casa editrice ebraica fu fondata a Napoli non più tardi del 1485²¹⁷ e tra i nomi di punta il più famoso è senz'altro l'editore Soncino²¹⁸.

La maggior parte dei testi erano religiosi e scritti in lingua ebraica, questo perché, come scrive Joshua Bloch, “la continuità degli insegnamenti religiosi e delle pratiche dell'ebraismo è spesso dovuta al costante sforzo degli ebrei di favorire l'uso della lingua ebraica e dei testi religiosi come strumenti per il mantenimento della coscienza ebraica”²¹⁹. E sarà proprio questa coscienza linguistica ad impedire alla lingua ebraica di perdere fasce sociali e situazioni di impiego. Non sarà abbandonata del tutto perché persisterà negli aspetti liturgici. Lo spazio della sinagoga permetterà all'ebraico di attraversare i secoli e di non configurarsi in quanto *language death*²²⁰, ma anzi di ritornare a vivere con la nascita dello Stato di Israele e dell'ebraico moderno.

Nel corso della propria storia, l'ebraico ha mantenuto una propria stabilità. Teoria supportata dal fatto che i testi biblici appaiono comprensibili anche a un lettore contemporaneo di lingua ebraica. Cionondimeno, la diaspora ha avuto una sua rilevanza nelle modificazioni intervenute e nella sua diffusione geografica, anche a seguito dei contatti con altre antiche civiltà, tra cui quelle greca, romana e araba, e come il risultato delle condizioni socioeconomiche della vita svolta in esilio²²¹.

Il piano linguistico appare, dunque, rilevante ai fini di una analisi che include aspetti culturali espressi a diversi livelli come quello dei concetti, delle associazioni di idee, degli idiomi, tutti elementi fondamentali che concorrono alla definizione di un discorso culturale a più ampio raggio. Come riporta Cardona, il quale annota diversi elementi includendoli in tre intestazioni:

[...] la lingua (comunque intesa), la cultura in senso generale, come accesso comune di un gruppo di sistemi di classificazione dei dati dell'esperienza (espressi in simboli eterogenei, diversi per tipologie, dimensione, aggregazione, consistenza), e, infine, il pensiero. Di questi aspetti la lingua è il più conoscibile, ma di solito lo conosciamo in sé, mentre è importante considerarla come un ponte conoscitivo che consente di “entrare” nel pensiero e nella cultura²²².

²¹⁷ Bloch J. (1942), p. 495.

²¹⁸ Per un approfondimento della vita di Soncino Joshua' Salomon si veda Milano A. (1963), p. 640.

²¹⁹ Bloch J. (1942), p. 494 [traduzione mia]. Per prendere visione in modo dettagliato dei manoscritti e dei libri prodotti a Napoli si veda Tamani G. (1996), pp. 225-240.

²²⁰ Berruto G. (2009), p. 20.

²²¹ Shimron J. (2006), p. 111.

²²² Cardona G. R. (2006, 3^a ed.), p. 107.

La lingua, dunque, possiede un sistema simbolico che consente di definire e trasmettere la propria identità, di formare il gruppo al quale si appartiene, di nominare la propria esperienza.

L'incontro tra più culture, dotate di differenti apparati linguistici, sollecita la nascita di un pluralismo culturale – come sostiene Assmann – “allo stesso modo in cui la conoscenza di più lingue affina la coscienza linguistica: si forma un metalivello della riflessione culturale a partire dal quale la cultura diventa (in parte) tematizzabile ed esplicita”²²³.

Lingua, cultura ed esperienza vivono di una stretta relazione fatta di contatti e di scambi, dove nessun elemento scavalca l'altro. Ma a questi insiemi se ne affianca un quarto: le condizioni biologiche e ambientali. Ora – come ci fa notare Cardona – esiste una sola realtà e non tante realtà quante sono le lingue, tuttavia i sistemi simbolici di cui esse si avvalgono permettono di far emergere le differenze che sono insite nei diversi modi attraverso cui vengono viste²²⁴.

2.12 La contingenza e la memoria storiografica

Indubbiamente, i contatti con la gente del luogo non ebrea contribuiscono a formare elementi costitutivi di una identità culturale che, da una parte, integrano fattori che possiamo definire più classici e, quindi, appartenenti a una tradizione consolidata, e dall'altra non possono non risentire della contingenza storica. A questo discorso si collega la memoria storiografica riportata da alcuni autori ebrei, analizzati nelle precedenti pagine, che rappresentano le uniche fonti disponibili per la ricostruzione, da un punto di vista ebraico, di episodi di persecuzione e di conversione.

'Emeq ha-Bakhà di Joseph ha-Cohen e *Consolaçam as tribolações de Ysrael* di Samuel Usque sono i testi citati, ma non si può ignorare che il XVI secolo assiste a una vera e propria rinascita della storiografia ebraica²²⁵. Del resto, l'esperienza ebraica ha sempre reso evidente una secolare indifferenza della propria cultura, profondamente piena

²²³ Assmann J. (1997), p. 116.

²²⁴ Cardona G. R. (2006, 3^a ed.), p. 107.

²²⁵ Per un dettaglio attento e puntuale sulla produzione di quel secolo si consulti Yerushalmi Y. H. (1983), pp. 67-88.

di storia, nei confronti della trattazione storiografica. La memoria personale e collettiva del popolo ebraico viene trasmessa attraverso le generazioni diventando, al contempo, elemento di forza e di coesione e fonte di resistenza della memoria a una narrazione storica.

Ciò di cui si avvale la cultura ebraica è una memoria dichiarativa, che, proprio nel suo farsi “racconto”, è densa di interpretazioni strettamente legate al racconto stesso. Emerge in tal caso un senso della storia che trova la sua collocazione in altri generi letterari, esentati dall’urgente necessità di spiegare gli avvenimenti storici²²⁶. La memoria ebraica è, dunque, carica di senso, ma non di quello storiografico. Di particolare importanza è l’esegesi svolta sull’utilizzo di termini biblici, i quali rinviano alla memoria, che si arricchisce di un lavoro di correlazione tra i *grandi eventi di vita* e i racconti, capaci di rendere con fedeltà una ricostruzione del senso ebraico della storia. Ne consegue che il ruolo rivestito dal racconto, accanto alla ‘Legge’, mira a sottolineare l’importanza che la cultura ebraica conferisce al senso della storia, soltanto che, venendo ignorate le differenze tra letteratura e poesia, da una parte, e storia erudita, dall’altra, questo “senso” esclude la storiografia.

Fatta questa premessa, non si può, tuttavia, ignorare che, secondo Yerushalmi, quello che accadde nel secolo XVI fu un grande episodio culturale “che si può definire senza esitazione autenticamente storiografico”²²⁷. Per la prima volta dai tempi dell’antichità compare sul panorama culturale una densa e articolata risposta ad un evento storico che ha sconvolto e modificato per sempre alcune delle comunità ebraiche presenti sul bacino del Mediterraneo: la cacciata in massa degli ebrei dalla Spagna del 1492 e gli eventi che da essa ne derivarono: conversioni forzate, dispersione e allontanamento degli ebrei dal sud d’Italia, ridotti al ruolo di rifugiati e costretti a disperdersi per terra e per mare.

Le generazioni successive a questi eventi, incluse quelle dei nostri giorni, hanno sempre avvertito, fino ad inserirlo nella propria memoria e tramandarlo in modo articolato, che bisognava prendere coscienza del fatto che si era verificato un fenomeno senza precedenti.

Scrive Yerushalmi:

²²⁶ Ricœur P. (2003), p. 570,

²²⁷ Yerushalmi Y. H. (1983), p. 70.

Quando Isaac Abravanel enumera, l'una dopo l'altra, le grandi migrazioni forzate europee a cominciare con la cacciata degli ebrei di Inghilterra nel 1290, egli vede la tragedia spagnola del 1492 come culmine e conclusione di un processo globale che aveva sradicato il popolo ebraico costringendolo a un vasto spostamento da Ovest a Est²²⁸.

La scrittura che emerge è strettamente legata alla contingenza; a partire da essa porta a livello di coscienza la gravità dell'evento e ne applica una impostazione che deriva da una nuova vastità di orizzonti, sia geografici sia diacronici, capace di riportare il "ricordo dei dolori che ci hanno afflitto nelle terre dei Gentili, dal giorno dell'esilio di Giuda dalla sua terra, fino ad oggi"²²⁹. Inoltre, va segnalato un interesse verso la storia delle nazioni, che sollecita gli ebrei in diaspora a rivalutare la possibilità di considerare importanti i legami tra i figli di Israele e alcune delle principali nazioni presso le quali avevano deciso di stabilirsi.

2.13 Il sud d'Italia senza ebrei

Quanto accaduto nel periodo aragonese ha sensibilmente modificato la demografia ebraica del sud d'Italia. Per lungo tempo gli ebrei non poterono risiedere in queste aree, costretti a rivolgere le loro attività e attenzioni altrove. Soltanto nel 1734, con i Borbone inizieranno un rientro che si consoliderà con l'arrivo a Napoli del barone Adolf Carl Rothschild (1827) e con la fondazione ufficiale della comunità che avvenne nel 1863. In quella data, la comunità ebraica annotava la presenza di 630 persone.

Il resto è storia e memoria recente. Eppure, in molti racconti di vita registrati nel corso della mia ricerca etnografica vi è cenno agli eventi di quel passato annotabili, secondo una definizione riportata da Maurice Bloch, come "memoria semantica", che include fatti e episodi appresi da altri e appartenenti alla storia in quanto disciplina di studio. Per questa ragione è possibile estendere la definizione appena riportata in "memoria semantico-storica"²³⁰.

Questo rapido *excursus* sulla presenza ebraica a Napoli aiuterà meglio a comprendere le origini e la composizione dell'attuale comunità, ma anche a ripercorrere

²²⁸ Yerushalmi Y. H. (1983), p. 72.

²²⁹ Dal *Dibrey ha-yamin le-malkhey Zarefat u-malkhey Bet Ottoman ha-Togar* (Storia dei Re di Francia e dei Sultani Turchi Ottomani) di Joseph ha-Cohen. Citato in Yerushalmi Y. H. (1983), p. 73.

²³⁰ Bloch M. (1998), p. 44-43.

una storia con eventi, per certi versi, ‘diversa’ da quella riportata da uno sguardo non ebraico. La tradizione storica scritta, quella che affiora da fonti e documenti, si rinnova nella rievocazione delle narrazioni perché “possiedono la ricchezza di evocazioni quasi-autobiografiche, diventano fonte di ulteriori racconti scritti, caratterizzati dalla loro chiarezza, ma anche dalla sottigliezza evocativa, cose che a loro volta diventeranno elementi della costruzione di modelli mentali liberamente completati dalle deduzioni degli individui”²³¹.

²³¹ Bloch M. (1998), p. 53.

3. Siamo una Comunità di frontiera

3.1 Introduzione

Racconta Ester Fano:

Mia nonna [materna] Clara era nata a Napoli da padre volontario garibaldino, sia pure mancato, che partì da Napoli per andare a combattere nella terza guerra di indipendenza, poi siccome il re non voleva che i garibaldini combattessero non combatté mai, arrivò fino al Trentino, aspettò e, tornò indietro. Napoli significava il mondo moderno, l'emancipazione, e anche il mondo laico, perché come sai il ghetto di Roma è stato aperto solo nel 1870 ma già nel 1830-40, Rothschild aveva imposto al re di Napoli una politica di accoglimento di famiglie ebraiche; poi se questo sia avvenuto non so, ma nel 1860 Napoli è diventato questo luogo dove si sfuggiva dal ghetto di Roma che era un luogo asfittico e invivibile. [...]

A Napoli mia nonna e suo fratello avevano avuto una educazione positivista; suo padre la faceva girare da sola per i quartieri spagnoli. Si parlava di progresso e libertà e praticamente non più di religione: loro erano ebrei perché prima di altri si erano accorti che esisteva il progresso¹.

È molto interessante vedere come la città di Napoli sia stata trasmessa attraverso i ricordi di una nonna alla propria nipote, ebrea romana, che li restituisce con una sua personale narrazione.

Quello che emerge è il ritratto di una città dove il ritorno degli ebrei era stato reso possibile dalla comparsa di un noto banchiere, il barone Adolf Carl de Rothshild che, in quanto personaggio influente, aveva permesso l'attuazione di una politica di "accoglimento di famiglie ebraiche", indirizzata a quanti per ragioni commerciali, in una prima fase, e per importanti impieghi governativi, successivamente, si trovavano a Napoli, dopo secoli in cui ne era stato impedito il soggiorno². Già questo aveva determinato una differenza sostanziale con Roma, dove gli ebrei vi vivevano con una significativa stabilità dal II secolo a. C.

¹ Dichiarazione contenuta in Portelli A. (1999), p. 51

² ACEN: fascicolo 283, *Progetto per la fondazione di una Comunità Israelitica in Napoli*, dicembre 1861.

Uno degli aspetti più interessanti di questa comunità è dato proprio dall'essere caratterizzata da una storia di profonda mobilità, nazionale e internazionale, facilmente intuibile dai cognomi delle famiglie presenti a Napoli e dalle loro storie. Siamo così in presenza di un interessante microcosmo transnazionale, caratterizzato da combinazioni di diversità capaci di confluire in una cultura comune, quella ebraica, ma anche di attingere al luogo presso il quale le persone hanno scelto di vivere. La loro condizione di essere, per certi versi, estranei alla città, pur contribuendo con intensità al suo sviluppo, garantiva loro un clima dove, appunto, era più agevole entrare nel flusso della modernità, sentirsi emancipati, vivere in un mondo più laico.

Ma cosa è accaduto a partire da quegli anni dell'Ottocento fino ai nostri giorni in questa Comunità?

Il processo di emancipazione, inteso come la liberazione di individui e di gruppi dalle restrizioni civili, dalle limitazioni politiche e dalle privazioni sociali, proprio per la particolare situazione storica determinatasi nel corso dei secoli a Napoli, aveva reso meno evidente la differenza ebraica che, ben inserita nel tessuto sociale, economico e culturale della città, limitava la propria specificità agli aspetti religiosi e, dunque, a una dimensione più personale e privata.

Il rapporto con Napoli da parte dei membri della Comunità era lo stesso di un qualsiasi cittadino napoletano ben radicato nella dimensione urbana di una città che è, in ogni caso, estremamente complessa e difficile. Tutto ciò era stato ancor più agevolato dall'assenza di un ghetto: la cultura insediativa degli ebrei appariva del tutto contingente³.

La situazione cambiò con l'applicazione delle leggi razziali, dove la componente ebraica viene 'registrata' come non appartenente al resto della popolazione, pur vivendo a stretto contatto con la stessa da quasi un secolo. Era una situazione che determinò spesso dei paradossi come quelli accaduti a due fratelli segnalati come ebrei e al contempo richiamati alle armi⁴.

Inoltre, nell'Archivio di Stato della città sono custoditi gli elenchi degli ebrei stranieri costretti ad abbandonare l'Italia per l'applicazione delle leggi razziali. La loro condizione di straniero che precedentemente non era stata per nulla di ostacolo al loro inserimento nella vita di Napoli, che ne aveva favorito l'accoglimento grazie anche alla

³ La Franca R. (1994, a cura di).

⁴ ASNa, *Questura di Napoli, Gabinetto*, Cat. A4, Ebrei, 45.

capacità di adattamento dei gruppi di ebrei, leggibile nell'unità dei significati della cultura ebraica⁵.

È stato possibile entrare, con riferimento a quegli anni, in maniera più dettagliata nella vita dei singoli, per la presenza di cartelle intestate ai membri della comunità ebraica di Napoli, dove sono riportati gli spostamenti e le motivazioni di ogni singolo spostamento, le richieste di discriminazione, le indagini svolte su ogni persona, i resoconti sulla loro condotta morale. Sono rinvenibili persino le autorizzazioni rilasciate per semplici trasferimenti legati a vacanze, viaggi di lavoro o di salute⁶.

Dall'indagine svolta sui documenti d'Archivio si evince che, da un punto di vista individuale, veniva messa in atto una serie di provvedimenti finalizzati ad isolare gli ebrei dal contesto sociale; in un'ottica comunitaria, invece, è possibile verificare come le istituzioni "israelitiche" continuassero a garantire le loro attività, fornendo anche assistenza a quanti si trovavano di passaggio o in difficoltà⁷.

In riferimento all'organizzazione della vita comunitaria va precisato che essa è stata interessata, come tutte le altre Comunità italiane, dall'emanazione di tre leggi, dal periodo pre-unitario fino all'odierna Repubblica, che hanno regolato le relazioni fra Stato e Comunità ebraiche italiane: la "Legge Rattazzi" del 1857, la "Legge Falco" del 1930, l'Intesa del 1989, nonché lo Statuto dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane del 1987.

La "Legge Rattazzi"⁸, emanata dal Regno di Sardegna, venne, in un primo tempo, applicata alle Comunità ebraiche del territorio incluso nel Regno, e soltanto dopo l'Unità d'Italia venne estesa a gran parte delle altre Comunità presenti nel neonato Stato italiano. La legge, come detto, rimase in vigore fino al 1930. La denominazione prevista per le Comunità era "Università israelitiche", enti morali il cui obiettivo era quello di garantire l'esercizio di culto e di provvedere all'istruzione religiosa dei propri iscritti.

⁵ Gentili Tedeschi E. (1990), p. 263.

⁶ ASNa: *Questura di Napoli, Gabinetto*, Cat. A 4. Si tenga presente che Fino al 1960 si continuavano ad utilizzare le informazioni raccolte durante il regime fascista sugli ebrei, il cui divieto di utilizzare queste informazioni in quanto riservate verrà stabilito con circolare n. 793/293 dell'8 settembre 1960 emessa dal Ministero dell'Interno (ASNa, *Questura di Napoli, Massime*, I, 96/1980)

⁷ Affermazione rilevabile in particolare dai Verbali del Consiglio della Comunità. ACEN, Serie 2/1 (1892-1970).

⁸ Legge 4 luglio 1857, n. 2325, "Per la riforma degli ordinamenti amministrativi ed economici del culto israelitico nei Regii Stati".

Con l'applicazione della "Legge Falco"⁹ si interviene a modificare la precedente legge, circoscritta a territori determinati, e si estende la competenza a tutte le Comunità presenti nel territorio nazionale. Un aspetto sostanziale è dato dall'istituzione dell'Unione delle Comunità Israelitiche, la quale va a sostituire il Consorzio delle Comunità Israelitiche Italiane. Questa Legge appare, tuttavia, come uno strumento attraverso il quale il regime fascista mirava a strutturare la presenza degli ebrei sul territorio nazionale.

Sarà, infatti, soltanto a partire dalla emanazione della Legge 101/89¹⁰, successiva al Nuovo Statuto del 1987, il quale libera la Comunità dallo Stato¹¹, che interverrà un importante cambiamento. Così come ha dichiarato Tullia Zevi in una sua presentazione della Legge, "L'Intesa apre una fase nuova ed essenziale nella storia dell'Ebraismo italiano. Rappresenta un accordo fra due ordinamenti □ quello statale e quello ebraico □ che hanno firmato un patto per operare in sintonia, nel rispetto reciproco. Riconosce la condizione ebraica nei suoi molteplici profili, una condizione che è limitativo definire solo come "religione", che ha un'accezione più ampia di quanto pervade l'intero modo di vita dell'ebreo osservante"¹².

Nel corso degli anni scomparirà il termine, riferito alle Comunità, "Israelitiche" sostituito da "Ebraiche". In tutti i casi, si definiranno i modi e le forme attraverso i quali sarà possibile organizzare, con organi collegiali, la vita religiosa e culturale del popolo ebraico presente in un determinato comune, e nel caso della Comunità di Napoli in un territorio più ampio¹³, ma soprattutto i rapporti con lo Stato italiano.

Quella davanti alla quale ci troviamo è una piccola Comunità generata dalle immigrazioni, ma i cui numeri oggi oscillano proprio per la diminuzione delle immigrazioni dovuta a una realtà occupazionale estremamente difficile, a Napoli. Dei 184

9 Regio Decreto 30 ottobre 1930, n. 1731. Norme sulle Comunità israelitiche e sull'Unione delle Comunità medesime (Legge Falco, 1930).

10 Legge 8 marzo 1989, n. 101. Norme per la regolazione dei rapporti tra lo Stato e l'Unione delle Comunità ebraiche italiane.

11 L'emanazione del nuovo Statuto rappresenta una libera espressione dell'autonomia di organizzazione che la Costituzione italiana riconosce e garantisce alle Comunità ebraiche, formazioni sociali originarie, le quali si collegano a forme di associazioni degli ebrei in diaspora più che millenaria, basate sui principi religiosi, etici e sociali dell'ebraismo.

12 Zevi T. (1989).

¹³ Col R.D. del 24 settembre 1931, pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale, viene approvato l'elenco delle Comunità riconosciute con relativa circoscrizione territoriale, non limitata alla sola città di Napoli ed estesa anche alle province delle regioni limitrofe dell'Italia meridionale che sono: Avellino, Bari, Benevento, Brindisi, Campobasso, Catanzaro, Cosenza, Foggia, Lecce, Matera, Napoli, Potenza, Reggio Calabria, Salerno e Taranto.

ebrei appartenenti a questa Comunità¹⁴, 117 risiedono nel capoluogo della Campania, mentre i restanti sono sparsi nel territorio dell'Italia meridionale. Il dato include anche due iscritti alla Comunità, ma residenti altrove (Milano e Roma) e la sezione di Trani che accoglie un piccolo numero di ebrei residenti nella provincia di Bari. Vi è, inoltre, un ritorno all'ebraismo da parte di alcune persone che vivono a San Nicandro Garganico¹⁵, in via di conversione¹⁶.

Napoli per certi versi, con la sua assenza di un ghetto¹⁷, ha accelerato il processo di emancipazione che spesso si è tradotto in una progressiva forma di secolarizzazione. Del resto il fenomeno assimilatorio¹⁸ appartiene a pieno titolo alla storia ebraica, che ha sempre dovuto affrontare la questione dell'essere una minoranza, con tutte le difficoltà che ne derivavano. Alcuni esempi rilevanti sono dati dai diversi tentativi di conversione avvenuti nell'Italia meridionale prima della cacciata del 1541 oppure dalle numerose abiure verificatesi con l'applicazione delle leggi razziali a partire dal 1938¹⁹.

¹⁴ Dato rilevato dalla Comunità relativo al 26 aprile 2010. Si tenga conto che trattandosi di una Comunità con una età media molto elevata, questo numero tende a diminuire per i decessi. Mentre era in corso la stesura del presente lavoro è scomparsa la sig. ra Luciana Gallichì, mentre una intera famiglia si è trasferita in Israele, ed è proprio quella del rabbino composta da sei membri (marito e moglie, quattro figli).

¹⁵ Piccolo comune in provincia di Foggia.

¹⁶ La storia degli ebrei di San Nicandro è molto singolare e vede una conversione numerosa (150 persone circa), avvenuta negli anni a cavallo tra la Seconda Guerra Mondiale e il dopoguerra, ispirata e sostenuta da un contadino del luogo: Donato Manduzio. A partire dal 15 maggio 1948 si trasferiranno in Israele insediandosi tra Safed e Ascalon. Il 9 settembre 2009, nell'ambito della manifestazione *NEGBA* (in ebraico significa "verso sud") per il *Festival della Cultura Ebraica in Puglia* (6-10 settembre 2009), a San Nicandro Garganico erano previste una serie di iniziative. Io vi ho preso parte, trascorrendo l'intera giornata in questa cittadina. Uno degli elementi più interessanti emersi è che parole come "memoria", "ricordo", "tramandare" sono state quelle più usate nel corso delle nostre conversazioni e che da quattro donne rimaste sole, dopo le partenze per Israele delle famiglie ebraiche, è rinato, basandosi interamente sulla memoria tramandata, un gruppo di 50 persone circa i cui appartenenti si dichiarano ebrei. Da quel che ho potuto notare è che si tratta di una comunità prevalentemente al femminile e che prende le distanze da Donato Manduzio (un'adetta alla sorveglianza nel piccolo locale dove era stata allestita una mostra di oggetti legati all'ebraismo, nel notare la mia attenzione rivolta al diario di Donato Manduzio, mi ha detto che le cose erano cambiate, che loro erano altro rispetto a quel gruppo convertitosi in massa). Ho notato la mancanza di una guida che si evince anche nell'allestimento della loro sede, uno spazio quasi sospeso tra una cappella cattolica e un tempio ebraico, nelle parole della nonna di una ragazza in attesa di conversione, che mi ha riferito "Siamo soli", in quel loro modo di continuare a pregare cantando i canti in italiano composti da quel primo gruppo di ebrei convertiti. Vi è, tuttavia, un'attenzione che la Comunità di Roma rivolge loro. Non ho mai incontrato qualcuno di San Nicandro durante la mia partecipazione alle festività ebraiche a Napoli. Per una bibliografia di riferimento si veda: Cassin E. (1957); Fabietti U. (2004), pp. 67-71; Lapide P. E. (1958); Montesi L. (1979); Parfitt T., Trevisan Semi (ed., 2002), pp. 65-86; Russo G. (1955), pp. 109-120.

¹⁷ La caduta delle mura del ghetto segna la comparsa dell'ebreo "moderno", che con il riconoscimento dei diritti civili, valuta la possibilità di un inserimento nella società che lo circonda anche con il progressivo abbandono dei segni distintivi della propria appartenenza. Milano A. (1963), pp. 370-382.

¹⁸ Uno studio sul fenomeno dell'assimilazione in Italia è in Lattes Y.A. (2005).

¹⁹ ACEN: Serie 4b/1-2-3-4 che includono, rispettivamente: Registro delle abiure in Italia (17.03.1932-28.11.1938); Registro delle abiure della comunità di Napoli (05.01.1933-24.02.1939); Quadro statistico delle abiure, conversioni e sconfessioni fino al 30.11.1934 (foglio); Richieste e relativi certificati di non iscrizione alla comunità israelitica. Nell'ultimo fascicolo sono inclusi il fascicolo con le abiure dal 1932 al 1937; Elenchi delle abiure inviate dall'Unione delle Comunità Israelitiche italiane (1934-35); Richieste di abiure

Così come dichiarato dal rabbino Puntarello²⁰, la Comunità di Napoli sembra essere in “perenne crisi”, in quanto le natalità e i ritorni di iscrizioni sono pari alla mortalità.

Appare, dunque, come sospesa, a tratti in bilico, eppure in grado di reagire nella sua capacità di inglobare il mondo esterno, in particolare la componente non ebraica presente nelle famiglie miste che, conservando quasi sempre la propria appartenenza religiosa, in molti casi è una presenza attiva e costante nella vita ebraica dei figli e dei coniugi, ma anche motivo di confronto quotidiano. E questa cosa che, inevitabilmente, si ripercuote sull'intera Comunità.

La vita e la storia della Comunità ebraica è stata caratterizzata da una serie di eventi che hanno rappresentato dei momenti significativi per tutti gli ebrei presenti a Napoli e che riporterò con le parole di quanti li hanno annotati attraverso i ricordi e i racconti delle loro famiglie, ma anche attraverso alcuni mediatori della memoria.

3.2 Uno sguardo sulla Comunità ebraica di Napoli

Dai dati di una ricerca statistica condotta su di un piccolo campione²¹ alla domanda “Sai che Napoli è sede di una Comunità ebraica?”, la risposta è stata nel 70% dei casi negativa²².

Durante il mio incontro con Sandro Temin²³ ho segnalato quanto registrato nelle mie rilevazioni, dato ulteriormente confermato da conversazioni informali con persone a me note, non inserite nella mia indagine, ma residenti a Napoli.

Sandro Temin mi risponde senza alcuna sorpresa:

S.T.: Questo è un fatto diffusissimo.

(1938); n. 2 fogli con gli elenchi delle abiure pervenute prima del 22 agosto 1938; n. 5 certificati di battesimo (1938-1939).

20 Convegno 9 febbraio 2010 Gli ebrei di Europa tra memoria e futuro - Università degli Studi di Bergamo, Facoltà di Scienze della Formazione.

21 50 persone, la maggior parte residente a Napoli e alcuni originari di Napoli, di età compresa tra i 16 e i 70 anni.

22 Questa indagine aveva lo scopo di capire in che modo i residenti e gli originari di Napoli vivessero non tanto il rapporto con l'ebraismo, quanto quello con la propria città. Inevitabilmente, colpisce il fatto che una elevata percentuale non sia a conoscenza di una componente che pratica una religione diversa dalla propria e non sappia che la stessa non abbia mai vissuto in ghetto perché quando i ghetti furono istituiti avevano già lasciato questa parte d'Italia. Le cose cambiano con gli adolescenti che spesso sono andati con la scuola a far visita alla sinagoga, come mi racconta A., sedici anni, che frequenta un ottimo Liceo Scientifico di Napoli, il quale è contento di raccontarmi le cose che ricorda di quella visita (Napoli, 30 marzo 2010).

23 Presidente della Comunità di Napoli per 9 anni dal 1990 al 1999.

P.D.L.: E, quindi, cosa pensi che la Comunità possa fare? o è relativo l'interesse a farsi conoscere di più?

S.T.: Farsi conoscere di più... [pausa] è relativo! Deve essere l'altro interessato al fatto che esiste un'altra comunità che ti è sorella, che ti è vicina, che sta tra le tue stesse mura.

P.D.L.: Ma se non sanno proprio che a Napoli esiste una Comunità! Non lo sanno proprio!

S.T.: Lo so, lo so. Però, vedi allo stesso modo ci sono fior di antisemiti in posti dove non ci stanno ebrei da cinquecento anni. [...] A un certo punto dovrebbe sorgere la curiosità. Se si legge sul giornale di un episodio accaduto agli ebrei in Francia, ci si dovrebbe chiedere: "Ma gli ebrei in Italia ce ne stanno"? La gente pensa che in Italia ci siano duemilioni di ebrei. Dicono di tutto. Poi c'è la curiosità di uno che vive a Piazza Vittorio e ti chiede "Ma ci sono ebrei a Napoli?". Sì, sono proprio a due passi da casa tua. La gente non lo sa proprio. Non lo sanno. A me è capitato, una volta, di uscire da Feltrinelli²⁴ e di sentire due ragazzi che dicevano: "Lo sai che alla fine di questa strada ci sta l'antico ghetto di Napoli?".

P.D.L.: Eh, addirittura!

S.T.: Eh! A parte che il ghetto non c'è mai stato. Sì, ci sono state delle giudecche, vabbé, senza entrare ora troppo nello specifico²⁵. Invece, ci stanno gli ebrei moderni, ma proprio moderni [ride]. Prima lì non c'erano gli ebrei, stavano da un'altra parte²⁶.

Quanto emerso dalla mia rilevazione e dalla conversazione con Sandro Temin testimonia un atteggiamento abituale che la cultura di maggioranza assume nei confronti di quelle di minoranza, ebraica inclusa, sebbene la mancanza di una conoscenza adeguata non sia imputabile solo alla città di Napoli.

Se, da un lato, si riconosce che la cultura ebraica abbia svolto un ruolo importante nel bacino del Mediterraneo e più in generale nel mondo intero, dall'altro la presenza

24 La libreria ha sede in Piazza dei Martiri, da dove ha inizio via Cappella Vecchia al termine della quale si trova la Comunità e il Tempio.

25 "[...] una modalità insediativa univoca, corrispondente cioè a quella della «giudecca» stricto sensu, termine con il quale si intende il quartiere unico di una città del medioevo in cui sono concentrati, più o meno coattivamente, gli ebrei. Le inevitabili eccezioni a tale definizione si accompagnano al fatto che non sembra esservi possibilità di accordo, né univocità, circa l'applicazione del termine «giudecca» (e delle sue varianti nei lessici locali) nei diversi contesti dell'Italia medievale e moderna". Lacerenza G. (2006), pp. 7-8. Giancarlo Lacerenza, nel suo libro citato, individua la collocazione delle antiche giudecche di Napoli nel tessuto urbano della città. Inoltre, Rosalia La Franca ci descrive le giudecche in Sicilia: "Dunque in Sicilia gli ebrei risiedono in quartieri, giudecche, dove si aggregano intorno a strutture commerciali e artigianali che generalmente riutilizzano le strutture fisiche preesistenti con una assoluta indifferenza al luogo. La giudecca è, in sostanza, termine che indica il sito costiero dove gli ebrei risiedono per commerciare perché anche loro fanno ab antiquo che per via mare i commerci sono privilegiati. [...] Essa non è mai struttura urbana di fondazione, progettata, ma aggregato funzionale organico, nel quale si distinguono nodi riconoscibili e funzionalmente identificabili: la sinagoga o mescita, gli allineamenti commerciali e artigianali, i bagni, mentre il cimitero rimane fuori di essa". La Franca R. (1995), p. 256.

26 Napoli, 1 settembre 2010.

ebraica concreta è sottovalutata, e assume dei contorni sempre più vaghi quanto più si voglia entrare nello specifico, sconfinando spesso negli stereotipi²⁷.

Ora, se nel Mediterraneo le culture dominanti tradizionali erano abituate ad apprendere dalle altre culture dèi, parole, pratiche, cultura materiale, idee, tecnologie, che venivano gradualmente e in genere senza problemi integrate nel corpo culturale di maggioranza, con la cultura ebraica questo non è mai potuto accadere. Pur interagendo, la cultura ebraica si è costantemente definita come distinta.

Questo può spiegare, per alcuni aspetti, il senso di estraneità che la cultura ebraica ha sempre rivestito nei confronti degli abitanti dei luoghi, anche nel meridione d'Italia. E questa situazione è arrivata fino ai nostri giorni, quando la gran parte degli abitanti della capitale dell'Italia meridionale ignorano l'esistenza di una Comunità ebraica: Napoli, per altro, resta a tutt'oggi l'unica città di questa parte d'Italia in cui si sono determinate le condizioni necessarie per la sua rifondazione.

Premettendo che *Kehillah* in ebraico significa Comunità e deriva dalla radice *kahal* cioè "pubblico", ma anche "incontrarsi come Comunità", la sua presenza ha sempre rivestito e ancor oggi riveste un ruolo di fondamentale importanza per gli ebrei lontani da Israele. È attraverso di essa che è possibile condividere i momenti religiosi collettivi, ma anche curare aspetti educativi e sociali profondamente legati alla cultura ebraica, servizi che vengono tutti garantiti ai suoi appartenenti.

Ci troviamo di fronte a una Comunità profondamente mutata dal venir meno della componente migratoria. Ne deriva che l'età media è molto elevata ed è compresa tra i 60 e i 65 anni. Risulta quasi assente chi appartiene alle fasce d'età comprese tra i 40 e i 50 anni e i 20 e i 30 anni. Su 184 iscritti, i bambini in tutto sono tredici (dai 4 ai 13 anni) ed è a loro che si rivolge l'attenzione maggiore anche con l'organizzazione della scuola domenicale (*Talmud Torah*), momento molto sentito dalle giovani famiglie perché si affianca a loro nella formazione della cultura ebraica di un bambino, che spesso vive la propria appartenenza in una quasi assenza di riferimenti ebraici importanti e in una realtà

27 Gli stereotipi più diffusi registrati in questi anni di ricerca sono quello dell' "ebreo intelligente" e dell' "ebreo avaro". Malgrado il primo abbia una connotazione apparentemente positiva, in realtà alimenta una sorta di risentimento, che reputo molto più pericoloso di quanto non appaia. Questo perché le doti di intelligenza riconosciute agli ebrei, li rendono ancora più temibili agli occhi degli antisemiti, scrive, infatti, Sartre "più l'ebreo sarà virtuoso, più sarà pericoloso". Sartre J.-P. (1990), p. 31. Si veda anche Harari S. (2010), p. 40. Molto interessante è lo studio antropologico svolto da Sander L. Gilman che analizza una mole notevole di testi, scientifici, filosofici e letterari, che mirano a dimostrare l'esistenza di una superiorità dell'intelligenza nel popolo ebraico. Lo studioso dimostra come gli stereotipi possano invadere ogni campo del sociale, dimostrando che il riconoscimento di una intelligenza ebraica in realtà altro non è che un tentativo di fornire un contributo a un isolamento e a un discredito che nei secoli ha investito questo popolo. Gilman S. L. (1996).

che ha difficoltà ad organizzarsi per garantire l'osservanza dei precetti. Emergono, quindi, disagi legati alla gestione dell'ora di religione, da cui spesso non sono esentati per assenza di spazi e di personale che possa seguire il bambino in questa ora settimanale, o alle ore di scuola previste anche di sabato. Di questi bimbi solo tre hanno entrambi i genitori ebrei, gli altri provengono da matrimoni misti e in tutti questi ultimi casi hanno la madre ebrea²⁸. Altro elemento da segnalare è un'alta percentuale di conversioni. Negli ultimi anni sono giunte dodici domande²⁹ di cui cinque, a tutt'oggi, hanno concluso il percorso. Nella maggior parte dei casi, quattro su cinque, si tratta di ritorni all'ebraismo in quanto i neo-convertiti annoverano la presenza ebraica nella storia recente delle loro famiglie.

La ridotta consistenza numerica ha fatto sì che nei momenti di festa si siano moltiplicate le occasioni comunitarie, cosa che non avviene presso le comunità più grandi sparse in Italia, come ad esempio il pranzo o la cena di *Purim*, la seconda serata di *Pesach*, il brindisi di *Rosh ha-Shanà*, tutti eventi che si svolgono presso i locali della Comunità e che sono un momento di incontro anche per i turisti stranieri di fede ebraica presenti a Napoli in questi giorni di festa³⁰.

3.3 Tracce di memoria negli spazi della Comunità

Vi è una dialettica tra sedentarietà e nomadismo che rappresenta un elemento permanente nella cultura ebraica, dialettica confermata dai caratteri insediativi che hanno preceduto la diaspora. Essa appare in netta contrapposizione alla consuetudine occidentale dello spazio, la quale si basa sul concetto, fortemente radicato, di luogo fondato, o meglio di luogo disegnato, progettato e tracciato attraverso dei caratteri morfo-tipologici riconoscibili.

La cultura ebraica ha insita dentro di sé l'esperienza dell'Esodo ben radicato nell'importanza attribuita alle dinamiche cicliche rispetto alla serie di avvenimenti organizzati in successione e anche il rapporto con lo spazio è indicativo di una dialettica

28 La discendenza ebraica è matrilineare. Malgrado l'invito indirizzato dai Maestri a non abbandonare la comunità, è possibile per gli ebrei vivere in luoghi che non notano la presenza ebraica perché ritirata nel nucleo familiare guidato dalla presenza femminile. La donna viene, dunque, considerata la "pietra angolare" della casa. Gugenheim E. (1994). P. 45.

29 Si tratta di una percentuale molto alta in rapporto al numero di iscritti.

30 Vengono in questo caso allestite delle tavolate e preparato un menu assolutamente kasher.

irrisolta tra nomadismo e insediamento. La stessa Gerusalemme³¹ è il luogo del Tempio distrutto, in un tempo che è stato negato.

La città ebraica è soprattutto ucronica, in contrapposizione alla città utopica della cultura cristiana³². Se il termine “ucronia” suona parallelo al più diffuso “utopia”, la relazione fra i significati dei due termini non è comunque simmetrica, e non possono essere banalizzati in “senza tempo” e “senza spazio”. Ucronia, in particolare, è una forma di narrazione attraverso la quale ci si interroga su di una storia ipotetica. Una domanda che ne deriva, ad esempio, è: come sarebbe stata la storia, ma anche la città ebraica, se non ci fosse stata la distruzione del Tempio e l’Esodo³³?

Smarrita la linea “diretta” della storia e quindi anche il connesso, possibile sviluppo di una città propriamente ebraica, il rapporto col senso degli spazi urbani e delle loro evoluzioni, diventa difficile e problematico.

Fondamentale per la vita comunitaria è quindi la sinagoga, che è espressione del tema del mascheramento, tipico di questa cultura. Se la costruzione delle città storiche e moderne si muove intorno a concetti utopici, come quello di città ideale, ordinata, ben disposta nello spazio, la cultura che è stata privata della città, con il suo Tempio, non può che ispirarsi a un luogo mascherato, come può essere il villaggio del deserto fatto solo di tende.

Il luogo a cui rivolgersi è privato, non esibito, caratterizzato semplicemente da interni organizzati per soddisfare le esigenze della vita dei membri della Comunità. Questo perché la sinagoga non potrà mai prendere il posto del Tempio assente. Lo spazio ucronico si definisce in quanto luogo della cultura talmudica, dove l’esegesi trova una dimensione adeguata.

Proprio la necessità intrinseca del mascheramento è quella che richiede alla sinagoga di non assumere i caratteri monumentali propri della chiesa cristiana, ma di porsi come ‘casa’ per i membri della Comunità, di adottare l’aspetto del sito ospitante. Non può

31 Il nome Gerusalemme deriva da due termini ebraici: Yeru: che deve essere fondato; shlm: pace, interezza.

32 Una città “altra” rispetto a quella che si è perduta è una città che delinea la propria architettura nello spazio dell’immaginazione. La città si fa racconto e permette al doppio senso della vita, quello sospeso tra spirito e natura, di trovare una dimensione capace di sopravvivere agli eventi. L’ucronia della città ebraica rimanda a una dimensione narrativa che ultimamente sta trovando una sua applicazione nella storia. Non a caso, sono molti gli studiosi ebrei che si sono occupati di storia controfattuale. Un esempio interessante, e applicato a una parte di storia che ha visto coinvolti gli ebrei, è dato da Rosenfeld G. D. (2005). Scrive Rosenfeld, nella sua introduzione, che quella che intende elaborare è una *alternative history* basata sulla comparazione di opere letterarie che hanno come argomento il nazismo. Consapevole della difficoltà, poiché si tratta di un genere in divenire, tuttavia è convinto che ci si trovi davanti a quella che sarà una tendenza sempre più diffusa negli anni a venire (p. 3).

³³ Per un approfondimento si veda La Franca R. (1995).

avere un ruolo dominante, perché la sua funzione essenziale di accoglienza impone una particolare mescolanza di liturgia e di quotidianità.

La Comunità ebraica di Napoli, così, ha sede in un grande appartamento, nel quale trova la sua collocazione il Tempio.

In rapporto allo spazio occupato possiamo identificare egli elementi strettamente legati alla fase dichiarativa della memoria, attraverso modalità di ricordo messe in atto dalla Comunità mediante epigrafi murarie apposte negli spazi comunitari, che appunto per questo diventano “luoghi di memoria” in senso proprio³⁴.

Luogo di memoria è lo spazio fisico occupato dal gruppo, inteso come una porzione di spazio dove l'identità di appartenenza si manifesta nelle sue caratteristiche fondamentali e, anche, da cui è possibile trarre elementi della propria storia, consentendo l'emergenza delle vicende che l'hanno caratterizzata³⁵.

In questo caso, dobbiamo porre come punto di partenza l'individuo insieme alla sua spazialità corporea e ambientale, che gli consente di aprirsi al richiamo della memoria. Al proposito può essere utile un riferimento alle ricerche e alle argomentazione di Paul Ricœur, organizzate intorno alla polarità *riflessività/mondità*. A suo parere, non si ricorda solo nell'atto del fare, del sentire o dell'apprendere qualcosa, ma anche in quelle situazioni che collocano una persona e il suo corpo insieme al corpo degli altri, nelle quali si condivide uno spazio vissuto ove confluiscono il mondo o più mondi, uno spazio ove è accaduto qualche cosa che è necessario ed opportuno che si ricordi. Le considerazioni di Ricœur proseguono in una dimensione che mira a porre in relazione il polo riflessivo della soggettività con quello della *mondità*³⁶; ma in questa sede sono state introdotte per evidenziare la diretta relazione tra la memoria dei singoli con quella degli eventi che sono d'interesse per il gruppo di appartenenza.

Scrive Paolo Rossi: “Nei luoghi della vita quotidiana innumerevoli immagini ci invitano a comportamenti, ci suggeriscono qualcosa, ci richiamano a doveri, invitano a fare, ci impongono divieti, ci sollecitano variamente”³⁷. Questo fa sì che quando un gruppo si trova inserito in una parte di spazio condiviso tende a trasformarlo a propria immagine, in modo tale che l'idea che l'individuo si è fatto di sé apra la strada a un piano di ordine

³⁴ Si veda Fabietti U., Matera V. (1999), pp. 36-62.

³⁵ Fabietti U., Matera V. (1999), p. 36

³⁶ Ricœur P. (2003), pp. 56-57.

³⁷ Rossi P. (2001, 2ª edizione), p. 19.

differente, e in certo senso superiore, che è quello del gruppo al quale egli appartiene. Volendo usare una immagine suggerita da Halbwachs:

Il luogo occupato da un gruppo non è come una lavagna su cui scrivono delle cifre e delle figure e poi si cancellano. [...] Il luogo accoglie l'impronta del gruppo, e ciò è reciproco. [...] Ogni aspetto, ogni dettaglio di questo luogo ha in sé un senso che non è intelligibile che per i membri del gruppo, poiché tutte le parti dello spazio che ha occupato corrispondono ad altrettanti differenti aspetti della struttura e della vita della loro società, almeno per ciò che essa ha avuto di più stabile³⁸.

Nell'analizzare e nel ricostruire la memoria collettiva della Comunità ebraica di Napoli, ho pensato sia importante vedere in che modo la Comunità viva lo spazio come "forma" o, più precisamente, come forma che trova la sua dimensione nel testo. Lo spazio costruito dalla Comunità non solo racconta l'organizzazione interna e le modalità attraverso le quali si relaziona con l'esterno³⁹, ma è soprattutto il modo mediante il quale essa si pone nei confronti del proprio passato e, di conseguenza, del proprio futuro.

Se si guarda all'epigrafe come a una forma di interrogazione della frontiera che separa e che nello stesso tempo connette lo spazio (da intendere come testo) e le esigenze pubbliche di un fruitore a cui lo spazio è dedicato, essa diventa simile alla dedica posta nell'epigrafe di un'opera letteraria, di quel richiamo che l'autore indirizza all'attenzione del lettore, interrompendo il progresso diegetico della narrazione.

La 'pagina di marmo' diventa un dispositivo liminare che media la relazione tra gli appartenenti alla Comunità e la storia della propria presenza a Napoli. Sollecita il ricordo, è

³⁸ Halbwachs M. (1987), p. 137.

³⁹ Rispetto alla soglia fra lo spazio interno e quello esterno, questo ultimo inteso come serie di individui esterni al gruppo, questa appare vigilata per una serie di motivazioni. La prima è data da ragioni di sicurezza determinatesi all'indomani dell'attentato alla sinagoga di Roma (9 ottobre 1982), anche se a Napoli, mi scrive Sandro Temin "Il vero servizio permanente fu immediatamente successivo all'attentato di Fiumicino del dicembre 1985 (Fiumicino, 27 dicembre 1985: alle 9.00 del mattino, un commando palestinese del gruppo di Abu Nidal, armato di bombe a mano e di Kalasnikov, entra in aeroporto dirigendosi ai banchi della El Al e della TWA. Nasce uno scontro a fuoco con gli agenti di sicurezza israeliani. Il bilancio sarà di 13 morti e 80 feriti. Si veda: <http://www.lastoriasiamonoi.rai.it> <http://www.focusonisrael.worldpress.com>). Il Prefetto Neri convocò proprio me per comunicarmi l'inizio di un nuovo tipo di sorveglianza"(e-mail del 29 ottobre 2010). Ancora oggi, l'esterno è presidiato da una pattuglia della Guardia di Finanza, che esegue controlli continui anche sulla famiglia del rabbino e sulla loro autovettura ogni volta che escono dallo spazio della struttura. Altra motivazione emersa durante una visita guidata, possibile solo su prenotazione, è legata alla tutela della *privacy* dei correligionari che, essendo pochi, possono avvertire un certo disagio a seguito della presenza di persone esterne al gruppo raccolto in preghiera. La terza ragione è legata al fatto che la sinagoga è inclusa negli spazi della Comunità attraverso i quali si accede all'appartamento assegnato al rabbino.

una dedica che fissa l'attenzione su episodi e persone che hanno permesso a ciascuno di loro di essere collocati nell'oggi attuale, emerso tra i tanti oggi astrattamente possibile⁴⁰.

Dunque, le epigrafi murarie testimoniano una parte della storia della Comunità dal momento della sua rifondazione fino ai nostri giorni. Quelle più grandi sono in tutto cinque mentre altre quattro sono legate al bisogno di testimoniare il ruolo svolto da alcuni benefattori nei confronti della Comunità a partire dagli anni sessanta e fino agli anni ottanta del Novecento.

L'epigrafe muraria più grande è collocata all'interno del Tempio e questo era stato per me il motivo di una certa perplessità: ero incerta sul come e il perché in un luogo consacrato alla preghiera si trovasse un riferimento legato a una memoria di carattere storico.

Nella mia relazione con Sandro Temin⁴¹, egli mi aveva fatto notare quanto fosse importante tenere conto, per quella specifica epigrafe muraria, del suo contesto storico. L'emancipazione in atto, sebbene iniziata più tardi rispetto alla Francia o ad altre nazioni dell'Europa centrale, cambiava la prospettiva rispetto alla collocazione dell'ebreo italiano nella società e nello Stato. D'altra parte questa stessa emancipazione comportava inevitabilmente la presenza di proiettori di un mondo esterno all'interno di un gruppo dove l'elemento religioso era fortemente connotativo della propria appartenenza. Di conseguenza ne emerse una maggiore coerenza tra l'elemento religioso e la vita pubblica, grazie anche alla diffusione di concetti come libertà e diritti civili.

Mi riferisce L. T.:

La mia famiglia, è una famiglia di tipo liberale, che ha fatto la rivoluzione.

Pierangela Di Lucchio: Impegnata anche politicamente?

L. T.: Impegnata politicamente, ha fatto la rivoluzione nel 1848. Conservare i libri in ebraico sì, i *tefillin* no. Erano ebrei, ma molto liberaleggianti. I *tefillin* di famiglia può essere che siano stati seppelliti con i nonni, i bisnonni, eccetera, però, a un certo punto scompaiono. L'emancipazione ebraica, Mendelsshon diceva "ebrei in famiglia, tedeschi fuori", sentirsi molto italiani esternamente. E si colgono da frasi indicibili per chi... [pausa] difficilmente si possono cogliere al di fuori di una conoscenza antropologica. Che mio nonno dicesse "Io portavo lo spolverino nero", lo spolverino nero era quel cappotto di panno leggerissimo, "e il

⁴⁰ Sull'epigrafe e il suo uso paratestuale si veda Genette G. (2001) e in particolare le pp. 144-160. Le sue riflessioni di teoria letteraria a proposito dei 'paratesti', a cui riconosce una forza illocutoria, che pone in relazione il lettore con il testo, possono essere applicate al nostro discorso di analisi delle modalità narrative della memoria.

⁴¹ E-mail del 19 ottobre 2010.

cappello nero solo per il carbone della locomotiva”. Solo per il carbone della locomotiva. Lui girava vestito da ebreo ortodosso, ma non per quello che tu potevi pensare, anche se io non lo pensavo assolutamente, ma solo perché lui quando viaggiava, faceva il rappresentante di commercio come tutti gli ebrei, poteva sporcarsi. In realtà mio nonno era vestito da ebreo, da ebreo ortodosso, la barba se l’era tagliata, ma per il resto era un ebreo ortodosso⁴².

Vengono mantenuti gli abiti della tradizione, almeno in alcuni casi come quello del nonno di L.T., ma agli occhi degli altri si trova una giustificazione di ordine pratico e non di appartenenza tradizionale alla cultura ebraica. Questo atteggiamento è appunto un segno del processo di emancipazione che coinvolse una buona parte delle famiglie ebraiche italiane, determinando anche una laicizzazione dei segni identificativi dell’ebraismo: i libri vengono tramandati, i *tefillin* dimenticati.

A questo proposito, interessate è quanto raccontato da S.L. sulle reazioni della propria famiglia a un tentativo di diffusione tra i giovani della Comunità di un movimento radicalmente tradizionalista – oggi si direbbe forse fondamentalista – negli anni successivi alle persecuzioni razziali, e che coinvolse anche la mia fonte, in quel periodo adolescente. Durante il nostro incontro, la possibilità di discuterne ha reso possibile l’emersione di una profonda ammirazione che S.L. percepisce, proprio mentre ne parlava con me, per la prima volta, nei confronti dei genitori. Quando gli chiedo il perché di un simile sentimento, la risposta è la seguente:

Perché, scusi, vuol dire che a questa condizione di laicità loro aderivano con convinzione non con disagio. Eppure, erano passati pochi anni dalla... [pausa] tuttavia la loro idea dell’essere ebrei era convintamente secolare, profondamente moderna, laica, la dica come vuole. Perciò il fatto che il figlio adolescente potesse essere lambito da fenomeni di ritorno al tradizionalismo religioso per loro fu oggetto di grande preoccupazione, non la videro come benvenuta. Altri avrebbero potuto pensare: “Vabbé noi ci siamo dimenticati di tutto, meno male che lui qualche cosa impari”. Invece, la videro con sgomento. Ciò significa che a questa condizione di ebrei italiani assimilati loro non aderivano per inerzia, ma aderivano per convinzione. E anche con un certo orgoglio intellettuale, culturale, con consapevolezza. Poi forse ripeto per mia madre c’entrava il fatto che lei era di figlia di uno che aveva fatto studi rabbinici e li aveva ripudiati, non so quanto c’entrava nel loro comportamento. Però, mi rendo conto adesso, parlandone con lei, che evidentemente questa condizione che può sembrare una condizione di abbandono e di perdita di identità era vissuta da loro in altro modo. Pur essendo recente la persecuzione, che avevano vissuto sulla loro pelle (mia madre era stata espulsa dall’Università e da una brillante

⁴² Napoli, 17 marzo 2010.

carriera), ripeto, erano passati 15 anni o poco più dagli eventi drammatici, loro non approvavano assolutamente il fatto che io entrassi in contatto con un movimento ebraico radicale in senso tradizionalista. Lo disapprovavano profondamente. Quindi c'era per loro qualche cosa di positivo nell'essere ebrei italiani "assimilati". Non era una condizione di perdita di identità. Di perdita. Punto. Perché lo dico con ammirazione? Perché erano stati cacciati dalla società civile e, ciononostante, mantenevano la volontà di farne parte e intendevano vivere in modo secolarizzato la propria identità ebraica, cui peraltro erano fortemente attaccati. Questo penso sia ammirevole⁴³.

Nella narrazione c'è un elemento di riflessione che si esplicita sul mio diretto invito ad esprimere sentimenti rispetto al significato legato all'essere ebrei secolarizzati e che, fino a quel momento, non era mai stato analizzato dalla mia fonte. Le sue considerazioni, che si svolgono a valle dell'intervista, quando avevo già chiuso la registrazione, ma che entrambi riteniamo essere il fulcro del nostro incontro, vengono ripetute quando, inconsapevolmente, pur nella consapevolezza di non poter riafferrare il momento passato, riattivo il registratore. Il tutto avviene non su mia sollecitazione alla ripetizione, ma come una sua scelta di profonda attenzione che io ho percepito forte verso di me, ma ancora più intensa nei confronti della memoria e della identità di ebrei secolarizzati dei propri genitori⁴⁴.

Questa, dunque, la condizione di ebrei secolarizzati nel Novecento.

Invece, ritornando all'epigrafe⁴⁵, è emersa una motivazione di ordine pratico e legata al fatto che, al momento dell'apposizione dell'epigrafe, una sala molto grande della Comunità, oggi denominata sala Recanati, fosse inglobata⁴⁶ negli spazi destinati

⁴³ Napoli, 31 marzo 2010.

⁴⁴ La famiglia di S. L. è stata una famiglia importante per la vita culturale, non solo di Napoli. Il padre aveva una delle più importanti cartolerie della Città, mentre la madre era una scienziata. Come riporta S. L.: "Mia madre è stata una zoologa, di formazione, che da un certo punto in poi gli zoologi si sono chiamati etologi, dopo questa trasformazione disciplinare è stata soprattutto una grande divulgatrice scientifica. È stata, forse prima di Piero Angela, il decano della divulgazione scientifica in Italia era nota a livello nazionale. Lei non lavorava a Napoli, ma scriveva principalmente per *La Stampa* di Torino per la quale ha scritto dai cinque ai diecimila articoli. [...] Era una persona nota. Poi in tarda età ha incominciato ad essere chiamata in televisione. Mia madre era nata a Milano ed era venuta a Napoli a dodici anni. Era nata nel '12 ed era venuta a Napoli nel '24. Si è laureata a Napoli. Ha iniziato la carriera universitaria a Napoli, poi ha lasciato l'Università per le leggi razziali e finita la guerra non ha mai ripreso. Ha insegnato nelle scuole superiori e poi ha iniziato la sua carriera giornalistica, che ha intrapreso dopo i '50 anni, negli anni '60. Ha vissuto fino a 93 anni. Ha fatto quaranta anni di carriera, è stata una carriera molto bella, però ha cominciato tardi. Aveva scritto, come divulgatrice anche da giovane, sul sapere negli anni subito prima della razza. Aveva scritto, da giovane divulgatrice siglando, su *Sapere* era una rivista molto prestigiosa negli anni '30. [...] Era veramente una rivista importante. Bella. Lei aveva scritto da giovane degli articoli scientifici a livello alto per capirci".

⁴⁵ Che le epigrafi murarie svolgano un ruolo importante nella salvaguardia della memoria mi è giunto in soccorso S. L., il quale, nel parlarmi della rinascita ebraica a Napoli, mi invita a prendere visione delle diverse lapidi presenti in Comunità. Napoli, 31 marzo 2010.

⁴⁶ Questo fino a circa venti anni fa.

all'alloggio del rabbino e della sua famiglia. Una epigrafe di ampie dimensioni non poteva che trovare la sua collocazione all'interno del Tempio che, da un punto di vista dell'estensione, è lo spazio più ampio.

Ora, se si vede il contenuto dell'epigrafe, di seguito riportato, e lo si analizza in un'ottica legata alla identità collettiva, esso rappresenta una forma di memoria espressa in termini sociali e capace di produrre dei simboli che tradotti ci espongono e ci narrano il passato della Comunità napoletana⁴⁷.

Nell'epigrafe è scritto:

Nell'anno infausto per la gente del Signore
1745
dal Reame delle due Sicilie
furono banditi i figli di Israele
AUSPICE LA LIBERTÀ
egolino ricomparvero dopo 23 lustri di assenza
e qui nel 1° Gennaio 1862 rifondarono lor comunione
REGNANDO VITTORIO EMANUELE II
sull'italica rigenerata famiglia
l'avita Università strenua di Roma
dopo avere in Santa Custodia
presso se tenuti dal giorno del Bando
L'ANTICO PATTO L'AUGUSTA LEGGE
con pompa solenne loro e fraterno amore
Rimandava
Quel momento di gloria e grandezza prisca
ed oggi
1 del mese di Aprile dell'anno 1870
A quelli che raguneranno in questa augusta Casa
DEL DIO D'ISRAELE
Volendo ricordare tanto trionfo
si pongono queste tavole
co nomi scolpiti di J. Rouff. L.V. Lattes. G. Abram. C. Tagliacozzo

⁴⁷ Friedländer S. (1989), p. 63.

che posero la prima pietra sull'edificio
e dei Barone Adolphe de Rothschild Cav.re S. Gunbersheim
Baronessa Charlotte Lyonel de Rothschild
Barone Willam de Rothschild
Sig.ra A. Helbert

H. Marcus	C.nt Hirchel	A.lo Sonnino
E.cie Oppenheim	E.rd Baruch	G.pe Braun
S.M. Mayer	S. Valobra	S. Weil
C.le Taylor	Tagliacozzo e Montefiore	S. Rosel
E.le Heinemann		D. Colombo

che l'opera resero stabile e compiuta

Partiamo dalle date riportate. La prima data, 1745, è riferita all'anno che il rabbino Giuseppe Cammeo individua come relativo all'emanazione di un nuovo editto di espulsione degli ebrei dall'Italia meridionale, dopo sette anni di permanenza che era stata resa possibile a partire dal 1738.

Le ragioni alla base del progetto di ritorno settecentesco erano, essenzialmente, di carattere economico e miravano al rientro di grossi capitali nella speranza che la rete di relazioni internazionali intrattenute dagli imprenditori e commercianti ebrei potesse agevolare la ripresa economica. Ammessi in un primo momento in occasione delle fiere, nel 1739 si valutò seriamente la possibilità che gli ebrei, con i loro beni e famiglie, potessero vivere stabilmente a Napoli. Il 3 febbraio del 1740 fu promulgato il proclama di rientro. Le pressioni esercitate dai commercianti napoletani, dal nuovo papa Benedetto XIV, ma soprattutto la presenza di un'ala governativa più retriva indussero Carlo di Borbone ad espellere nuovamente gli ebrei nel luglio del 1747, a seguito del proclama del settembre del 1746⁴⁸.

Vincenzo Giura, in due sue opere⁴⁹, fa risalire l'anno di espulsione definitiva al 1747, dunque due anni dopo la data riportata in epigrafe.

Il 1745 trova, però, conferma nelle parole del rabbino Giuseppe Cammeo, il quale afferma:

⁴⁸ Si veda per un approfondimento Giura V. (1984), pp. 65-91.

⁴⁹ Giura V. (1984); Giura V. (2002), p. 12.

Non è compito nostro l'indagare a quali considerazioni obbedisce lo stesso monarca, quando, sette anni dopo, nel 1745, revocato il precedente editto, cacciava gli Ebrei in bando, ponendo in non cale le fatte promesse⁵⁰.

Il rabbino, autore di un'opera che fornisce cenni storici sulla Comunità, venne eletto nel settembre del 1889, il giorno di *Rosh ha-Shanà* del 5650, ed è possibile che nel riportare l'anno di espulsione abbia fatto riferimento proprio all'epigrafe che da poco era stata applicata sul muro della sinagoga. Vincenzo Giura, nel citare come anno di espulsione il 1747, fa invece riferimento alla data di emanazione del *Bando di espulsione degli Ebrei dal Regno*⁵¹, dunque si affida a un documento di archivio.

Ma perché il 1745? A questa data viene fatta risalire la morte di Pietro Contegna, che svolgeva il ruolo di Avvocato della Città, e che durante quei sette anni di convivenza difficile era stato il principale difensore degli ebrei⁵². A seguito di questo evento, cambiarono le condizioni per poter vivere in pace, come gli innumerevoli memoriali anonimi contro gli ebrei indirizzati alla autorità locale testimoniano. È a partire da quell'anno che, forse, gli ebrei presenti a Napoli comprendono che le cose stavano per volgere in una direzione a loro avversa.

In ogni caso, l'epigrafe contiene in sé tutti gli elementi identificativi dell'appartenenza ebraica come la scritta "L'antico patto l'augusta legge", che rimanda al *berith*⁵³, un accordo, con una base di natura religiosa, che si trasforma in una serie di relazioni molto variegata e comprendenti aspetti sia morali sia legali⁵⁴; e la 'Legge', o meglio ancora legalismo, l'insieme di norme di comportamento da adottare in una vita vissuta nel rispetto della propria religione.

La denominazione delle Sacre Scritture, *Torah*, subirà nel corso dei secoli una trasformazione nel suo uso, per certi versi determinata da una modalità interpretativa imposta dalla maggioranza cristiana:

***Torah* = Antico Testamento = Legge.**

⁵⁰ Cammeo G. (1890), pagina non leggibile. È la prima del I capitolo.

⁵¹ Inserita nell'appendice dei documenti citati nel suo saggio Giura V. (1984), pp. 108-109.

⁵² Per un approfondimento della figura di Contegna si veda Luongo D. (1997).

⁵³ Scrive Max Weber che la peculiarità dell'ordine sociale del popolo ebraico trova la sua espressione nel vero nome del più antico libro della legge: *sefer haberith* (Libro del Patto). Weber M. (1996), p. 72.

⁵⁴ Weber M. (1996), p. 73.

Ciò che colpisce è l'uso sull'epigrafe del termine 'Legge', che rimanda al *nomos* di tradizione greca e che per certi versi può essere tradotto come il senso delle norme ricevute. In realtà, il suo utilizzo ha rappresentato, a lungo, un limite e una deformazione del significato effettivo che deriva dalla lingua ebraica. La 'Legge' diventa, dunque, il simbolo dell'antica ("avita" è scritto nell'epigrafe) appartenenza ebraica che però, agli occhi della maggioranza, si pone in netto contrasto con i simboli di una fede cristiana che associa il termine "legge" a una forma di giustizia più inflessibile⁵⁵. Malgrado l'acquisizione di un senso che si discosta da quello originario, il termine viene comunque usato in questo contesto e anche ciò può essere collocato nella particolare contingenza storica che gli ebrei della emancipazione⁵⁶ vivevano, facendo proprio un significato che appartiene alla tradizione greco-latina⁵⁷. L'identità della *Torah* = Legge trova il suo sostegno nella esegesi dell'apostolo Paolo, che avviene a posteriori e che si inserisce in una polemica interconfessionale come il segno di una relazione con il divino che, a tratti, appare priva di amore⁵⁸.

Un altro chiaro esempio del processo di emancipazione in corso, d'altra parte, può essere dato dall'utilizzo di una datazione cristiana a discapito di quella di tradizione ebraica.

L'anno 1862, invece, viene individuato come quello di rifondazione della Comunità, sebbene già a partire dal 1830 un gruppo di ebrei riuniti intorno a Isidoro Rouff⁵⁹, un negoziante polacco, era solito celebrare le proprie festività in una stanza dell'Albergo Croce di Malta, ancora oggi presente in piazza Municipio⁶⁰. Al 1832 è databile l'arrivo del barone de Rothschild la cui presenza segnerà una svolta significativa nella storia della Comunità. Il 1862 è l'anno successivo alla elaborazione del progetto per la fondazione della comunità, avvenuto nel dicembre del 1861, ed è possibile proprio queste fossero le ragioni di una simile scelta di datazione⁶¹.

⁵⁵ Maldonato M. (2002), pp. 25-65.

⁵⁶ L'emancipazione deriva da un insieme di fattori: l'esiguità numerica della diaspora italiana; un insediamento geograficamente circoscritto; la lunga durata con conseguente stabilità della presenza ebraica, non incrementata da rilevanti flussi migratori in età moderna; l'estensione dei diritti civili e la diffusione di principi liberali. Ma in particolare, come riporta Arnaldo Momigliano, "la formazione della coscienza nazionale italiana negli ebrei è parallela alla formazione della coscienza nazionale nei piemontesi o nei napoletani o nei siciliani: è un momento dello stesso processo e vale a caratterizzarlo" cit. in Sofia F. (1993), p. 33.

⁵⁷ Maldonato M. (2002), p. 40.

⁵⁸ Negli insegnamenti cristiani è molto diffusa, oltre che sottolineata, l'immagine di un Dio misericordioso che si discosta da un Dio vendicativo associato al culto ebraico.

⁵⁹ Nominato nell'epigrafe.

⁶⁰ Giura V. (2002), pp. 11-13; Cammeo G. (1890), prime pagine del primo capitolo.

⁶¹ ACEN: f. 283, Progetto per la Fondazione di una Comunità Israelitica in Napoli – Dicembre 1861.

Il 1870 è l'anno in cui viene apposta l'epigrafe nella nuova sede di via Cappella Vecchia ancora oggi sede della Comunità.

L'elenco dei nomi riportati sono riferiti a quanti in quegli anni avevano fortemente voluto che la Comunità ebraica risorgesse secondo le disposizioni della Legge Rattazzi che, vedendo Napoli riunita all'Italia, estendeva l'applicazione della stessa a questa città (da qui la citazione nell'epigrafe di Vittorio Emanuele II).

L'elenco dei nomi è, inoltre, fondamentale per comprendere le aree di provenienza dei correligionari di quel tempo che, come è facilmente intuibile, sono prevalentemente ebrei italiani e tedeschi⁶².

Relativamente alle altre principali epigrafi murarie presenti nei locali di via Cappella Vecchia, due sono dedicate alla memoria di personaggi fondamentali per la storia della Comunità: uno è il barone Adolf Carl de Rothschild e l'altro è Dario Ascarelli⁶³.

Nelle modalità narrative contenute in queste epigrafi, realizzate per onorare la memoria di personalità di spicco della Comunità, si vuole indirizzare l'attenzione alle date che fissano nel tempo la loro collocazione. Quella dedicata al barone de Rothschild riporta

ANNO MCMII

mentre quella di Dario Ascarelli

ADAR 5712 – (Marzo 1952)

La prima è apposta due anni dopo la morte del barone avvenuta nel 1900 ed è riportata in numeri romani, indicativi di una appartenenza ad una cultura di origine latina e segno di una aderenza a una coscienza nazionale italiana che trovava il suo fondamento anche in questa componente culturale.

Con la seconda datazione ricompare una forma legata al calendario lunare ebraico, il cui uso del maiuscolo per l'indicazione del mese ne segnala l'importanza, e che precede

⁶² Sui cognomi ebraici italiani molto interessante è la definizione degli stessi sulla base di una toponomastica di provenienza. Ad esempio il cognome Lattes indica Lattes nel dipartimento di Hérault, mentre Tagliacozzo, paese dell'Abruzzo, è un cognome molto diffuso presso gli ebrei romani. Per un approfondimento si veda Colorni V. (1989), pp. 31-47. Sulla composizione della Comunità italiana e tedesca si veda anche Cammeo G. (1890).

⁶³ Presidente della Comunità eletto il 18 luglio del 1912. Alla sua morte lascerà un donazione alla Comunità che insieme alle sottoscrizioni dei correligionari permise, nel 1927, l'acquisto dei locali di via Cappella Vecchia. Giura V. (2002), p. 58, p. 63.

quella del calendario gregoriano posta tra parentesi. Con la fine della guerra ricompare una identità ebraica più spinta allentando in certo senso l'adesione più stretta a quella nazione che aveva prevalso fino agli anni '30 del Novecento.

Inoltre, nell'ultima epigrafe dedicata agli ebrei di Napoli non più ritornati dalle deportazioni⁶⁴ ricompare la lingua ebraica simbolo di una appartenenza a lungo accantonata. La *Shoah* entra nelle nuove narrazioni delle Comunità ebraiche del dopoguerra e attraverso di esse si definisce una rinnovata autopercezione del gruppo che guarda al neonato Stato di Israele, che riscopre l'importanza dell'ebraico, che ridetermina la propria appartenenza, per certi versi mutata durante il processo di emancipazione al quale aveva preso parte.

Le epigrafi murarie narrano alcuni degli episodi fondamentali appartenenti alla storia della Comunità e delineano lo spazio coniugandolo al plurale che, come afferma Assmann, segue una linearità ben definita e senza biforcazioni:

identità → «noi» → collettiva⁶⁵.

Il valore simbolico qui espresso è accompagnato a un preciso processo. Il «corpo sociale» diventa una metafora, che appartiene alla realtà in quanto costruito sociale sebbene nello stesso tempo grandezza immaginaria. In questo modo, l'identità collettiva è definita come immagine di un gruppo che ha costruito un sé e in cui i singoli membri che vi appartengono si riconoscono⁶⁶.

Scrive Assmann che

L'identità collettiva è una questione di identificazione ad opera degli individui che hanno preso parte; non esiste «di per sé», bensì sempre e solo nella misura in cui individui determinati la professano. Essa può essere forte o debole a seconda di quanto è viva nella coscienza dei membri del gruppo e di quanto è in grado di motivarne i pensieri e le azioni⁶⁷.

Vi è, dunque, un rapporto tra l'immagine sociale di sé e la memoria storica del gruppo di appartenenza ed è proprio sugli eventi accaduti nel passato che il gruppo si

⁶⁴ Si veda allegato A.

⁶⁵ Assmann J. (1997), p. 100.

⁶⁶ Assmann J. (1997), p. 101.

⁶⁷ Assmann J. (1997), p. 101.

autodefinisce. Il ricordo della storia, delle vicissitudini attraversate consolidano il senso di appartenenza del singolo al gruppo.

In questo caso, la presenza delle epigrafi murarie trasforma lo spazio della Comunità e del Tempio non solo in luoghi di culto, ma anche di vita vissuta che si avverte come propria, sebbene distante molti anni dal presente, sulla quale si innestano gli eventi che appartengono alla sfera personale.

Nell'indagine *shadowing* condotta con Alberta Levi Temin a Ferrara⁶⁸, il primo giorno un signore della Comunità di Roma riconosce Alberta e si avvicina per salutarla. Iniziano a parlare e il discorso finisce sugli spazi occupati dalla Comunità di Napoli. Il signore romano ricorda di un anno durante il quale si trovava a Napoli, per motivi di lavoro, in occasione di un *Rosh ha-Shanà* e riferisce quanto avesse trovato insolito il suono del piccolo *shofar* nella piccola sinagoga. Alberta gli risponde che almeno loro a Napoli il suono dello *shofar* lo sentono e “tu – continua Alberta ridendo – lo senti il suono nella tua immensa sinagoga?”.

La risposta di Alberta è stata una difesa sentita, e non solo perché in quegli spazi ha ricordi che la coinvolgono, non solo perché Napoli, come per la maggior parte dei suoi correligionari, è stata una personale scelta, ma perché la storia di Alberta, in quanto iscritta alla Comunità e sua protagonista, appartiene alla storia degli ebrei di Napoli che ricordano e delineano la propria identità anche attraverso i propri spazi.

3.4 I primi anni del Novecento

Mi riferisce Aldo Sinigallia⁶⁹:

⁶⁸ Ferrara, 19-21 aprile 2010.

⁶⁹ Aldo Sinigallia è la memoria della Comunità di Napoli. Non solo perché appartiene a una delle famiglie da più tempo presenti a Napoli, ma anche per la sua età (99 anni) che non ha minimamente intaccato quella curiosità e quella attenzione che fin da bambino gli permisero di registrare eventi ed episodi della sua vita. Il suo nome l'avevo annotato quando mi ero ritrovata a consultare gli elenchi in Archivio di Stato degli ebrei inviati al confino di Tora e Piccilli (ASNa, *Questura di Napoli, Gabinetto*, A/4, Ebrei, 37, 19 settembre 1942. Elenco degli ebrei precettati per Tora e Piccilli). Successivamente mi avevano parlato di lui Alberta Levi Temin e Moshé Srur. Entrambi valutavano come fondamentale l'incontro con il dott. Sinigallia. Il giorno 15 febbraio gli telefono. Mi presento e chiedo di poter parlare con lui. Mi ascolta molto pazientemente e alla fine mi dice di non sentirsi bene, che è anziano e che non saprebbe proprio cosa dirmi, ma mi invita a richiamare l'indomani mattina. Il giorno successivo riprovo, sono le 11.00. Mi chiede se ho già preso contatti con la Comunità. Gli rispondo di sì. Mi invita a riferirgli i nomi delle persone già intervistate. Glieli elenco. Si scusa, ma proprio non se la sente di rilasciare l'intervista: la sua memoria fa brutti scherzi e proprio non vuole riferirmi inesattezze. “Ma lei cosa vuole che io le dica?”. Gli rispondo “Qualsiasi cosa lei valuti importante sulla storia della Comunità e sulla sua storia. Io vorrei solo ascoltarla per il tempo che lei desidera”. Si scusa ma declina la mia proposta. Quattro mesi dopo e grazie al desiderio di Alberta di farmelo

Io sono l'ultimo di quattro fratelli, gli altri fratelli purtroppo li ho perduti. Ho avuto una infanzia molto felice perché la famiglia era molto agiata e molto unita. E io andavo da ragazzino all'Istituto Rothschild di Napoli, che era un lascito che aveva fatto il Barone Rothschild.

R.P.⁷⁰: In piazza della Borsa.

A.S.: Sì, dove allora ci stava l'asilo Rothschild e le quattro classi elementari e si trovavano in Piazza della Borsa, dove aveva sede anche la Comunità, che allora non si chiamava Comunità, ma Università Israelitica, poi, con la Legge del 1930, furono costituite in Ente morale e dopo si sono chiamate Comunità ebraiche.

Alberta Levi Temin: C'è una cosa che forse non sai [rivolgendosi a me].

Pierangela Di Lucchio: Sì, dimmi.

A.L.T.: La parola ebreo, ebraico⁷¹, suonava per gli altri come un'offesa, allora dire "israelita" era meglio. È vero? [rivolgendosi ad Aldo Sinigallia] Noi, invece, abbiamo ottenuto di utilizzare "ebraico" perché dire ebreo o israelita per noi è la stessa cosa.

A.S.: Sì. Quando si chiamava Università Israelitica mio nonno, Michele Sinigallia, era il presidente della Comunità di Napoli e sotto la sua presidenza, venne trasformata in Ente Morale. Mio nonno è stato presidente della Comunità a cavallo dei due secoli, la fine dell'Ottocento al 19... [si ferma a pensare], dunque... [pausa] lui si è ritirato alla fine del 1905-6. A lui è subentrato Dario Ascarelli⁷² che comprò... [pausa], un cugino di mia madre perché mia madre apparteneva alla famiglia Ascarelli, famiglia molto nota della Comunità di Napoli.

A.L.T.: Famiglia molto nota [fa eco Alberta].

A.S.: Questo mio zio Dario, che nasceva Ascarelli, aveva acquistato questi locali e li aveva donati alla Comunità ebraica. Io a quella età ero molto piccolo perché sono nato durante la Guerra di Tripoli e ricordo tutto di quella epoca. Io, certamente, ero bambino, ero molto piccolo, ma ero attento a tutto. Ero un osservatore di tutto quello che mi circondava. E questo mi è rimasto nella memoria, forte. Ricordo tutto. Ricordo gli avvenimenti di quei tempi come se fossero accaduti ieri. Ricordo per esempio la Prima Guerra Mondiale.

P.D.L.: Sì? Mi dica.

A.S.: Io, naturalmente, quando è scoppiata la Guerra avevo quattro anni, ma ricordo i soldati che partivano per il fronte. I "ragazzi del '99" mi ricordo che li chiamavano. Mio padre che partì per il fronte, nel 1915, si trovava allora, come si chiamava [chiede a se stesso], a Santa

conoscere, ritornando con regolarità a riproporgli l'intervista, con cortesia, dolcezza e ostinazione, ci incontriamo. È il 21 maggio 2010. Io, Alberta, Aldo Sinigallia e sua cognata abbiamo trascorso un intero pomeriggio a parlare davanti a un vassoio di pasticcini e bevande fresche.

⁷⁰ Cognata del dott. Sinigallia e presente all'incontro.

⁷¹ Dalle prime presenze in epoca romana e fino al Rinascimento il termine ebreo aveva assunto una connotazione negativa, giunta fino ai nostri giorni, legata alla possibilità che veniva loro concessa, essendo vietata per religione ai cristiani, di praticare il prestito ad interesse. Il termine divenne, dunque, sinonimo di "usuraio".

⁷² Si tratta dello stesso Dario Ascarelli a cui è stata intestata l'epigrafe muraria citata nel precedente paragrafo.

Maria Capua Vetere e mi ricordo, io piccolino di quattro anni, con mia mamma andammo da lui a salutarlo che poi partiva per il fronte.

[...] A quella epoca, la Comunità di Napoli era molto fiorente e [formata da] tutte famiglie molto belle, Alberta le conosce e anche R., erano tutte famiglie unite, molto borghesi, ma di una borghesia molto forte, insomma, veramente [interrompo]

P.D.L.: Ma si potevano definire assimilate? Oppure vivevano in maniera molto intensa la loro identità ebraica?

A.S.: No, c'erano quelle che vivevano una vita ebraica in maniera molto sentita e c'erano quelli meno [sorridente] meno ligi, però diciamo che c'erano delle famiglie molto note. Se le posso fare i nomi?

P.D.L.: Certo.

A.S.: C'erano gli Ascarelli, mio nonno Michele Sinigallia che era presidente della Comunità, poi c'erano i Foà, i Carpi, i Del Monte, gli Alhaique, i Sacerdote.

P.D.L.: E lei ricorda quanti erano gli iscritti?

A.S.: Erano quasi mille.

P.D.L.: Quasi mille? Tanti rispetto ai numeri attuali.

A.S.: A cavallo dei due secoli erano quasi mille gli iscritti, rispetto al numero di abitanti della città, era abbastanza piccola, erano circa mille ma la città aveva circa 7-800 mila abitanti. Era una Comunità molto fiorente, molto unita, le famiglie erano molto amiche. C'erano i Pontecorboli che era una famiglia molto conosciuta. Gli Eminente glieli ho detti?

P.D.L.: No.

A.L.T.: Molti hanno fatto matrimoni misti.

A.S.: In molti si sono convertiti quando scoppiarono le leggi razziali. Famiglie che si pensava dovessero restare compatte, caddero subito.

P.D.L.: La paura. Sulla paura non c'è da discutere.

A.S.: Sì, la paura.

P.D.L.: Ma dopo non ci fu nessun ritorno all'ebraismo?

A.S.: No.

Una premessa indispensabile è la particolare situazione ambientale che si era venuta a determinare nel corso della intervista. Non c'eravamo solo io ed Aldo Sinigallia durante il nostro incontro. Insieme a noi c'erano anche Alberta Levi Temin, promotrice dell'appuntamento, sua cognata R.P., un giovane asiatico che si occupa di Aldo Sinigallia, assente dalla stanza ma pronto ad intervenire ogni qual volta occorre qualcosa per gli ospiti. Inoltre, nella fase conclusiva, era arrivata anche una nipote a far visita ad Aldo.

Il contesto dell'incontro, dunque, è a metà strada tra un incontro formale e una visita amichevole.

Caratteristica fondamentale è stata una multivocalità narrativa dove ognuno dei presenti ha trovato una sua collocazione. Alberta ha adottato una modalità istituzionale i cui interventi erano indirizzati a fornire chiarimenti sull'ebraismo in generale (la sua spiegazione sul differente uso dei due termini "ebraico" e "israelitico" è solo un esempio riportato dei tanti che costellano l'incontro), mentre la cognata R.P. introduce una modalità personale raccontando aneddoti relativi ad episodi dove anche lei era presente.

Infine ci sono io, l'intervistatrice, insieme ad Aldo Sinigallia, l'intervistato. I nostri ruoli si delineano anche nella nostra inconsapevole scelta dei posti a sedere intorno al grande tavolo: io e Aldo Sinigallia, uno di fronte all'altro, e le due signore ai due estremi del tavolo.

È a me che Aldo Sinigallia si rivolge sempre durante il racconto, riconoscendo così formalmente il mio compito. Io ero presente per ascoltarlo, ma anche per intervenire e aiutarlo a ripercorre la sua lunga e intensa vita, soprattutto in relazione alla Comunità di Napoli e alla città nel suo complesso. Devo dire che, in effetti, il suo racconto spesso fuoriesce dai confini definiti della Comunità per estendersi alla città stessa.

Ed io che ero andata, fondamentalmente, da lui per ascoltarlo, mi sono vista riconoscere il ruolo di figura essenziale.

"Cosa altro vuole sapere? Mi faccia delle domande" sono le frasi che ricorrono sovente nella nostra intervista. Se da un certo punto di vista esse manifestano una particolare difficoltà a reggere il silenzio⁷³, dall'altro sono appunto espressione del mio ruolo funzionale alla narrazione, quello di interlocutore capace di accogliere il suo mondo, di riconoscere come autorevole la sua voce, di cogliere la sua sensibilità umana e artistica⁷⁴, l'eccezionalità di una vita, anche nella sua longevità, che fanno di lui una memoria vivente della Comunità. Non solo. Io avevo il compito di organizzare il suo discorso, di indirizzare le sue omissioni, di colmare i suoi silenzi, di orientare le direzioni dei suoi ricordi, di suggerire alcune parole a preferenza di altre. Nel momento in cui parliamo delle abiure, cioè di un tema che genera reticenza, spesso taciuto e omesso, la mia

⁷³ Ho scoperto essere abbastanza diffusa tra le persone. Non solo quelle intervistate.

⁷⁴ Aldo Sinigallia ha un dono: la voce. Mi è stato detto, e confermato dallo stesso Sinigallia, che da giovane cantava, partecipando anche a concerti i cui compensi venivano devoluti in beneficenza. Durante l'emanazione delle leggi razziali, quando aveva immaginato la possibilità di recarsi negli Stati Uniti, ha anche scritto a Max Reinhardt, un artista di teatro che ha fatto la storia del teatro del '900. Mi ha fatto molto piacere conoscere una persona che con il grande regista berlinese, il quale nel suo *Grosses Schauspielhaus* provava ad abolire la separazione che sempre c'era stata nel teatro tra sala e scena, ha intrattenuto una corrispondenza epistolare. Questo perché non solo Max Reinhardt rispose alla sua lettera ma lo invitò negli Stati Uniti per verificare le sue doti di cantante. Per un approfondimento di Reinhardt si veda Cruciani F. (1995).

introduzione di un movente che trova la sua collocazione nella sfera delle emozioni ha interrotto subito ogni altra forma di commento⁷⁵.

La narrazione autobiografica è un momento importante perché per suo tramite si *ri-conosce* quello che si è conosciuto attraverso la propria vita.

Scrive Jedlowski:

ciò che in questo senso è ri-conosciuto è trasformato in esperienza. La parola “esperienza” in verità può essere usata in varie accezioni. [...] un passato che si fa patrimonio e strumento per la comprensione di se stessi⁷⁶.

Quanto mi era stato riferito su Aldo Sinigallia⁷⁷, in merito alla sua capacità di ricordare e di raccontare, trova conferma nel contenuto dell'intervista. Se si eccettuano piccole imprecisioni, legate per lo più alle date, come ad esempio l'indicazione dell'anno di elezione del nonno a presidente della Comunità⁷⁸, ma davvero irrilevanti, la sua memoria riemerge con tutti i suoi dettagli. Sinigallia è stata ad esempio assai preciso nel ricordo dei nomi delle principali famiglie che in quel tempo abitavano a Napoli, o episodi accaduti risalenti al periodo dell'infanzia. Per raccontare la sua vita lontana negli anni e far affiorare i suoi ricordi, si rivolge spesso a se stesso, mentre chi ascolta si imbatte in piccoli indizi che rilevano il patrimonio culturale attuale di Aldo Sinigallia, come, ad esempio, la narrazione della Prima Guerra Mondiale e dei tanti giovani soldati che partivano per il fronte.

«I “ragazzi del '99” mi ricordo che li chiamavano» è la frase di Aldo Sinigallia, dove un suo ricordo di adulto, a sua volta frutto di una memoria storica nazionale trasmessa, si innesta sul suo ricordo di bambino fatto non di definizioni, ma di immagini: i soldati che vanno al fronte.

La definizione “ragazzi del '99” è, indubbiamente, il frutto di una memoria che Halbwachs definisce “diversa”, cioè una memoria storica che fa riferimento ad

⁷⁵ Il tema dell'abiura ha, durante la mia ricerca, generato in me un sentimento ambivalente. Mi sono chiesta che cosa avrei fatto io se mi fossi trovata in una simile situazione. La domanda resterà naturalmente inevasa perché mancano le condizioni in cui gli ebrei, che ad essa vi avevano fatto ricorso, si sono ritrovati a vivere. Certamente nel leggere in Archivio le tante domande di abiura e le motivazioni addotte la sensazione che è emersa è di profonda tristezza. Per tale ragione non ho mai introdotto questo tema.

⁷⁶ Jedlowski P. (2000), p. 110.

⁷⁷ Si vedano le trascrizioni del mio diario di campo riportato nella nota n. 64.

⁷⁸ Elezione avvenuta il 18 novembre 1900, come da ACEN, f. 285, Estratto verbale dal libro deliberazioni dell'Unione Israelitica di Napoli. Assemblea generale straordinaria, Napoli 18 novembre 1900. Fonte citata da Giura V. (2002), p. 25.

“avvenimenti di carattere nazionale di cui allora non avremmo potuto renderci conto”⁷⁹. Il ricordo della partenza dei soldati per la Prima Guerra Mondiale si arricchisce di una definizione che appartiene alle riflessioni, alle idee, ai fatti acquisiti da adulto. È nel presente e attraverso i dati che appartengono a questo tempo che si può procedere a una ricostruzione del passato.

La memoria del piccolo Aldo, senz'altro è stata segnata dalla separazione dal padre in partenza per la Grande Guerra. E le immagini di lui bambino che arriva in stazione con la mamma, che vede gli altri soldati insieme alle famiglie, giunte per salutarli, non si sarebbero fissate nella sua memoria in maniera indelebile se la mamma, la sua famiglia, anche il suo gruppo di appartenenza non gli avessero fatto presente che quel fatto a cui assisteva non era solo la separazione dal padre, ma anche un evento che provocava preoccupazioni per la sua famiglia e, in quanto fortemente nazionalisti, stimolava le passioni della sua nazione⁸⁰.

Senza questo apporto esterno il piccolo Aldo nemmeno avrebbe ricordato la partenza del padre. Per lui, forse, sarebbe stato un normale momento di distacco da uno dei suoi genitori, come quelli che ognuno di noi, nel corso della nostra infanzia, ha dovuto affrontare.

Scrive, infatti, Halbwachs:

Ma è ben sulla storia allora, si dirà, che bisogna basarsi. È attraverso di lei che questo fatto esterno alla mia vita di bambino viene ugualmente a segnare il proprio marchio su quel giorno e su quell'ora, così che, da adesso in poi, quel marchio mi ricorderà l'ora ed il giorno; ma in se stesso il marchio è un segno superficiale, fatto da fuori, senza nessun rapporto con la mia memoria personale e le impressioni di bambino⁸¹.

Vi sono elementi personali che si collocano in una struttura generale capace di accoglierli adeguatamente, dove il tempo e lo spazio collettivi alimentano una storia e una memoria collettiva. Tuttavia, questa ultima funge solo da collante esterno: non si potrebbe certo ricordare la partenza del padre per la guerra se questo ricordo non fosse già stato presente in lui, in Aldo.

Il ricordo rende possibile anche una presa di visione sulla posizione che molti ebrei ebbero nei confronti di questo evento. Il legame con la nazione era divenuto un elemento

⁷⁹ Halbwachs M. (1987), p. 69.

⁸⁰ Halbwachs M. (1987), p. 70.

⁸¹ Halbwachs M. (1987), p. 70.

strettamente connesso alla propria appartenenza culturale e religiosa e quindi prendere parte a questa guerra appariva, per ogni ebreo coinvolto, come un modo per servire con onore la patria, con la convinzione che questa adesione rappresentasse non solo un preciso dovere ma anche una responsabilità morale. E questo senso del dovere ben si accorda con l'idea ebraica di un patto sociale che permetterebbe alle Comunità ebraiche in diaspora di apprendere le modalità con cui sostenere lo Stato all'interno del quale vivono e, al contempo, esigerebbe allo Stato rispetto e non semplicemente tolleranza⁸².

Inoltre, a partire dalla testimonianza, si può riflettere su di una perplessità posta da Vincenzo Giura rispetto a un dato della Comunità agli inizi del '900, che annotava "circa mille iscritti", un numero che secondo lo studioso non è supportato dai soli 86 iscritti che nel novembre del 1900 elessero il nonno di Aldo Sinigaglia a presidente della Comunità⁸³. Si tratta però di contestualizzare il dato degli 86 iscritti nella situazione storica di quel tempo, che vedeva le Comunità italiane principalmente in mano a quelle che venivano definite le famiglie "maggioventi", cioè quelle famiglie dotate di un potere economico tale da consentire loro di supportare con finanziamenti privati le esigenze della Comunità. Questa situazione di una minoranza economica molto forte che deteneva, per certi versi, le sorti della Comunità è un dato che emerge anche nelle interviste agli appartenenti a famiglie meno facoltose, che avvertivano un certo isolamento rispetto alle decisioni importanti. Addirittura, si annota una forma di esclusione, vissuta con disagio, al punto da percepire come non fondamentale la loro partecipazione agli eventi comunitari. Questo sarebbe continuato anche nel dopoguerra.

Lo stesso Sandro Temin⁸⁴ estende questa prospettiva alle altre Comunità italiane, riportando le parole di correligionari con i quali si era trovato a collaborare negli organi di gestione delle Comunità italiane. Mi riferisce Sandro Temin:

Io credo che fino alla fine degli anni '60, grosso modo, si la possiamo far coincidere con quella epoca, in tutte le Comunità strutturate, diciamo le Comunità italiane, il Consiglio della Comunità e il suo presidente, a meno che non ci fosse uno particolarmente sensibile, attivo, bravo, coinvolto, il Consiglio della Comunità era composto dai ricchi della Comunità. I così detti "maggioventi", che quando al bilancio ordinario occorreva aggiungere qualche cosa, perché era successo un fatto straordinario, loro per primi sottoscrivevano in grandissima parte i

⁸² Novak D. (2005), p. 171.

⁸³ Giura V. (2002), p. 25.

⁸⁴ Con Sandro Temin mi sono confrontata rispetto alla veridicità dei dati relativi al numero di ebrei presenti a Napoli (e-mail, 29 ottobre 2010).

fondi necessari per l'operazione che si doveva fare, e poi si lanciavano delle sottoscrizioni più generali. Però, la massima parte era già stata sottoscritta dal Consiglio⁸⁵.

Da allora la situazione è cambiata perché, da un lato, sono scomparse queste grandi ricchezze e dall'altro, come sostenevamo con Sandro Temin, perché la società è stata investita da un processo di democratizzazione che è evidente anche nelle Comunità, in quanto interessante spaccato della vita socio-economica nazionale. Che il fenomeno dei "maggioerenti" fosse largamente diffuso su scala nazionale è attestato dalle parole di Sandro Temin che prosegue:

Oggi capita, quando ci confrontiamo, che ci sono molte persone che dicono "io da ragazzino non mi sentivo a mio agio in Comunità perché sentivo la differenza sociale, di censo, mi sentivo un po' escluso".

P.D.L.: L'ho raccolta anch'io tra le mie interviste questa cosa. Valuti questo disagio come reale?

S.T.: [...] A guardare indietro potrebbe darsi che riesca a coglierlo anche io⁸⁶, però da come mi parlano appassionatamente i miei amici di questo problema ci devo credere. Se tu, poi, l'hai registrato da altre parti! [...] Anche se all'interno delle Comunità, una grandissima stima, secondo proprio la più sana tradizione ebraica, ce l'hanno sempre i colti, i saggi e quelli che danno, quelli che partecipano⁸⁷.

Quindi ci troviamo di fronte a una organizzazione della Comunità, che almeno fino agli anni '60, è detenuta da poche famiglie facoltose il cui potere economico è tale da consentire di intervenire sensibilmente in quelle che sono le esigenze ordinarie e straordinarie della Comunità stessa. Per questo nei primi decenni del secolo scorso il numero degli iscritti non è indicativo della reale presenza degli ebrei nel territorio di giurisdizione della Comunità di Napoli.

Inoltre, avevano diritto di voto i soli maschi di appartenenza ebraica e, dunque, già il dato ci consente di rintracciare i nuclei familiari di cui manca un censimento attendibile in assenza di una anagrafe della popolazione ebraica. La Comunità si diede una forma giuridica con l'entrata nel nuovo secolo (1900), ma un vero e proprio obbligo all'iscrizione

⁸⁵ Napoli, 1 settembre 2010.

⁸⁶ Sandro Temin appartiene a una famiglia inclusa tra le "maggioerenti": "non perché fosse quello con più possibilità, ma mio padre era molto generoso, ci teneva moltissimo alla Comunità, pur non essendo un uomo molto religioso, però era un sentimento che aveva molto forte e che credo gli sia cresciuto con gli anni. Da dopo il matrimonio, per la famiglia e per i figli".

⁸⁷ Napoli, 1 settembre 2010.

avverrà solo con la promulgazione della legge Falco che, con gli artt. 4 e 5, necessari per esercitare un controllo maggiore sulla popolazione ebraica residente nel territorio italiano, contiene le modalità per l'adesione degli ebrei alle Comunità⁸⁸. Inoltre, l'art. 6 indica il numero dei componenti del Consiglio sulla base della popolazione residente. L'articolo recita, per la parte che ci interessa, che "Il Consiglio è composto da 6 membri per le Comunità con non più di mille israeliti". L'elezione del nuovo Consiglio del 1932 ne indica appunto 6⁸⁹. È possibile che il numero di mille ebrei presenti nel territorio di Napoli ricordato da Aldo Sinigallia facesse riferimento al periodo relativo ai primi decenni del Novecento⁹⁰.

Mi sono chiesta se la presenza di un numero elevato di famiglie che vivevano "disperse" e per lo più inserite in contesti familiari misti, cioè in parte cattolici e in parte ebrei, andasse ad incrementare il numero di ebrei presenti a Napoli, ma Sandro Temin mi fa notare che gli ebrei che vivevano in contesti cattolici e avevano fatto matrimoni misti erano, nella maggior parte dei casi, assimilati.

⁸⁸ ACEN: Registro verbali del Consiglio 2/13 dal 29/06/1939 al 03/11/1943. seduta del giorno 18 ottobre 1939:

[...] Il Presidente informa il Consiglio che in seguito a varie interviste avute colla Regia Questura si deve impiantare un registro di popolazione bene aggiornato a cui tutti i correligionari debbono fornire le notizie relative ai loro movimenti anagrafici.

In base alle intese colla superiore Autorità Politica si sono mandati in data 10 corrente una circolare di cui appresso si trascrive il testo ed un modulo in doppio originale ad ogni capo di famiglia Israelita dimorante in Napoli, perché riempisse tutte le notizie richieste.[...]

[Riporto il testo della circolare]:

Egregio correligionario,

per disposizione della superiore autorità di Pubblica Sicurezza si deve compilare di urgenza il registro della popolazione ebraica a norma di legge.

Più precisamente si chiedi che venga compilato e firmato da ogni capo famiglia l'unito modulo, in due copie, coll'avvertenza di fornire con ogni esattezza le indicazioni richieste.

Si pregano pertanto i correligionari di voler rinviare l'unito modulo in due copie colla massima urgenza e non oltre la sera del giorno 14 corrente alla sede della Comunità Israelitica. Piazza della Borsa 33 Napoli.

Gli inadempienti saranno segnalati all'Autorità di Pubblica Sicurezza.

Firmato la Presidenza

⁸⁹ ACEN: f. 284, Verbale dell'assemblea dell'8 maggio 1932 e del Consiglio di Amministrazione del 27 e del 23 maggio 1932.

⁹⁰ Il documento di seguito riportato, sebbene riferito all'anno 1938 non si discosta molto dai dati riferiti da Aldo Sinigallia:

Situazione generale degli ebrei italiani in Napoli al 22.8.1938

Categorie	Italiani	Stranieri	Italiani e Stranieri	Note
Famiglie	151	123	274	
Componenti	484	351	835	
Media per famiglie	3,21	2,85	3,05	
Persone economiche attive	231	121	352	
Media di persone economicamente attive per famiglia	1,53	0,98	1,29	

ASNa, Prefettura di Napoli, Gabinetto, II, 960/7.

Il fenomeno degli ebrei assimilati è lo specchio della condizione vissuta dall'ebraismo all'inizio del Novecento e rende ancora più evidenti le ricezioni culturali tra i due gruppi (maggioranza/minoranza), in entrambe le direzioni. Come esempi valga la bisnonna della Fonte 1 “che preparava il *couscous* più buono di Napoli per *Shabbat*”⁹¹ al quale presenziavano generi o nuore cattoliche; la bisnonna che veniva invitata ai matrimoni cattolici, ad onomastici e ai battesimi di amici e parenti cattolici. Ma un altro elemento interessante è che anche quando erano assimilati in unità familiari cattoliche, gli ebrei, pur lontani dalla Comunità, continuassero a ricordare le loro festività, celebrandole con modalità private, ma sempre comunitarie (con altri amici o parenti anche loro assimilati).

Infine, in un'analisi che tiene conto della scelta e dell'utilizzo dei termini, emergono due diverse espressioni utilizzate per indicare la consistenza della popolazione ebraica nei primi decenni del Novecento: “mille ebrei”, come riferiscono le mie fonti dirette, di cui Aldo Sinigallia è la più autorevole; e “mille iscritti” come riportato dall'autore di un saggio citato da Giura⁹². È evidente che i significati sono diversi e indicano componenti numeriche sensibilmente differenti.

Ritornando ai ricordi di Aldo Sinigallia emerge un'immagine della Comunità molto serena, con la presenza di famiglie in stretta relazione tra di loro. A una mia domanda sull'osservanza dei precetti e sull'assimilazione all'inizio del Novecento, la risposta evidenzia, ancora una volta, le diverse facce dell'ebraismo, rinvenibili anche nella Comunità dei nostri giorni.

In particolare, l'unico elemento ‘formale’ che sembra accomunare tutti gli ebrei è la circoncisione dei figli maschi. Per il resto sono percepibili diversi livelli di osservanza legati a scelte personali.

Nel *Deuteronomio* è scritto:

Il Signore tuo Dio circonciderà il tuo cuore e il cuore della tua discendenza, perché tu ami il Signore tuo Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima e viva.

[...]

Tu ti convertirai, obbedirai alla voce del Signore e metterai in pratica tutti questi comandi che oggi ti do.

[...]

⁹¹ Napoli, 20 maggio 2010.

⁹² Sacerdote J. (1965). Citato in Giura V. (2002), p. 25.

Questo comando che oggi ti ordino non è troppo alto per te, né troppo lontano da te. [...] Anzi questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica⁹³.

Per gli ebrei inseriti in un contesto sociale e statale differente l'osservanza della propria fede religiosa rivela una particolare ambiguità: da una parte essa è trasmessa attraverso i comandamenti che si rifanno a un elemento "naturale", presente nella "bocca" e nel "cuore"; dall'altro gli aspetti storici, legati allo stato e alla società particolare, diventano la verifica di questa fede.

La religione, in senso lato, comporta la possibilità di adempiere a doveri pubblici, ma anche quella di sfidare gli obblighi che ne derivano. È, dunque, una libera scelta che trova la sua attuazione in ciò che si è convinti di fare.

Anche nella pratica dell'ebraismo l'aspetto religioso rientra in una sfera che coinvolge la vita privata. Si può aderire a una comunità primigenia, che ha ottenuto un mandato trascendentale, vivendo questa adesione come un fatto culturale e di appartenenza. Il livello di pratica dei precetti è, invece, legato a una scelta personale, cosa che del resto accade in ogni tipo di religione.

Una dimostrazione di uno dei livelli mediante il quale si vive la propria religione è ben contenuta in una richiesta di discriminazione⁹⁴ inoltrata a seguito dell'applicazione delle leggi razziali. La richiesta è subordinata al mantenimento di posizioni sociali ed economiche acquisite, dunque dettata da ragioni di ordine pratico, e tuttavia ben riflette l'atteggiamento religioso emerso nel corso delle mie interviste con persone che ricordano quel periodo o il cui ricordo è stato acquisito dalla propria famiglia.

Nella Sez. 2. della richiesta, l'interessata⁹⁵ rispetto alla sua educazione ebraica riferisce quanto segue:

⁹³ *Deuteronomio*, 30, 6-8-11-14.

⁹⁴ Ai sensi dell'art. 14 del R.D. Legge 17 novembre 1938-XVII, n. 1728 era possibile per gli ebrei inoltrare una richiesta al Ministero degli Interni □ le richieste venivano valutate caso per caso □ al fine di ottenere delle deroghe rispetto all'applicazione delle restrizioni imposte dalla legge. Ne erano esclusi gli artt. 10 (proibiva molte proprietà come quelle di beni immobili e di aziende) e 13 lett. H (proibiva che i dipendenti delle imprese private di assicurazioni fossero ebrei) della normativa in questione. Gli interessati compilano dei modelli denominati mod. A e mod. B. Il modello A contiene n. d'ordine, cognome e nome, Paternità e maternità, luogo, data di nascita e cittadinanza, stato civile e professione, comune di residenza, familiari, estremi del D.M. di discriminazione, estremi di dichiarazione di appartenenza alla razza ebraica o della decisione ministeriale, variazioni. Il modello B varia rispetto a quello A nella parte Estremi del D.M. di non appartenenza alla razza ebraica. Fonte ASNa, *Prefettura di Napoli, Gabinetto*, 961, 1942.

⁹⁵ Si omette il nome.

Che non può disconoscere di essere proveniente da ceppo ebraico, ma l'ebraismo fu da lei inteso soltanto nei rigorosissimi limiti della guida che scaturisce da qualsiasi religione la quale istruisce ad una vita modesta, onesta, dedicata alla famiglia, alla sana e retta educazione dei figli, al rispetto degli altri e delle cose altrui, all'amore della Patria Italiana ove essa nacque e dove nacquero i genitori, il marito, i figli; ad alleviare nei limiti delle proprie forze le sofferenze degli altri, a rassegnarsi alle inevitabili complicazioni della vita umana.

Visse con questi sentimenti senza eccessi e senza esagerazioni, senza pretese, senza ambizioni e senza peccato come può attestare ogni Autorità cittadina e qualsiasi persona che la conosce.

Rispetto ai figli scrive:

[...] Li educò con gli stessi principi da essa seguiti cosicché pur figurando "ebrei" non impose loro il frequentare la religione, non li costrinse ad imparare l'ebraico, lasciando che dalla libertà del loro pensiero scaturisse una equilibrata condotta di uomini liberi e benpensanti⁹⁶.

Nelle testimonianze raccolte, durante la mia indagine etnografica, è rilevabile una varietà di modi di adesione all'ebraismo che non si distacca molto da quanto Aldo Sinigallia mi ha riferito e da quanto raccolto dai documenti in archivio.

Indubbiamente, soprattutto agli inizi del Novecento, gli sviluppi della cultura ebraica sono stati fortemente condizionati dai processi di assimilazione, che hanno determinato atteggiamenti particolari nella pratica della religione e nel rapporto con la tradizione.

Nel parlare con la Fonte 1, mi aveva sorpreso la mancanza di frequentazione della Comunità da parte della sua famiglia:

Pierangela Di Lucchio: Perché avevano deciso di non frequentare la Comunità rinunciando a un minimo di aiuto che la stessa avrebbe potuto fornire in un momento così difficile?

Fonte 1: Perché... [pausa] è un po' difficile per me adesso dire le ragioni. Probabilmente la mia è una interpretazione frutto di ricostruzioni che non hanno elementi diretti.

Fonte 5⁹⁷: La mamma raccontava che nonno si riuniva con degli amici ebrei per cena, per *Shabbat* e per altre festività a casa, e anche la nonna.

Fonte 1: Per esempio loro *Pesach* sa come facevano? ... [pausa] È un po' difficile spiegarle tutto. L'idea che mi sono fatto io è che i matrimoni misti creano delle difficoltà.

P. D. L.: Per l'educazione dei figli? Per la trasmissione della appartenenza? In che senso?

⁹⁶ ASNa, *Prefettura di Napoli, Gabinetto*, II, 968, 1939.

⁹⁷ Con la Fonte 5 si identifica la moglie della Fonte 1.

Fonte 1: Vede, loro, secondo me, erano un po' al centro, non al centro ma inseriti nella vita sociale di Napoli. Non erano i Rothschild [ride]. Rappresentavano, però, un prototipo di ebreo assimilato. Capisce?

P. D. L.; Sì.

Fonte 1: Vivevano quella fase di dispersione di questa fiammella, di questa appartenenza. [...] Hanno intercettato nell'epoca del '38, delle leggi razziali, una situazione in cui c'erano delle famiglie che vivevano molto intensamente il rapporto con la Comunità e altre, prevalentemente miste, che vivevano un po' disperse e che magari si facevano vedere in occasione delle festività. Ad esempio, per *Pesach* andavano a prendere le *matzoth*, il pane azzimo, in Comunità. Le zie frequentavano, ma questo avveniva anche in silenzio. Questa è una cosa che mi ha sempre colpito e che testimonia un ruolo femminile che un po' soccombeva all'interno della famiglia⁹⁸.

L'assimilazione, i ruoli importanti rivestiti all'interno della società napoletana, la condizione di minoranza religiosa in una città dalla assoluta maggioranza cattolica, i matrimoni misti erano tutti fattori, come sostiene la mia fonte, alla base di squilibri, che si ripercuotevano sulla solidità della Comunità: l'assimilazione, più o meno spinta, era una possibilità sempre aperta che tendeva a risucchiare strati diversi della popolazione ebraica originaria.

Si frequentava la Comunità, ma solo in occasione delle festività più importanti e per molte donne, soprattutto quelle sposate con cattolici, le attività e gli spazi comunitari venivano rideclinati come momenti personali, vissuti spesso isolatamente, nella lontananza dalla propria famiglia.

Sempre per ribadire come l'orizzonte assimilativo abbia fortemente diversificato i comportamenti della popolazione ebraica, spostandoci ai nostri giorni una fonte mi dice che a casa sua, alcuni componenti della sua famiglia osservano la *kasherut*, mentre tra i suoi piatti preferiti ci sono gli spaghetti con le vongole⁹⁹, e nel dir questo mi invita a tenere in considerazione che l'ebraismo ha diverse anime¹⁰⁰.

Di altro orientamento è quanto emerso da una mia conversazione con il rabbino, il quale all'interno di valutazioni sull'importanza delle *mitzvot* e sul processo di trasmissione della cultura e della religione, mi pone la seguente domanda: “Per l'ebraismo

⁹⁸ Napoli, 20 maggio 2010.

⁹⁹ I molluschi, secondo la *kasherut*, sono proibiti. “Fra tutti gli animali che vivono nelle acque potrete mangiare quelli che hanno pinne e squame; ma non mangerete nessuno di quelli che non hanno pinne e squame; considerateli immondi”. *Deuteronomio* 14, 9-10. Si vedano anche le opere di Douglas M. (1993), pp. 85-105; Douglas M. (2000), pp- 134-151.

¹⁰⁰ Napoli, 26 aprile 2010.

qual è il contributo che proviene da chi ha scelto di vivere senza rispettarne i precetti, senza trasmettere la propria identità culturale e religiosa ai propri figli?”¹⁰¹. Nella mia reazione al ragionamento del rabbino sostenevo che un’appartenenza non si dismette. Tutto ciò che si è, emerge prepotente; anche le persone che non rispettano taluni precetti rappresentano un volto dell’ebraismo, forse più anomalo, ma che deve essere tenuto conto nella valutazione complessiva della stessa identità ebraica¹⁰². In un nostro successivo incontro, nel riallacciarsi a quanto ci eravamo detti in precedenza, il rabbino sostiene che vivere in quel modo è “tappare la voce a una cultura”¹⁰³. Dunque, dimenticare le proprie origini, ignorare i precetti equivarrebbe senz’altro a cedere a un’assimilazione a senso unico. Essa sarebbe addirittura una forma di “collaborazione silenziosa” all’annientamento del popolo ebraico¹⁰⁴. La controversia resta, comunque, molto calda.

Gli esempi potrebbero continuare all’infinito.

Tuttavia, in tempi a noi più prossimi, questi diversi aspetti dalla cultura dominante vengono uniformati e fatti confluire in un *uni-verso* che appiattisce le differenze. Mi è accaduto, durante la mia partecipazione alle visite guidate organizzate dalla Comunità, mentre mi confondevo in sinagoga tra i visitatori¹⁰⁵, di sentire da parte di questi ultimi spesso commenti, soprattutto sulla *kasherut* o sull’osservanza del sabato, che non valutavano come possibili le diverse sfumature, che la guida non esitava ad evidenziare. Per tali ragioni il commento che emergeva era spesso considerare “esagerato” un simile modo di fare. “Esagerato”, naturalmente, rispetto ai riferimenti della propria cultura di appartenenza.

3.5 Tora e Picilli: la memoria del confino

Mi riferisce Enrico Voghera che

Con le leggi razziali gli eventi precipitarono, soprattutto con lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale. Nel 1942 la prefettura di Napoli ritenne opportuno, così come oggi facciamo con i mafiosi, i soggetti pericolosi per la collettività, fare una precettazione di alcuni componenti

101 Conversazione telefonica del 22 gennaio 2010.

102 In questo caso, valutavo il loro contributo come notevole. Conversazione telefonica del 22 gennaio 2010.

103 Napoli, 1 febbraio 2010.

104 Il rabbino invita ad analizzare il ventennio post Shoah (dagli anni '50 agli anni '70) per vedere che i bimbi sottratti all’ebraismo per assimilazione e per matrimoni misti sono superiori a quelli riportati dal progetto di “soluzione finale”.

105 Napoli, 26 aprile 2010; Giornata della Cultura Ebraica, Napoli, 5 settembre 2010.

della Comunità ebraica napoletana che venivano giuridicamente costretti a lasciare le loro cose e ad andare a fare dei lavori agricoli a Tora e Piccilli. E, quindi, una trentina di componenti della Comunità ebraica di Napoli fu costretta, assieme alle famiglie, a Tora e Piccilli, provincia di Caserta, dove in una azienda agraria, Maffuccini, mi sembra che avesse questo nome, vennero impiegati per lavori di sterro, molto pesanti perché lì la terra era dura come il piombo, e quindi vennero messi a prova di grandi sforzi fisici¹⁰⁶.

Come è stato possibile vedere, la Comunità di Napoli era eterogenea, per origini e provenienze, e con l'applicazione delle leggi razziali molti ebrei di origine straniera persero la cittadinanza italiana e, avendo in precedenza rinunciato anche a quella di provenienza, divennero apolidi. Alcuni furono rinchiusi in campi di internamento, molti dovettero lasciare l'Italia, altri, allontanatisi da Napoli, vennero deportati e trovarono la morte nei campi di sterminio¹⁰⁷. Gli ebrei di cittadinanza italiana furono invece assoggettati al lavoro coatto.

Sulla base delle disposizioni relative al lavoro obbligatorio, la prefettura di Napoli aveva ordinato di schedare gli ebrei residenti a Napoli e provincia. Dunque, tutti gli ebrei di età compresa tra i 18 e i 55 anni, inclusi quelli discriminati, entro il 10 giugno del 1942, dovettero denunciare le proprie generalità, l'età, le condizioni fisiche, lo stato civile, le proprie capacità lavorative¹⁰⁸.

Aldo Sinigaglia mi aiuta a comprendere le modalità che determinavano la selezione per il confino:

In un primo momento hanno chiamato tutti, poi dopo c'erano quelli che hanno potuto dimostrare di non essere ebrei, altri erano emigrati, altri apolidi. Di italiani, di napoletani eravamo rimasti una trentina, mi pare, che poi ci siamo ridotti a pochi. Allora, loro mandarono queste cartoline precetto, era in effetti una mobilitazione civile perché ci obbligavano ad andare in questo paese per aiutare, come confinati e i confinati venivano adibiti per zappare la terra. E noi arrivammo a Tora e Piccilli. Veramente, nel settembre del '42, allora c'era un ottimo

106 Napoli, 10 giugno 2010.

107 Sulla famiglia Hasson, di origine greca e residente a Napoli, è stata scritta la storia da Nico Pirozzi. Fuggiti da Napoli, vennero arrestati e deportati nel campo di sterminio di Auschwitz. Per un approfondimento si veda Pirozzi N. (2008). Molto intenso è il libro di Titti Marrone sul piccolo Sergio De Simone, assassinato in una scuola nel cuore di Amburgo dal nome Bullenhusen Damm. Con lui vennero uccisi altri 19 bambini ebrei (9 maschi e 10 femmine) provenienti da diversi paesi d'Europa. Scrive la Marrone che: "Morirono perché erano diventati prove compromettenti, da far scomparire. Prima di allora, da quando erano stati strappati alle famiglie, erano stati semplicemente lebensurwertes Leben, vite senza valore. Un men che mediocre medico in cerca di titoli accademici, Kurt Heissmeyer, li aveva «ottenuti» come cavie, prelevati da Auschwitz su autorizzazione di Himmler e si era accanito nel lager di Neuengamme su di loro per i suoi esperimenti sulla tubercolosi privi di ogni fondamento scientifico". Marrone T. (2003), p. 99.

108 ASNa, *Questura di Napoli, Massime*, busta 84, fasc. 1999.

sindaco, podestà si chiamavano allora, che era l'avvocato Maffuccini, che ci accolse con molta amicizia e molta cordialità, poi fu costretto anche lui a cambiare rotta¹⁰⁹.

Quindi, nel comune di Tora e Piccilli vennero inviati, in una prima tornata, 32 ebrei maschi, molti dei quali chiamarono successivamente le proprie famiglie¹¹⁰. Questo piccolo comune a circa 40 chilometri da Napoli, non molto distante dalla Casilina, che porta verso Cassino e Roma, si trovò in uno dei punti caldi della guerra tanto che l'intera cittadinanza fu coinvolta nei rastrellamenti tedeschi, che avevano come obiettivo di condurre le persone fermate nei campi di lavoro coatto in Germania.

Negli anni che sono segnati dall'applicazione delle leggi razziali e dal confino a Tora e Piccilli gli ebrei di Napoli avevano vissuto momenti molto difficili come l'istituzione di una scuola speciale per bambini di confessione ebraica¹¹¹ e una raffica di delazioni. tuttavia, vi erano anche forme di solidarietà diffusa, come attesta la testimonianza di Aldo Sinigaglia, che rappresenta solo uno dei tanti casi ricordati:

¹⁰⁹ Napoli, 21 maggio 2010. Presso l'Archivio di Stato è custodita una circolare, Prot. N. 534/30 R del 5 agosto 1942, della "Direzione generale per la demografia e la razza sulla precettazione degli ebrei a scopo di lavoro", dove vengono riportate le modalità adottate per la precettazione. Si riporta il testo:

Precettazione degli ebrei a scopo di lavoro.

1. Adibiti allo svolgimento di lavori manuali salvo accertamenti di idoneità fisica.
2. Classi dal 1910 al 1922 compreso, le stesse che sarebbero state reclutate se non fossero subentrate le leggi razziali.
3. Dovranno essere precettati di ebrei non in possesso di stabile occupazione, e subito dopo quelli addetti a lavori manuali.
4. Successivamente quelli impiegati nel commercio, negli impieghi, nelle professioni e nello studio. Categoria che potrà essere utilizzata in altro modo ad esclusione professionali così come indicato dalle leggi razziali.
5. Infine quelli che svolgono la loro attività negli stabilimenti ausiliari e di interesse nazionale.
6. Gli ebrei che appartengono a famiglie miste sono esenti da precettazione (vengono intese miste quelle dove uno dei due coniugi sono ariani così come i figli).
7. Le donne sono escluse se hanno figli o sono impiegate in lavori domestici, ma non lo sono nel caso in cui siano sostituite da altre all'interno del nucleo familiare.
8. L'impiego di questa manodopera sarà fatta secondo le necessità e anche prevedendo il trasferimento da provincia a provincia.
9. Sono precettabili anche gli ebrei discriminati.
10. Coloro che risultino tali e in attesa ancora del riconoscimento di non appartenenza saranno precettati.
11. Tutte le questioni legati alla precettazione, alloggi, compensi sono di competenza del Ministero delle Corporazioni.
12. Non potranno lavorare gli ebrei con non ebrei.
13. Per avviare al lavoro gli ebrei precettati non occorre il consenso del ministero che dovrà però esserne informato in conformità alla circolare telegrafica 23 giugno 43738. Nei casi previsti dalla circolare 15 maggio u.s. 26992 MC20 del Ministero delle Corporazioni dovrà essere richiesta la preventiva autorizzazione del ministero suddetto.

Segue registro con i nomi degli ebrei da precettare riportati in ordine alfabetico.

ASNa, *Prefettura di Napoli, Gabinetto*, II, 962/2.

¹¹⁰ ASNa, *Prefettura di Napoli, Gabinetto*, II, 961/1: 21 luglio 1943, elenco degli ebrei internati nei campi di lavoro di Tora e Piccilli.

¹¹¹ Gribaudo G., Forni A., Esposito F. (2003), Documentario. Si veda, inoltre: De Fazio B. (1998); Marrone T. (1998); Rossi Doria M. (1998); Sacerdoti A. (1998).

I De Luca, lo scrittore Erri De Luca, è il figlio di un nostro amico Aldo De Luca, erano nostri amici intimi. Il fratello Erri [lo zio dello scrittore] veniva tutte le sere durante le leggi razziali, a trovarci e a vedere se avevamo bisogno di nulla. [...] E ci portava tanto conforto perché noi eravamo rimasti isolati, naturalmente. E avevamo questa ditta [fabbrica di tessili] da mandare avanti tra tante peripezie e sfruttamenti. Non abbiamo passato un periodo buono¹¹².

Aldo Sinigallia mi fa presente che molti fenomeni di intolleranza erano determinati dall'ignoranza dei caratteri della cultura e della fede ebraiche:

Io ricordo che a quei tempi là, solo i tram elettrici che camminavano su rotaie [...] e io ero salito in via Marina per andare in ufficio e dietro di me c'erano due donne del popolo sedute, perché allora c'erano i banchi così [fa un gesto per indicare la lunghezza] sui tram e c'erano due neri e queste due donne dissero: "Chiss' saranno gli ebrei!" [ridiamo]. Tutti episodi collegati l'un l'altro ma che ci facevano del danno solo, perché noi soffrivamo. Eravamo ridotti ormai, insomma, a una condizione di inferiorità. È stata una lotta brutta. È stato un brutto secolo. È stato brutto, brutto, brutto.

I luoghi comuni sugli ebrei erano spesso alla base di denunce anonime, il cui numero, come ho potuto accertare durante la mia indagine, non era però molto elevato. In ogni caso, esse creavano innumerevoli difficoltà al regolare svolgimento delle vite e delle normali attività lavorative degli ebrei, oltre ad alimentare in loro la triste condizione di sentirsi perseguitati, inducendo spesso delle indagini supplementari da parte del Commissariato di zona competente. Molto esplicitiva è questa denuncia rinvenuta nell'Archivio di Stato di Napoli:

Giugno-luglio 1941

Sacerdote Jacob, commerciante di calze.

In ottemperanza alle vigenti leggi che regolano l'attività delle persone di razza ebraica vi porto a conoscenza che in via Chiaia n. 95 è aperto un negozio di calze dove il proprietario è un ebreo, venuto nella nostra città perché, forse perché nella sua non respirava aria buona per la sua attività.

Il negozio è intestato ad una terza persona che il sottoscritto non conosce per chi non ve ne da informazioni, ora in questo negozio sembra che si danno convegno molti ebrei, bisognerebbe vederci chiaro in questa faccenda. Una persona molto nota del negozio è lo zio del titolare il quale ogni tanto nella settimana viene costà per esplicitare la sua benefica attività per aiutare il

¹¹² Napoli, 21 maggio 2010.

prossimo e cioè fa all'usuraio, è molto astuto e per questi loschi servizi si serve di una certa persona chiamato Albertini.

A voi una severa e pronta reazione per punire certi angolini¹¹³.

Dall'analisi di questo documento emergono una serie di elementi di estremo interesse. In primo luogo, chi scrive ha l'abitudine all'utilizzo di un certo linguaggio burocratico ("In ottemperanza alle vigenti leggi") ed, infatti, la denuncia è organizzata come un documento ufficiale all'interno del quale, nella parte iniziale, vengono forniti i dati della persona in questione: nome e cognome, attività svolta, allocazione dell'esercizio commerciale. Inoltre, l'italiano utilizzato è pieno di errori. Infine, riemerge un pregiudizio storico che ha da sempre accompagnato gli ebrei: l'esercizio del prestito ad usura. Ma non si tratta dell'unico pregiudizio che riaffiora in questa età di applicazione delle leggi razziali. Ad esempio, R.P. ricorda, ancora oggi divertita, la sorpresa che scorgeva sul volto delle persone quando notavano che, malgrado fossero ebrei, non avevano la coda¹¹⁴. Vi è un altro pregiudizio molto diffuso che si evince dalla lettura della denuncia verso Jacob Sacerdote ed è la convinzione che gli ebrei si riunissero per delle oscure e malvagie ragioni: "ora in questo negozio □ scrive il delatore □ sembra che si danno convegno molti ebrei, bisognerebbe vederci chiaro in questa faccenda".

Dal Medioevo deriva l' "accusa del sangue", in base alla quale gli ebrei venivano incolpati di uccidere i cristiani con il solo scopo di sottrarre loro il sangue necessario per compiere alcune segrete pratiche rituali¹¹⁵. Questa convinzione, che sembrava essersi assopita durante il periodo dell'emancipazione, tende a riaffiorare nel momento in cui, per legge, gli ebrei vengono privati dei loro diritti e considerati appartenenti a una razza inferiore. L'imputazione di rituali sanguinari e violenti, che a lungo aveva accompagnato gli ebrei nel corso della loro storia, si fa nuovamente largo, interessando soprattutto le categorie sociali culturalmente meno evolute. Per tale ragione, la prima volta che, nel parlare delle cerimonie che vengono celebrate in occasione delle festività ebraiche, avevo usato erroneamente il termine "rito", ero stata immediatamente corretta in modo deciso e al

¹¹³ ASNa, *Questura di Napoli, Gabinetto*, A4, Ebrei, 63.

¹¹⁴ Napoli, 21 maggio 2010.

¹¹⁵ Per un approfondimento si veda Toaff A. (2008). Nella città di Trani, tra l'altro sede di una sezione della Comunità ebraica di Napoli, si racconta di miracolo denominato dell'*ostia frita* e ricollegato a un gesto sacrilego attribuito a una donna ebrea che rubò una particola consacrata per friggerla e questa si trasformò in carne sanguinolenta. L'episodio è rinvenibile in Iaria R. (2005).

contempo severo¹¹⁶, reazione che evidenzia come il ricordo di questa parte di storia, buia e persecutoria, sia ancora viva nella memoria condivisa di questo popolo.

In sintesi, questo era lo scenario nel quale vivevano gli ebrei nel momento in cui 32 uomini ricevettero le cartoline di precettazione.

Arrivati, come mi ricorda Aldo Sinigallia “col treno normale e si metteva un’ora dalla stazione di Napoli fino a quella di Tora, si scendeva a Presenzano”, furono subito condotti in quella che viene ricordata da tutti gli intervistati la “casa degli ebrei”¹¹⁷, palazzo Marsocci, anche se, mi fa presente Aldo Sinigallia, che non si trattava di un vero e proprio palazzo, ma “era un mezza baracca che Dio solo sa, vabbè, ma insomma ci siamo stati, ci siamo alloggiati, abbiamo avuto le nostre camerate. Eravamo molto affiatati tra di noi”. Questo è uno dei principali aspetti che subito emerge dalle testimonianze raccolte: un affiatamento che, di lì a breve, grazie anche alla presenza della baronessa Falco¹¹⁸, la quale aveva conosciuto a Napoli alcuni dei confinati, si estenderà all’intera popolazione.

Su Tora e Piccilli è stato già scritto¹¹⁹. Non vi sono soltanto ricostruzioni storiche su quegli eventi che videro coinvolti gli ebrei di Napoli e i torresi, ma anche e soprattutto importanti riflessioni, elaborate da Gabriella Gribaudo, sulle particolari condizioni che si vennero a determinare a Tora. La prima è data dalla presenza della famiglia Farinaro¹²⁰ e dal suo deciso antifascismo, tanto da garantire al gruppo di confinati il proprio aiuto, malgrado il controllo della polizia, che costò ad Andrea Farinaro l’arresto. Particolare che sembra essersi disperso nella memoria collettiva del paese. Un altro elemento è

¹¹⁶ Incontro con A.C., Napoli, 16 ottobre 2008.

¹¹⁷ Alcuni ebrei, dopo aver chiamato le proprie famiglie a Tora, scelsero soluzioni abitative autonome.

¹¹⁸ Scrive Gabrielle Gribaudo che “I Falco discendevano, attraverso un ramo femminile, dalla famiglia che nel 1814 aveva acquistato il palazzo e i beni immobili ex feudali di Tora”. In Gribaudo G. (2005), nota 14, p. 450.

¹¹⁹ Gribaudo G. (2005), pp. 443-472; Toma P. A. (2004). Questa ultima opera è molto simile a quello che viene definito un *docudrama*. Anche nell’ambito della storiografia si sta profilando una rivisitazione di eventi storici riportati sotto forma di realtà romanzesca. Partendo da storie vere si assume il proposito di rappresentare eventi e persone che realmente c’erano. Scrive Oliverio che “[è] in questo ambito che si inseriscono opere non già di fiction, totalmente improntate alla realtà romanzesca, ma di *docudrama* o di *faction*, contaminazione tra *facts* e *fiction*, tra invenzione e realtà”. Oliverio A. (1994), p. 54. Inoltre, questo modo di raccontare la storia ha trovato consensi anche nella cinematografia, aprendo a nuove riflessioni epistemologiche legate all’etica del *docudrama* e ai “problemi di prossimità”. Nel primo caso la drammatizzazione di un evento risponde all’esigenza di avere quanta più *audience* possibile e ci si interroga sulla correttezza dell’utilizzo di una simile forma. Per l’altro aspetto, la credibilità di quanto viene rinarrato è strettamente legato alla prossimità ai propri referenti, alle proprie fonti. Quindi l’atto di “ri-creazione” non può non partire da una serie di conseguenze etiche in base alle quali si inizia con le vere voci delle fonti le cui storie si stanno per rinarrare. Si vedano: Lipkin S. N. (2002), in particolare pp. 1-11 e pp. 47-54; Rosenthal A. (2002), pp. 276-306.

¹²⁰ Scrive la Gribaudo: “Simeone Farinaro e i suoi fratelli erano noti comunisti. Nella loro casa abitavano ben due famiglie di ebrei. La disobbedienza alle leggi razziali e la solidarietà con i perseguitati fu un loro atto di cosciente antifascismo. [...] Appaltatori edili e restauratori di chiese e monumenti, avevano aderito al partito socialisti e, dopo la scissione di Livorno, al partito comunista”. Gribaudo G. (2005), p. 456.

l'atteggiamento "contraddittorio" del podestà, così come si evince dalla testimonianza di Aldo Sinigallia, e che sembra estendersi anche alla figura del prefetto Albini. L'elemento che li accomuna, infatti, è dato dal fatto che da un lato veniva curata l'applicazione delle disposizioni riguardanti le leggi razziali, con lo spirito persecutorio che era alla base dell'intera campagna antiebraica e dall'altro si concedevano deroghe, come la concessione di molteplici permessi rinvenibili presso l'Archivio di Stato.

Scrive la Gribaudo:

I comportamenti del podestà e del prefetto possono costituire un esempio significativo per mettere in luce una delle caratteristiche precipue del fascismo: privare i cittadini dei diritti politici e civili, a cominciare da quelli sottratti ai comuni cittadini (il diritto di voto, di libertà di espressione ecc.) fino alle privazioni gravissime inflitte a quelli di «razza ebraica», e farlo con un certo accanimento poliziesco, per poi consentire eccezioni attraverso rapporti clientelari, personalistici e di corruzione¹²¹.

Ad avvalorare la tesi della Gribaudo, contribuisce la testimonianza di Aldo Sinigallia:

[...] innanzitutto mio fratello Michele, che si preoccupava molto di queste mie sorti a Tora e Piccilli, aveva fatto amicizia con un certo Cammarano, che era un imbroglione [ride] e pensi che era addetto agli uffici delle leggi razziali e si prendeva solo regali e soldi [...]. Mi ricordo che Michele andava là ogni giorno e mo' gli regalava un impermeabile e mo' gli regalava questo e mo' quell'altro e, veramente, cercava di agevolarci, devo dire la verità, ha cercato molto di agevolarci.

La memoria di questo periodo è custodita presso i membri della Comunità anche da parte di chi non registra parenti coinvolti. È onnipervasiva nella storia della Comunità e il suo ricordo viene continuamente alimentato. Si tratta di un periodo buio, ma tuttavia sentito come felicemente superato dai protagonisti di allora. Non a caso, molteplici sono gli aneddoti riferiti, spesso accompagnati da sorrisi quando si espone la narrazione di quegli eventi. Nel momento in cui pongo ad Aldo Sinigallia la domanda se quel particolare tempo della sua vita lo ricorda in modo triste, la risposta è la seguente: "Certo, felice no. Però molto tollerante". E, nel momento in cui provo a far riemergere i suoi sentimenti, pronti a riaffiorare con il ricordo, suggerendogli quello dell'angoscia, la risposta è un "no"

¹²¹ Rispetto a queste valutazioni storiche si veda Gribaudo G. (2005), pp. 461-462.

secco che, dopo una pausa, viene motivato personalmente dall'aver ottenuto diversi e numerosi permessi per motivi di salute, che gli consentirono di trascorrere molti mesi a Napoli.

Dunque, il confino viene rivissuto, attraverso la narrazione, come una profonda ingiustizia che gli ebrei di Napoli furono costretti a subire, e, tuttavia, se comparato a quando accadde nel resto d'Europa, appare come molto meno drammatico perché tutti fecero ritorno. Basti pensare che, a non poca distanza da Tora e Piccilli, in paesi come Conca della Campania e Marzano Appio ebbero luogo violenti massacri¹²², nei quali fu coinvolta l'intera popolazione.

Questo episodio non viene dunque contornato dal silenzio, e la stessa famiglia diventa veicolo di trasmissione del ricordo. Noi abbiamo avuto sia la testimonianza in prima persona di un sopravvissuto al confino, sia la memoria di discendenti di quanti vissero questa esperienza. Su queste basi, ci siamo anche interrogati su elementi basilari come la natura e la formazione dell'identità del gruppo. Abbiamo anche pensato di soffermarci su taluni aspetti psicologici per capire se il confino a Tora e Piccilli abbia determinato dei traumi e inferto ferite di difficile cicatrizzazione¹²³.

Dalle risposte ottenute sembrerebbe che tutto questo non sia accaduto. La memoria degli eventi era tramandata con assoluta serenità in famiglia, come mi riferisce Enrico Voghera:

Mio papà ci teneva che si sapesse di questa cosa. Magari non se ne parlava ogni giorno, però all'occasione. Magari l'abbiamo saputa nei dettagli quando fummo maggiorenni, dopo i venti anni, quando eravamo cresciuti, però ce l'ha raccontata più di una volta¹²⁴.

Enrico Voghera inizia il racconto della storia della sua famiglia proprio da questo episodio¹²⁵, che per lui è fondamentale per aiutarmi a comprendere il carattere del padre¹²⁶:

[...] Io ho i racconti del mio papà, poi confermati da una lettera che lui inviò a un suo amico Emilio Calabi¹²⁷, disponibile anche allo Yad Vashem, messa in questo museo¹²⁸, in cui il mio

¹²² Gribaudi G. (2005), p. 448.

¹²³ Browning C. R. (2003), pp. 47-48.

¹²⁴ Napoli, 10 giugno 2010.

¹²⁵ L'*incipit* del suo racconto è lo stralcio di intervista posta all'inizio del paragrafo.

¹²⁶ Si tratta di Augusto Voghera, uno dei nominativi inseriti nella lettera di precettazione degli ebrei.

¹²⁷ La lettera è intestata a Guido Calabi e non ad Emilio. Questo dimostra come la memoria possa con il tempo perdere quelli che si ritengono dettagli non importanti.

¹²⁸ Importante museo dell'Olocausto che si trova a Gerusalemme (Israele).

papà raccontava le peripezie che fu costretto a superare per la sopravvivenza, in questa ricerca indirizzata a come salvare la pelle, perché in pratica era continuamente braccato dalle spie fasciste che collaboravano con l'esercito tedesco e dovette fuggire, privo di cibo, nei boschi che contornavano questi due paesi. Lui ha provato con mano quella che è la caratteristica della grande umanità delle persone più semplici e più povere che, avendolo visto, praticamente, braccato e affamato, hanno diviso il loro pane con lui. Più di una famiglia alle quali noi dobbiamo gratitudine eterna, altrimenti io non sarei qui a parlare con lei. [...] Il mio papà venne denunciato da una spia fascista e quindi l'esercito non vedeva altro che cercarlo ogni giorno a casa per portarlo nei campi di sterminio in Germania. Quindi, mio fratello, che è nato nel '37, e nel '43 non aveva che sei anni, loro vivevano su di un cucuzzolo, avvertì mio padre. Mio fratello che per fortuna vide i tedeschi che stavano arrivando a casa, avvertì mio padre di scappare. All'età di sei anni! E mio padre dovette scappare non dalla porta di casa, per la via normale, perché sarebbe stato sicuramente preso, ma si buttò dalla finestra e scappò per il bosco, tra rovi e spine, e arrivò a valle con diversi dolori e lacerazioni e di lì iniziò la sua peregrinazione. Quando gli alleati finalmente arrivarono vittoriosi e riuscirono a spingere l'esercito tedesco più a nord, mio papà, il fascismo era caduto, e potette tornare a Napoli. Però prima di tornare, tanto per dirle che tipo fosse e il carisma del mio papà [ride], non tornò a Napoli non prima di regolare i conti.

P.D.L.: Con la persona che l'aveva denunciato?

E.V.: Sì, che aveva fatto la spia. Quindi l'affrontò di petto e gli dette una lezione... [pausa]

P.D.L.: Fisica?

E.V.: Sì, pugni e schiaffi a più non posso e i conti vennero così regolati. [...] Questo è quello che lui mi ha raccontato e io ogni volta giro questo racconto.

Quanto riportato da Enrico Voghera è una sintesi della testimonianza resa dal padre all'amico Guido Calabi nella lettera, citata dal figlio, scritta alla fine della guerra:

Il 21 febbraio alle XXX [ora non leggibile] del mattino i maledetti tedeschi sfondavano la porta di casa mia per prendermi perché stavano iniziando la più terribile razzia degli uomini casa per casa¹²⁹!

Augusto Voghera viene convinto dalla moglie, che da poco aveva dato alla luce un bambino, a fuggire dalla finestra per avere salva la vita:

Così per farla contenta ubbidii e mi buttai dalla terrazza alta una 20^a di mt. e più nella valle sottostante... con l'animo a pezzi ed il cuore straziato!... [...] Ramingo per la foresta e per i più

¹²⁹ Documento scritto da Augusto Voghera e indirizzato all'amico Guido Calabi, datato: Napoli 15/6/1944. Depositato presso il Museo in memoria dell'Olocausto, <http://www.yadvashem.org/> per gentile concessione del dott. Enrico Voghera.

profondi fossati di montagna con Navarro e 2 fidi contadini condivisi questa terribile vita per oltre 40 giorni! Pensa che 10/15 volte al giorno eravamo inseguiti dai maledetti tedeschi dovevamo scappare sempre... giorno e notte, raminghi e quasi digiuni, laceri e affamati!!

Anche nella lettera indirizzata all'amico, Augusto Voghera fa presente la sua rivincita sul fascista che egli farà arrestare dagli alleati, quel "maledetto" fascista □ è così che lo appella di frequente nella lettera □ "che cercò di rovinare la mia famiglia" denunciando anche la moglie per aver offerto ospitalità ad un paracadutista inglese durante la sua fuga.

Testimonianza non molto dissimile è quella di N.G.:

Mio padre aveva trentadue anni e aveva fatto il servizio militare molto prima in Italia, aveva una sua attività, dunque, ha vissuto questa esperienza da persona grande e matura. Ha vissuto questi anni molto terribili. Anche se Tora è sicuramente un esempio di fortuna perché stava ancora sotto la linea dei tedeschi che arrivava al confine con Montecassino. E Tora è vicinissima a Montecassino. Mio padre ha detto che loro dopo che una parte scappò da questi campi di lavoro, di prigionia, si riunì con dei partigiani che stavano proprio su una collina di fronte a Montecassino. Dunque, quando fu la battaglia, ha detto che dopo poche ore, per tre giorni non hanno visto niente perché talmente il fumo! Per le nubi di questo bombardamento enorme che, pur essendo vicinissimi, non hanno potuto vedere molto di quello che succedeva.

Anche il padre di N.G. si vide costretto a fuggire da Tora e a trovare rifugio nei boschi, unendosi ai partigiani. Furono giorni di paura e di stenti, eppure egli ha cura di tramandare ai propri figli la memoria di quel periodo difficile, come si evince dal racconto di N.G. che continua così:

Sicuramente nella mia casa, da bambino, ripeto, per fortuna, non ho attraversato queste esperienze [quelle legate al silenzio]. Bisogna anche tener presente che la famiglia di mio padre non ha avuto lutti, non ha avuto sofferenze umane, per fortuna. Anche se chiaramente durante gli anni della guerra li hanno tartassati da un punto di vista umano, morale, finanziario. E, sicuramente, è stata una esperienza dura. Lo stesso nella famiglia di mia madre. Non ci sono state vittime dirette, non ci sono state persone che erano andate nei campi di sterminio. Per cui, per quello che riguarda l'esperienza personale, sicuramente ci possiamo ritenere una minoranza fortunata. Però, quando uno vede tutto quello che sta intorno è sicuramente un fatto traumatico. E quello che ha detto è giusto. E so che ci sono diversi genitori che hanno passato questi anni traumatici e per diversi motivi non ne hanno parlato con i figli. Hanno preferito non aprire un dialogo, un discorso.

P. D. L.: Quindi non c'è stata questa volontà di occultare un passato traumatico?

N. G.: No, io mi ricordo che da bambino ne parlavamo. Se passavamo per andare in Abruzzo, mio padre mi diceva: "Ecco, qui sono stato nelle zone di Tora in questo campo di lavoro, di confino". Ci sono persino delle fotografie che mi ha fatto vedere. Lo stesso mi raccontava mia mamma di quello che era successo in Romania. Non è stato nascosto, nella mia famiglia, questa cosa.

Quanto riportato da N.G. merita un'attenzione particolare perché vi è un riferimento alle immagini, in questo caso fotografiche, quali strumenti di mediazione della memoria. Scrive Raul Calzone che il legame che intercorre tra fotografia e memoria collettiva si alimenta fundamentalmente dall'elemento rituale anziché di quello del potere. Questo anche perché la rimemorazione del passato per il tramite della fotografia avviene all'interno di un gruppo ristretto di persone, come quello familiare, e le fotografie diventano, come le definisce Assmann, delle 'figure del ricordo'¹³⁰. Nel caso riportato, esse sono il mezzo attraverso il quale vengono resi duraturi i valori degli antenati che appartengono alla "storia" della propria famiglia. Inoltre, il padre di N.G., aveva una predilezione ancora più ampia per le immagini quali elementi di trasmissione della memoria, come attestano alcuni disegni da lui realizzati durante il confino di Tora e Piccilli¹³¹.

Altra testimonianza è quella di Roberto Modiano, la cui nonna, Vittoria Levi Modiano, insieme a Gina Modiano, fu una delle interpreti dell'ufficiale nazista in cerca a Tora di approvvigionamento per le proprie truppe. La presenza delle due donne, che parlavano perfettamente tedesco, riuscì a evitare l'uccisione dei contadini esasperati dalle razzie dei tedeschi perché le due donne riuscirono, a volte, a convincerli a lasciar ai tedeschi qualche cosa, invitandoli nel contempo a nascondere il resto delle loro.

Racconta Roberto Modiano:

Di mia nonna si ricorda anche questa storia straordinaria, che sembra inventata ma non lo è perché basta andare su Google e cercare Tora e Piccilli e verificarla...[pausa]. A causa delle Leggi Razziali, verso la fine degli anni '30, mio padre fu mandato ai lavori coatti in questa

¹³⁰ Assmann J. (1997), p. 13. Inoltre, la "foto-ricordo" non è soltanto uno dei più comuni *aide-de-memoire*, ma un vero e proprio contenitore della memoria, capace di evocare ricordi e documentare in modo preciso fatti e circostanze che sono riconoscibili dai coloro che in esse sono rappresentati, ma anche dai discendenti che hanno ereditato quelle immagini, diventando custodi di quella memoria trasmessa. Si veda Farné R. (2007), pp. 653-654.

¹³¹ Vedere in appendice.

località dell'Abruzzo assieme ad un gruppo di giovani ebrei napoletani che vi furono confinati dal regime

Quando iniziarono i bombardamenti di Napoli, trasferì lì tutto il resto della famiglia Modiano, comprese due ragazzine ebreë di Roma, prime due cugine di mio padre, che oggi sono ancora vive.

Loro hanno un'ottima memoria, in particolare Ziva Modiano, o meglio Graziella Modiano sposata Fisher, da tutti chiamata Ziva, che è stata presidentessa delle donne ebreë italiane, che va spesso al Quirinale [...] ed è una persona perfettamente lucida ed è in grado di raccontare tutto quello che accadde in quel periodo. A proposito... [pausa] e c'è da raccontare una breve storia che sta dietro a questo suo "strano" nome ...[pausa].

P.D.L.: Ha vissuto a lungo a Napoli?

R.M.: Lei e sua sorella Alice Iole Modiano, vennero a Tora per le vacanze estive e dopo l'8 settembre, li rimasero bloccate per due anni, cioè di qua della Linea Gotica e, non seppero più nulla dei propri genitori. Niente, nessuna notizia. Naturalmente, a quella epoca non c'era la possibilità di telefonare fra Tora e Roma, non funzionava più la posta, insomma non c'era la possibilità di comunicare, c'era stata la razzia nazista del ghetto di Roma, le deportazioni, ecc. ecc. e le due bambine per due anni non riuscirono a sapere assolutamente nulla dei propri genitori. Erano piccoline quando, con l'esercito inglese, arrivò a Tora la Brigata Ebraica che era un reparto composto da ebrei di tutto il mondo, e uno di questi ebrei vide mia zia Gabriella e le disse: "Oh, lo sai che assomigli tanto a mia sorella Ziva!? Chiamerò Ziva anche te!". Da quel momento in poi zia Graziella si è sempre fatta chiamare Ziva.

A questo punto, i soldati della Brigata presero con sé Ziva e la sorella e le portarono a Roma, dove entrarono per prime con l'esercito inglese.

Lei mi ha raccontato così quei momenti: "Mi portarono fino a sotto casa dei miei genitori ed io ho salito di corsa le scale del palazzo senza sapere se li avrei trovati ancora o se non li avrei incontrati mai più. E li ho trovati...".

P.D.L.: Erano scampati agli arresti?

R.M.: Erano scampati agli arresti. Non so come, ma erano scampati. Mia zia Ziva racconta sempre storie tristi del periodo della guerra. La fame, le difficoltà, il pane razionato con le tessere annonarie... E mi raccontava anche che a lei, a Tora, un panettiere di buon cuore dava sempre un pezzettino di pane in più perché sapeva che lei, bambina magra magra, era lì ospite, clandestina e quindi non aveva la tessera.

Ma la cosa più bella che avvenne a Tora e Picilli fu quando i tedeschi, ovviamente senza sapere che mia nonna fosse ebrea, la incaricarono di fare da interprete perché mia nonna parlava bene il tedesco

Così mia nonna, ebrea, fece l'interprete ai nazisti e mia nonna raccontava che, quando quelli le dissero, "Dite alla popolazione che domani tutti i maschi si riuniscano in piazza perché gli dobbiamo parlare", mentre in realtà li volevano deportare in Germania per il lavoro coatto, mia nonna si affacciò al balcone per fare questo proclama ed in dialetto annunciò: "Dice il signore

qua, domani tutti in piazza. Mi raccomando...[pausa] fuitevenne!” [ridiamo]¹³². Così avvenne che i torresi salvarono gli ebrei non denunciandoli e che una ebrea salvasse i torresi.

Pochi anni fa venne assegnata a Tora e Piccilli la medaglia d'argento da parte del Presidente della Repubblica per il sostegno offerto ai rifugiati ebrei durante la Seconda Guerra, e questo grazie allo specifico e attivo interessamento dell'ultimo degli ebrei che li fu confinato con mio padre: Luciano Gallichi.

A margine di questa storia, c'è quella che riguarda la baronessa Falco di Tora [...]. Mio padre Guido Modiano, quando sbarcarono gli americani, scappò dal confino e si presentò al comando militare inglese e disse: “Ero un ufficiale dell'aviazione italiana, sono ebreo e sono stato radiato per le leggi razziali, vorrei collaborare con voi”. Immediatamente gli diedero la divisa ed i gradi di capitano della *Militar Police* inglese e lo misero a selezionare i prigionieri italiani che tornavano dall'Africa, per capire chi fossero ovvero decidere se rimandarli a casa o trattenerli come collaborazionisti dei nazisti. A mio padre, un giorno, gli portarono davanti un ex ufficiale dell'esercito italiano, malridotto e tutto stracciato, e mio padre gli chiese: “Lei come si chiama?”. “Io mi chiamo Falco” rispose l'uomo. Allora, mio padre che lo aveva riconosciuto, per accertarsi meglio gli chiese “Falco, e di dove sei?”. E lui rispose “Di Tora e Piccilli”. Al che mio padre ordinò a due militari della *Militar Police*: “Venite qua! E prendete questo uomo...[pausa] – il poveretto, ovviamente, si spaventò a morte perché non capiva cosa stava succedendo – e – continuò mio padre – prendete una *jeep* e accompagnatelo fino a casa”. E lui disse: “Ma... [pausa] perché?”.

E mio padre, a questo punto, lo abbracciò e gli disse “Io sono Guido Modiano, quello che era confinato a Tora con gli ebrei che tua madre ha sempre aiutato”

Insomma era il figlio della baronessa Falco e fu subito riportato a casa a riabbracciare la famiglia, grazie proprio a mio padre¹³³.

Come è possibile verificare, le testimonianze riportate contengono degli elementi che le accomunano, malgrado gli incontri siano avvenuti in giorni diversi, all'insaputa l'uno dell'altro. Questi elementi sono dati:

dalla memoria dell'esperienza di confino tramandata, principalmente, in famiglia;

dalla leggerezza che accompagna i racconti che, anche quando riportano episodi drammatici, includono la narrazione dell'aneddoto, che sollecita spesso una risata;

dal senso di una reciproca solidarietà, intercorsa durante quel periodo, fra ebrei napoletani e torresi. Solidarietà riportata a più voci.

¹³² Napoli, 10 giugno 2010.

¹³³ Napoli, 10 giugno 2010.

È vero che si è trattato di un periodo difficile, ma si è felicemente risolto. In queste testimonianze, gioca un ruolo fondamentale una tensione, presente e costante, tra la storia e la memoria, tra il passato e il presente¹³⁴. È importante ricordare e trasmettere la memoria perché in questo caso la storia è il risultato dell'agire. Malgrado il periodo che stavano vivendo fosse drammatico si sono opposti, a volte anche con qualche astuzia, alla presenza dei nazisti pronti ad uccidere: Vittoria Levi Modiano, invitando alla fuga tutti i torresi; il padre di N.G., unendosi ai partigiani; Augusto Voghera, sfuggendo a un arresto che lo avrebbe portato, con molta probabilità, in un campo di concentramento, e punendo colui che l'aveva denunciato. Tutto questo è avvenuto con la solidarietà della gente del luogo che ha appoggiato questo gruppo di ebrei nella lotta contro la violenza dei soldati tedeschi.

Non c'è in questi casi il bisogno di coltivare l'oblio contro il quale la memoria da sempre ingaggia una lotta senza confini, e a tratti furibonda. Sappiamo che nella vita collettiva come in quella individuale ogni istante vissuto corre il rischio di essere dimenticato, se solo appare legato a un evento traumatico. Il dolore e la sofferenza possono eccedere la pietà dei ricordi e della coscienza di chi ha vissuto simili eventi. Scrive Agamben che spesso il "caos informe del dimenticato" è simile a un *golem*¹³⁵ silenzioso, che ci accompagna e che è pronto ad agire in noi con la stessa forza dei ricordi coscienti. Esso, pur non essendo misurabile in termini di coscienza e di sapere, appartiene, tuttavia, a una regione della coscienza e del sapere: "Ciò che il perduto esige non è di essere ricordato o esaudito, ma di restare in noi in quanto dimenticato, in quanto perduto e, unicamente per questo, indimenticabile"¹³⁶.

Eppure, si può prendere il testo dell'indimenticabile e tradurlo nella lingua gioiosa di chi è riuscito a scongiurare pericoli maggiori. È la lingua della vita, senza sensi di colpa, quella degli ebrei che ricordano Tora e Picilli pronti a sottrarre all'oblio ricordi dolorosi e a consegnarli alla memoria del proprio gruppo: con cura, ma senza tristezza.

¹³⁴ Browning C. R. (2003), p. 38. Riporta lo studioso dell'esistenza di una tensione che ha incrementato, in questi anni, il dibattito scientifico, a tratti enfatico, sulla memoria collettiva.

¹³⁵ Il *golem* è una figura della mistica ebraica. Il termine, con molta probabilità deriva dall'ebraico *gelem* e sta a significare una massa che non ha ancora ottenuto una forma.

¹³⁶ Agamben G. (2004), p. 29.

3.6 Abiure, ritorni all'ebraismo e conversioni

Durante una intervista televisiva di qualche anno fa, Elio Toaff, nel rispondere alla domanda “cosa ha significato per lei essere ebreo?”, fa presente di essersi sentito ebreo, per la prima volta, soltanto nel 1939, quando vennero applicate le leggi razziali da parte del governo fascista¹³⁷. Dunque, in tal caso sembra essersi verificata una presa di coscienza della propria identità sulla base di pressanti sollecitazioni esterne.

Del resto, fino a quel momento, molti ebrei si erano sentiti prevalentemente italiani e la propria appartenenza religiosa e culturale rientrava in una sfera personale che non obbligava a definirsi “altro” rispetto al mondo esterno. Con l'applicazione delle leggi razziali la situazione cambia radicalmente perché un gran numero di persone vengono, in maniera forzata, individuate come estranee al *corpus* sociale e nazionale nel quale, fino a quel preciso momento, avevano vissuto tranquillamente. Viene messo in atto un procedimento burocratico che mira ad interrogare la loro identità. Viene in mente la tesi di Sartre, secondo il quale l'ebreo esiste solo perché creato dall'antisemitismo¹³⁸.

Quindi, l'ebreo italiano, in uno stesso tempo “creato” ed emarginato, si è trovato improvvisamente nella difficile condizione di ridefinire la propria identità. Indubbiamente, per molti una scelta attraente divenne l'abiura, alla quale in effetti si fece ricorso in un gran numero di casi.

Il 12 ottobre 1938, un esponente di una delle più importanti famiglie di Napoli indirizza alla Comunità la seguente lettera di abiura:

Lettera di abiura di XXXX XXXX

Il sottoscritto XXXX XXXX fu XXXX rende noto a codesta rispettabile Comunità che per ragioni di famiglia ha dovuto abiurare alla religione israelitica per abbracciare quella cattolica, fin dal 12 settembre 1938 come da documento, già professata da sua moglie e da suo figlio. Prega pertanto di essere radiato dall'elenco della Comunità e della relativa matricola di contribuenti. Segue firma¹³⁹.

Innanzitutto, sono da notare lo stile molto formale della richiesta, tipico dei documenti ufficiali dove si parla di sé in terza persona, come pure l'indicazione vaga della

¹³⁷ Episodio citato in Aime M. (2004), p. 105. Si veda il Regio Decreto Legge n. 1390 del 5 settembre 1938 pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale n. 209 del 13 settembre 1938.

¹³⁸ Sartre J.-P. (1990).

¹³⁹ ACEN, 4b/5, 24.

ragione che è alla base di questa scelta. I “motivi di famiglia” addotti sembrano dire tutto e niente e, in ogni caso, allontanano, non specificandolo, quel sentimento di paura e di salvaguardia non solo della propria vita, ma anche di quella dei propri familiari.

Si è trattato in questo caso di una scelta voluta e desiderata? L'utilizzo del verbo “dovere” sembra tradire l'obbligo implicito: “ha *dovuto* abiurare alla religione israelitica per abbracciare quella cattolica” (il corsivo è mio). Eppure, le ragioni alla base delle abiure del tempo è risultato per certi versi impossibile per una reticenza che questo argomento scatena, per la sua forte valenza emotiva: in ogni caso era in gioco l'apprensione per il futuro della propria vita e, ancora più forte, quella per il futuro per la vita dei propri cari.

C'è un episodio nella storia della Comunità napoletana che rende chiara questa difficoltà a parlare delle abiure e delle successive conversioni al cattolicesimo. Mi racconta il rabbino, durante uno dei nostri incontri¹⁴⁰, che negli anni '40, la figlia di uno dei più importanti rabbini della Comunità di Napoli abiurò la fede ebraica per convertirsi al cattolicesimo. Il padre alla notizia pianse la sua morte come se fosse realmente avvenuta e osservò il lutto¹⁴¹ secondo quanto previsto dalla tradizione ebraica. Sua figlia, da un punto di vista spirituale e di appartenenza culturale e religiosa, non era più sua. La Comunità aveva perso un'anima. La conversione della figlia per lui significava che la figlia era “morta per la Comunità”. Concluso il periodo di lutto, però, ritornò a frequentarla.

Le abiure, per una Comunità di non grandi dimensioni, incisero notevolmente. Ciò che emerge, attraverso l'analisi svolta sulle lettere di abiura conservate nell'Archivio della Comunità¹⁴², è il tentativo di procedere a una costruzione di una diversa immagine di sé, e per estensione della propria famiglia, per motivi di sopravvivenza, attraverso una modalità narrativa burocratica, semplicemente informativa. I drammi, le lacerazioni, come quelle del rabbino e probabilmente della stessa figlia, non si desumono. Poche righe sono apparentemente sufficienti per *ri-definirsi* dinanzi alle minacce incombenti.

L'abbandono della religione ebraica, per motivazioni di sopravvivenza, determinò una serie di paradossi, forse inevitabili: i neoconvertiti continuavano a mantenere le loro abitudini e usanze ebraiche, ma la domenica andavano in chiesa. Come mi racconta, chi non considera le abiure di quegli anni, con le conversioni ad esse conseguenti, come a uno

¹⁴⁰ Napoli, 1 febbraio 2010.

¹⁴¹ Soprattutto nei primi sette giorni successivi alla sepoltura, periodo che viene definito degli *shi'và* (sette giorni), l'osservanza del lutto è molto stretta. Per un approfondimento si veda Gugenheim E. (1994), pp. 163-167.

¹⁴² Nell'ACEN vi è una intera cartella che contiene le lettere di abiura indirizzate alla Comunità e il tono del contenuto è molto simile all'esempio riportato. ACEN, 4b/5.

strappo identitario troppo traumatico, una parte dei neoconvertiti ritornò all'ebraismo, mentre altri aderirono con profonda convinzione al comunismo, avendo modo di alimentare il proprio anticlericalismo. L.T. si è spesso sentite dire, da quanti provengono da famiglie che hanno abiurato, "mi hanno fatto del male da bambino".

Dice L.T.:

(Parlando di XXX) Semplicemente la sua famiglia s'è convertita all'epoca del '38. Non è che ti hanno fatto del male, hai un'altra religione. Sai, la vivono come se essersi convertiti fosse una cosa tremenda. C'era la paura dei nazisti. Era un fatto puramente mentale.

Pierangela Di Lucchio: Forse l'avrebbero fatto tutti, o meglio in molti se si fossero trovati nelle stesse condizioni.

L.T.: Appunto, l'ha fatto metà della Comunità. Hanno avuto solo paura¹⁴³.

Ma non si è fatto ricorso alle sole abiure. In alcuni casi, soprattutto in presenza di matrimoni misti, si è interrotto un processo di trasmissione del ricordo alle generazioni successive, secondo il monito recitato nello *Shemà Israel*: una trasmissione fondamentale, da insegnare ai bambini non appena cominciano a parlare¹⁴⁴.

Quanti sono venuti in seguito, in alcuni casi, hanno recuperato la loro cultura e appartenenza ebraica solo con tempo e fatica.

Sono quasi sempre madri ebreo ad aver, successivamente, sollecitato le scelte dei propri figli, avvenute molto tempo dopo la conclusione del conflitto mondiale. Le storie di queste madri diventano in effetti un interessante tentativo di riparazione storica¹⁴⁵ al femminile, resa possibile attraverso il recupero di una memoria di genere, che era stata a lungo ignorata.

Se le madri avevano taciuto sulla propria appartenenza ebraica, sarà proprio per le madri che avverrà un ritorno all'ebraismo, come, ad esempio, nella storia narrata dalla Fonte 1.

¹⁴³ Napoli, 17 marzo 2010.

¹⁴⁴ "Ascolta Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze. Questi precetti che oggi ti do, ti stiano fissi nel cuore; li ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai quando sarai seduto in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai. Te li legherai alla mano come un segno, ti saranno come un pendaglio tra gli occhi e li scriverai sugli stipiti della tua casa e sulle tue porte". *Deuteronomio*, 6, 4-9.

¹⁴⁵ Nella città di Firenze è stato istituito l'Archivio per la memoria e la scrittura delle donne, dove non solo vengono custoditi i documenti frutto di una memoria cosciente e consapevole delle donne, ma attraverso una provocazione, che sottolinea, tuttavia, l'importanza della narrazione, vengono organizzate delle scritture indirette. Si veda Vitali S. (2007), p. 87.

Si tratta in questo caso della “storia indiretta” di una donna, che durante il fascismo si è trovata costretta a tacere la propria identità. Non è lei a raccontarsi, perché ormai troppo anziana. È il figlio che, attraverso la sua narrazione del percorso di conversione, ha reso possibile il recupero di una realtà femminile dispersa e marginale, ma diffusa.

La vicenda della Fonte 1 è uno dei casi di recente conversione riferiti dal rabbino Puntarello. Si tratta di una intera famiglia: marito, moglie e madre. La storia si organizza intorno alla figura materna.

Alla intervista partecipa anche la moglie (Fonte 5).

Il nostro incontro parte con un ribaltamento di ruoli: la mia fonte mi pone una domanda per verificare il mio livello di conoscenza dell’ebraismo, nella speranza che io possa comprendere meglio la loro storia. In tal modo, dopo aver spiegato il senso e lo stato di avanzamento della mia ricerca, non sono la prima a porre la domanda, ma mi sento chiedere: “Qual è il suo livello di conoscenza dell’ebraismo?”. Proprio mentre sto per elencare le cose fatte e mirate all’acquisizione della conoscenza di questa cultura vengo interrotta.

Fonte 1: Le facevo questa domanda perché se non ha presente la dinamica di certe cose ebraiche, per esempio come si trasmette l’ebraismo o l’appartenenza, dicevo prima [nella fase precedente all’inizio della nostra intervista] che uno degli sport principali degli ebrei è quello di occuparsi di chi è ebreo e di non è ebreo [lui e la moglie ridono].

Pierangela Di Lucchio: Non ho capito. Uno degli sport principali è... [vengo interrotta]

Fonte 1: È di definire chi è ebreo e chi non lo è. E, allora, dietro questo c’è tutta una serie di problemi, che da una parte esprimono il dramma di una appartenenza, ma anche l’amore dell’appartenenza e che aprono delle problematiche importanti con le quali si sono confrontati i nostri maestri nel darci delle regole e nel sottolineare la trasmissione ai figli dei valori ebraici [pausa]. Allora, io mi sono ...[pausa] come dire ...[pausa] quando ero ragazzo mi ricordo che una volta venne mia sorella e mi disse, per farmi un dispetto, poveretta non c’è più, ma non è che lo faceva per cattiveria: “Io ti devo dire una cosa”. Allora io dissi “E vabbuò, dimmela” [ride]. E mi disse: “Mamma è ebrea”.

Allora, così questa storia è incominciata.

Io sono nato nel 1949, ho avuto una vita facile, non ho avuto nessun problema. E diciamo sono sempre stato molto legato a mia madre. Ero attaccato, attaccatissimo a lei. Quando ero ragazzo una serie di cose non le sapevo. E forse nemmeno mia madre. Lei mi diceva sempre che quando fossero arrivati i fascisti ce ne saremmo dovuti andare in Svizzera e io mi misi a studiare perché sapevo che non era una cosa semplice economicamente.

Io ho un solo nonno ebreo e si è interrotta quella catena di passaggio dell’appartenenza al popolo ebraico che si compie solo quando anche la mamma è ebrea, nel senso della *Halakhà*,

della legge. Mio nonno era ebreo. Loro erano delle persone piuttosto importanti a Napoli perché venivano, l'ho scoperto abbastanza recentemente, da Livorno e avevano dei parenti anche a Genova. Costruivano delle navi, erano dei dirigenti di progettazioni e lavoravano nei cantieri inglesi Pattison che stavano a Napoli.

P. D. L.: Erano degli ingegneri navali?

Fonte 1: No, il mio bisnonno e mio nonno erano i direttori di questi cantieri. Era una famiglia ebraica, ma con dei rami misti. C'era anche un ramo cattolico. Quando ci furono le leggi razziali ci fu una spiata di una cameriera e iniziarono tutti i problemi.

P. D. L.: La cameriera era napoletana?

Fonte 5: Sì, sì. Sua mamma fu espulsa da scuola.

Fonte 1: E le zie iniziarono ad avere problemi con la scuola e iniziarono a cercare dei certificati di appartenenza alla religione cattolica, come i certificati di battesimo. E il nonno perse il posto di lavoro. Veramente, questa è una storia che io non ho ben capito.

P. D. L.: Questo nel 1938 con l'applicazione delle leggi razziali?

Fonte 1: Sì, scoppiò una paura. Poi furono fermati dai carabinieri che volevano sapere, questo quando venne Hitler¹⁴⁶ a Napoli. Il nucleo dei ricordi di mia madre, che all'epoca aveva dodici/tredici anni, parte da questa cosa qua.

Fonte 5: Poi la mamma perse il padre.

Fonte 1: Il nonno morì. Era il '39 e loro rimasero... [pausa], erano quattro figli e rimasero nei pasticci. La situazione economica era molto grave e mia madre andò a lavorare giovanissima. Andarono ad abitare nei quartieri spagnoli. Un posto bellissimo, anch'io ho vissuto lì. Per un bambino era un posto bellissimo perché c'erano un sacco di feste, c'erano i carrettini che portavano la frutta di stagione. Questo è il nucleo di partenza della storia di mia madre che ho sentita sempre molto vicina.

Il racconto della mia fonte, in questa prima *tranche* riportata, denota alcuni aspetti sui quali riflettere: le famiglie miste e le modalità di trasmissione dell'ebraismo, le difficoltà economiche alle quali le famiglie colpite dalle leggi razziali andarono incontro, il ruolo della Chiesa.

Rispetto alle famiglie miste si tratta in genere di un ebraismo al maschile, ove le mamme sono per lo più cattoliche: questo, appunto, interrompe la trasmissione della propria appartenenza, dato il ruolo fondamentale svolto dalle madri nei processi di trasmissione della memoria ebraica. Per questa ragione la mia fonte si informa sul mio livello di conoscenza dell'ebraismo che, nel caso in cui fosse stato insufficiente, non mi avrebbe consentito di comprendere a pieno i tormenti della storia narrata.

¹⁴⁶ Hitler visitò l'Italia dal 3 al 9 maggio 1938 e fu a Napoli il 5 maggio. Per un resoconto fotografico si veda il sito www.archiviofotograficocarbone.org

Il dramma è legato alla perdita del posto di lavoro che mette in ginocchio economicamente famiglie, fino a quel momento, vissute negli agi e nel benessere. Il cambiamento è inevitabile. Sulla situazione cade un silenzio che rende molti suoi tratti incomprensibili, che fa perdere i dettagli legati e che rende meno precisa la narrazione al punto da far dire alla mia fonte che alcuni passaggi non li conosce e che non li ha capiti.

Inoltre, emblematica è la frase “iniziarono a cercare dei certificati di appartenenza alla religione cattolica, come i certificati di battesimo”, che per certi versi lascia intendere una forma di collaborazione “silenziosa” da parte delle istituzioni ecclesiastiche nel sostenere il tentativo delle famiglie di uniformarsi alla religione maggioritaria, e che stornava la paura diffusa dalle leggi razziali e la persecuzione del regime loro confronti degli ebrei¹⁴⁷.

Ma l'elemento centrale di questo racconto è dato dal fatto che la comunicazione, da parte della sorella, dell'appartenenza ebraica della madre irrompe come elemento destabilizzante, che disorienta, che delinea una identità familiare diversa da quella in cui fino a quel momento si era creduto di avere. La frase riportata è “per farmi un dispetto”, come se la rivelazione di questa appartenenza ebraica potesse essere considerato un fastidio, un gesto fatto per danneggiare chi riceve questa confidenza. Naturalmente dobbiamo pensare che si trattano di dinamiche di due fratelli ragazzini, ma che subiscono comunque il condizionamento proveniente dall'ambiente circostante.

Nel proseguire il suo racconto, la Fonte 1 fa riferimento al ramo genovese della famiglia, i cui appartenenti furono tutti arrestati e deportati. Dai campi di concentramento non hanno fatto più ritorno. Parlare di questo ramo della famiglia è aprire una specie di

¹⁴⁷ Sulle attività della Chiesa e delle associazioni ad essa legate, come ad esempio l'Azione Cattolica, interessante è il telegramma del Ministro degli Interni Buffarini che richiede vigilanza sulle manifestazioni verbali e scritte contro la politica razziale che provengono da personalità ecclesiastiche, e invita le sezioni di Pubblica Sicurezza a segnalare le attività del clero e dell'Azione Cattolica “con cura e precisione di particolari” mediante una relazione mensile (da far giungere al Questore di Napoli entro il 28 di ogni mese). La risposta del R. Ufficio di P. S. di Caserta, che è solo un esempio riportato, inviterebbe il ricercatore a uno studio, molto impegnativo, sulla lettura dei silenzi nei documenti depositati in Archivio: “L'attività del clero continua a svolgersi in armonia con le direttive del Regime”. ASNa, *Questura di Napoli, Massime*, I, 104/2260. La relazione non appare ricca di dettagli, ma è proprio questa assenza di contenuti che apre a diversi interrogativi: era reale la comunicazione? Non c'erano forse delle omissioni? Vi fu una selezione a monte dei documenti prima che venissero effettuati i versamenti negli Archivi di Stato? Per la Chiesa è possibile che tutto continuasse come prima? Sul ruolo di alcuni preti a favore degli ebrei romani si possono leggere delle interessanti testimonianze nel libro di Alessandro Portelli (1999), in particolare le pp. 40-44. Restano, comunque, sospesi troppi “silenzi” che parleranno e a questo proposito scrive Rengo Gattegna, presidente dell'UCEI “sarebbe di fondamentale importanza proseguire e completare il lungo e difficile lavoro di ricerca negli archivi” (<http://www.lastampa.it>). Questi silenzi non pacificano, al momento, persone che hanno perso i propri cari nei campi di concentramento come Alberta Levi Temin che, presente a Roma nei giorni dei rastrellamenti della città, non riesce a darsi una spiegazione sulla mancanza di intervento ufficiale della Chiesa. Interessante può essere l'articolo di Carioti A. (2010), p. 27.

terreno vergine, dato che in famiglia nessuno ne aveva fatto menzione. Quello che è stato appreso deriva da una serie di indagini condotte, in un secondo momento, dalla stessa fonte, e i cui dettagli non possono che sfocarsi in un oblio familiare. La storia dei parenti genovesi si inserisce in quello che viene definito il “nucleo dei ricordi” che tormentarono la vita della madre. È stato un tormento sempre vissuto in silenzio, nell’impossibile tentativo di dimenticare quanto avvenuto, soprattutto negli anni del dopoguerra quando si cercava di ricostruire un benessere perso e si volevano indirizzare altrove i ricordi del passato.

Gli anni della guerra erano stati molto difficili, vissuti in un isolamento assoluto nei confronti dell’ambiente esterno, sia esso dato dalla città nel suo complesso sia dalla Comunità ebraica, che non era comunque frequentata. Si temeva infatti che i componenti del nucleo familiare potessero essere intercettati come appartenenti alla religione ebraica o in qualche modo essere ad essa collegati.

Eppure la madre, nelle percezioni del figlio, a partire dalle leggi razziali, aveva vissuto una sorta di separazione dolorosa dal “popolo di Israel”¹⁴⁸; una lacerazione interiore che per timidezza e per condizionamenti esterni non aveva mai avuto il coraggio di superare.

Pierangela Di Lucchio: Sua mamma, non ho capito, mi aiuti, crescendo senza il padre ebreo e conducendo una vita di sacrifici si è allontanata dalla fede ebraica?

Fonte 1: No, no. Mia madre ha vissuto la situazione dei tanti ebrei che si sono sposati con rito cattolico. Sono tantissimi. Non può immaginare. Ma è difficile spiegare se si guarda ai matrimoni cattolici e, invece [interrompo]

P. D. L.: Insomma, si è ebrei sempre?

Fonte 1: Ecco, brava.

P. D. L.: Soltanto che sua madre non ha frequentato la Comunità in quel tempo?

Fonte 1: Vede, io penso che mia madre non sapesse neanche come andassero le cose. [...] Ci sono delle cose nell’*Halakhà* che bisogna conoscere. C’è questa discussione su chi è ebreo e non ebreo, mia madre non sapeva bene. Pensava di essere ebrea e, invece, tecnicamente non lo era. Lei ha dovuto fare, con me e con XXX [nome della moglie], quello che si chiama il *Ghiur*.

Fonte 5: La conversione, il percorso.

Fonte 1: Comincia un’altra storia. Nella conversione se lei ha un nonno o uno zio morto in un campo di concentramento questo non agevola il suo processo di conversione. I rabbini hanno dovuto mettere delle norme per una *governance* di questi rientri e di questi allontanamenti, altrimenti il nucleo centrale si sarebbe disperso. Questo è il punto. Quando noi andammo la

¹⁴⁸ Parole della mia fonte.

prima volta in Comunità, mia moglie può testimoniare, quello che oggi è un mio amico carissimo, disse a mia madre: “Signora, ma voi adesso vi siete ricordata?!” [ridiamo]. Iniziamo il percorso, e sposto tutto sul gioco per far studiare mia mamma di più¹⁴⁹. Alla fine andiamo al tribunale rabbinico di Roma, c’era Di Segni ed altri. [...] Loro sono stati felicissimi, affettuosissimi nei nostri confronti. Mi commuove solo ripensare.

Fonte 5: Sì. È stato un momento bellissimo.

Fonte 1: Allora, mamma si fece interrogare. A un certo punto mia mamma disse: «Senta signor rabbino le posso dire una cosa? Però le devo fare una domanda. Lei mi ha fatto tante domande, ha voluto sapere tante cose di noi, ma perché quando è morta mia nonna e noi siamo andati in sinagoga a Napoli per sapere dove dovevamo seppellirla, loro ci hanno detto: “Ma voi di questi tempi! Seppellitela dove volete”».

P. D. L.: E loro cosa hanno risposto.

Fonte 1: Avvertii un certo rispetto per questa domanda. È stato un momento bellissimo.

Fonte 5: Come quando è scesa nel *miqweh* per l’immersione.

P. D. L.: Scusami [nome], non ho capito¹⁵⁰.

Fonte 5: Quando faceva l’immersione [il bagno rituale] nel *miqweh*, mamma te lo ha detto [rivolgendosi al marito]?

Fonte 1: Sì.

Fonte 5: Ha detto che finalmente raggiungeva suo padre.

Quanto è avvenuto dopo questa parte del racconto è legato a un momento di forte partecipazione emotiva, che ha coinvolto tutti¹⁵¹.

È molto bello il percorso di questa famiglia che nasce da un grande amore, verso la madre e verso l’ebraismo. Significativa è la domanda della madre indirizzata al collegio rabbinico e che fa emergere con prepotenza le difficoltà vissute dagli ebrei durante l’applicazione delle leggi razziali, che resero gravoso anche per la Comunità occuparsi di quelli che sono i momenti importanti per un ebreo, come la morte di una persona cara appartenente a questa fede¹⁵². Il rispetto indirizzato dal collegio rabbinico alla mamma denota una memoria storica che è consapevole dei tanti ostacoli di cui era disseminato quel

¹⁴⁹ Nel frattempo la madre della mia fonte ha perso la vista.

¹⁵⁰ La Fonte 5 è stata la mia guida preziosa in sinagoga. Mi ha aiutata ad orientarmi nelle scritture in ebraico, è stata una delle persone con cui ho stretto subito un contatto, anche perché siamo coetanee.

¹⁵¹ Per me è stato molto difficile mantenere il giusto distacco che il mio ruolo richiedeva.

¹⁵² Dopo il seppellimento il corpo non può essere più rimosso, tranne che per essere seppellito in Israele. I cimiteri ebraici sono permanenti e rimangono l’unico segno delle presenze ebraiche in territori che non vedono questa presenza da secoli. Nel comune di Venosa (Potenza) c’è un importante sito di catacombe ebraiche in Italia, secondo solo a quello di Roma, e nei lunghi lavori del suo recupero statico e funzionale del sito, gli esperti della sovrintendenza archeologica della regione hanno lavorato a stretto contatto con l’UCEI per evitare qualsiasi forma di profanazione. Il sito è stato inaugurato il 21 ottobre del 2007. Visita alle catacombe svolta il 9 aprile del 2009. Molto interessante è l’articolo sulle iscrizioni ebraiche a Venosa, che contiene una mappa delle catacombe ebraiche in Bognetti G. P. (1954), pp. 193-203.

tempo, soprattutto per le famiglie che vivevano in modo “disperso”, come ama dire la Fonte 1. Erano famiglie isolate costrette al silenzio, anche per non coinvolgere nella tragedia di quei tempi i loro componenti cattolici, che si sono trovate dinnanzi a scelte assai tormentate.

Durante il mio lavoro presso l'Archivio della Comunità, avevo consultato con attenzione il *Registro delle salme tumulate nel cimitero israelitico di Napoli*¹⁵³. Mi interessava sapere se le attività legate alla Comunità, incluse quelle della tumulazione delle salme, avessero avuto luogo senza interruzione negli anni che vanno dal 1938 al 1944, anno della liberazione di Napoli. Ero riuscita ad individuare, malgrado i nomi fossero indicati in ordine alfabetico e non cronologico, un certo numero di persone sepolte nel cimitero ebraico. È evidente che tale attenzione fosse indirizzata prevalentemente nei confronti di famiglie che frequentavano con regolarità la Comunità e che, in momenti di grossa paura e incertezza, l'accertamento della appartenenza ebraica di persone decedute, ma vissute lontane dalla vita ebraica napoletana, creava un impegno in più, arduo da affrontare.

Dunque, vissuta lontana dalla vita della Comunità, la madre aspetterà il riavvicinamento quasi tutta una vita, fino a quando il figlio¹⁵⁴ inizierà a frequentare la Comunità attivando le procedure del *Ghiur* per tutta la sua famiglia.

Questa storia di famiglia riporta alla mente un racconto molto intenso di Elie Wiesel *Il testamento di un ebreo a Saragozza*¹⁵⁵, ed è attraverso di esso che penso si possa provare a leggere questo ritorno all'ebraismo.

Dal racconto sembra emergere la seguente domanda: è possibile, dopo secoli, soltanto attraverso una pergamena ingiallita, tramandata attraverso generazioni, far riemergere le proprie radici ebraiche sotterrate dalla storia? Nel racconto di Wiesel, che parla di uno spagnolo, discendente di ebrei *conversos* di Saragozza, sembrerebbe di sì. Nessun altro ricordo a sollecitare un cambio di identità da cattolico spagnolo ad israeliano di fede ebraica. Soltanto le parole in ebraico tradotte, dopo secoli, da Elie Wiesel su richiesta della persona coinvolta:

Io Moshé, figlio di Abraham, costretto a rompere i legami col mio popolo e con la mia fede, lascio queste righe ai figli e ai loro figli perché il giorno in cui Israele potrà nuovamente

¹⁵³ ACEN, Registro 4d/1. Il registro è in ordine alfabetico e riporta i nomi degli ebrei seppelliti nei due cimiteri ebraici di Napoli dal 1861 al 1977.

¹⁵⁴ Mi ha detto a proposito del ramo ebraico della sua famiglia “Io appartenevo a loro. L'ho sempre sentito”.

¹⁵⁵ Wiesel E. (2003, 6ª ed.), pp.73-82.

camminare sotto il sole a testa alta, senza timore e senza rimorsi, sappiano dove affondano le loro radici [...] ¹⁵⁶.

La madre trasmette la sua appartenenza originaria con il suo tormentato silenzio. La sua pergamena ingiallita è questo silenzio. Anche se non sono passati centinaia di anni, attende che i figli di Israele possano ritornare a non avere più paura, quella paura che non la abbandona al punto da pensare che i fascisti possano ritornare e che lei debba fuggire lontano. In silenzio è ascoltato dal figlio che si è fatto portatore per sé e per la sua famiglia del loro *Tikkùn*, della loro restaurazione.

C'è la storia della moglie, che viene dalla Polonia: non ha parenti ebrei, ma ha vissuto, prima di arrivare in Italia, in uno *Sthelt* dove il 60% della popolazione era di fede ebraica. Il padre era stato profondamente antinazista e non si è sorpreso affatto quando la figlia gli ha comunicato il suo desiderio di conversione all'ebraismo perché lui, durante la Seconda Guerra Mondiale, si era prodigato per salvare il maggior numero di ebrei possibili. Ed è forse ai racconti del padre, che davanti alla enorme stufa della loro casa ricordava e narrava quei tempi difficili ai figli, che la Fonte 5 deve la sua attenzione e sensibilità verso questa religione, al punto da abbracciarla.

La storia successiva, invece, non annota casi di presenze ebraiche in famiglia. A narrarla è Rino della Volpe ¹⁵⁷, tra le persone più presenti in Comunità, malgrado il suo lavoro di musicista lo porti in giro per il mondo.

Pierangela Di Lucchio: Mi racconteresti come ti sei avvicinato all'ebraismo?

Rino della Volpe: Non so da dove cominciare. È una cosa che ho sempre sentito dentro, sin da ragazzino e che è cresciuta prima sottoforma di interesse culturale e poi spirituale e religioso, anche se non riesco oggi a separare le due cose. Uno si interessa di cultura ebraica perché si sente affine all'ebraismo: se questa affinità è in realtà una ebraicità sopita il suo interesse non fa che risvegliarla... d'altronde è forse l'ebraicità stessa che con piccoli segnali spinge verso l'interesse culturale e poi chiede sempre più spazi.

Io provengo da un *background* di assoluta laicità e dunque dovermi "arrendere" ad un certo punto della mia vita al fatto che la mia anima chiedeva spiritualità e soprattutto apparteneva fino in fondo al popolo al quale mi ero sempre sentito vicino, ma del quale non credevo di fare parte, è stata dura. Ho anche lottato contro tutto questo, spaventato dalla rivoluzione che avrebbe portato nella mia vita. Ho provato ancora una volta a riportare tutto su un piano

¹⁵⁶ Wiesel E. (2003, 6^a ed.), p. 77.

¹⁵⁷ Più noto come Raiz, a lungo *frontman* del gruppo napoletano degli Almamegretta, con più di dieci album all'attivo e numerosi tour svolti in tutto il mondo.

culturale, ma più mi opponevo più la richiesta si faceva forte. La mia anima chiedeva proprio riunificazione, educazione del corpo alla ritualità e ai tempi ebraici.

Allora mi sono deciso a chiedere una conversione formale secondo la *Halachà*. Sapevo che era difficile ma teoricamente non impossibile.

Ad aiutarmi è stato in *primis* il rabbino della comunità di Napoli, Pinhas Puntarello – non senza cercare di dissuadermi più e più volte – che una volta raggiunta, attraverso lo studio presso di lui, una certa “maturità” mi ha indirizzato presso il tribunale rabbinico competente, presieduto dal rabbino capo Giuseppe Laras, che mi ha esaminato ancora per parecchio tempo e poi mi ha, come si dice a Roma, “zecchinato”¹⁵⁸ e fatto ebreo¹⁵⁹.

Individuare le ragioni che portano alla conversione è una impresa complessa perché per chi la compie significa allontanarsi da un prodotto dell’immaginario sociale, da una realtà simbolica in cui non ci si riconosce più. Jan Assmann afferma che se l’identità collettiva, alla quale fino a un determinato momento si apparteneva, perde i suoi contorni definiti, indebolendosi o svuotandosi, la vita del singolo individuo continua a svolgersi normalmente, al contrario di quanto avviene nel caso di uno scollamento dell’identità personale dalla realtà, che può determinare delle conseguenze patologiche¹⁶⁰.

Scrive Assmann che

il singolo è permeato dalla cultura e dalla società nella sua coscienza dell’«io», ma ciò non implica anche una coscienza del «noi» in cui l’appartenenza a una determinata società e cultura si articola come affinità (nel senso dell’«essere membro»). Tale appartenenza si situa piuttosto, alla stregua di un fatto ovvio, sotto la soglia di un’immagine di sé cosciente e in grado di orientare l’azione. Soltanto dopo che si è stati resi coscienti (per esempio mediante i riti di iniziazione), o dopo esservi pervenuti spontaneamente (per esempio nell’incontro con società e modelli di vita differenti) una appartenenza del genere può intensificarsi fino a diventare un’identità in quanto «noi»¹⁶¹.

Vi è, dunque, nelle conversioni in genere, un elemento ascrivibile a quella che viene definita una “riflessività antropologica”, da intendersi come un processo attraverso il quale si dà forma e si stabilizza la propria identità attraverso delle modalità di

¹⁵⁸ Sorpresa dall’uso di questo termine, mai ascoltato in Comunità, ho chiesto informazioni a Rino della Volpe che mi ha risposto per e-mail (13 settembre 2009) in questo modo: «È un termine gergale romanesco, che gli ebrei romani usano per definire il convertito. Significa “di zecca”, come una moneta zecchina appena coniata».

¹⁵⁹ Intervista scritta del 10 settembre 2010.

¹⁶⁰ Assmann J. (1997), p. 102.

¹⁶¹ Assmann J. (1997), p. 103.

identificazione con significati differenti rispetto a quelli nei quali si è sempre vissuti, e anche mediante l'immagine che il gruppo, al quale si aderisce, rimanda¹⁶². La conversione rientra in un processo creativo¹⁶³ della propria identità che può essere dotata di senso soltanto quando questa struttura riflessiva giunge a livello di coscienza, attribuendo agli altri un ruolo importante per definire chi siamo. Infatti, prosegue Assmann, "L'identità personale è coscienza di sé e al contempo coscienza degli altri, vale a dire delle attese che costoro indirizzano nei nostri confronti, e delle responsabilità e obblighi che ne derivano"¹⁶⁴.

Tuttavia, come si evince da questa testimonianza, il processo che porta a livello di coscienza il non riconoscimento della propria identità in quella collettiva alla quale fino a quel momento si era fatto riferimento, non è cosa semplice. Non ci sono solo per le difficoltà generate da una parte di sé che preferirebbe vivere nell'abitudine e nei rassicuranti riferimenti che hanno sempre connotato la propria esistenza, ma anche le difficoltà oggettive che sono legate alla conversione e a un cambio sostanziale dei propri modi di vita.

La nuova identità alla quale aderire si impone in genere nella realtà del singolo non attraverso un linearità ben ordinata, ma seguendo percorsi che implicano il conflitto, il dolore, lo scontro. È come se nella vita sociale memorie di ordine differente vivessero una forma di antagonismo, il cui esito è incerto. Per tale ragione non ci si arrende tanto facilmente a una richiesta così profonda di cambio di identità, ma ad essa si oppone resistenza perché è complesso trovare l'esperienza in questo enigma che emerge, inondando la coscienza di chi desidera la conversione fino a vedere deformata la logica e la stessa percezione del mondo, il cui ordine sovvertito lo scuote nelle fondamenta.

Nel caso in questione, ci troviamo davanti a un musicista ed era per me un passaggio obbligato interrogare Rino della Volpe sul ruolo che nella sua scelta aveva avuto la musica, la più asemantica delle arti e proprio per questa ragione, tra tutte, la più intuitiva e informale.

Pierangela Di Lucchio: Che ruolo ha avuto la tua ricerca di altre matrici musicali nel bacino del Mediterraneo in questa tua scelta.

¹⁶² Assmann J. (1997), p. 104.

¹⁶³ A proposito dell'elemento creativo nella memoria individuale e collettiva, e sul ruolo della creatività nella definizione dell'identità, si veda Thompson P. (2009), pp. I-V.

¹⁶⁴ Assmann J. (1997), p. 104.

Rino della Volpe: Il ruolo della musica è stato fondamentale: anni fa mi fu chiesto di partecipare ad un concerto di musica sacra a Venezia. Avrei cantato alcuni salmi in ebraico, per la prima volta fuori dalle quattro mura della mia stanza. Quel concerto mi aprì le porte vere e proprie della religiosità, un duro colpo, ripeto, per la mia formazione materialista!

Dopo le emozioni di quella sera capii che qualcosa dentro di me era cambiato per sempre e non sarebbe tornato come prima. Ancora molti anni mi avrebbero separato dalla mia prima visita ad un rabbino ma avevo scoperto di essere religioso... ah, la potenza dei *tehillim*!

Oggi la mia ricerca musicale attinge sempre più al patrimonio comune dei popoli del Mediterraneo: il sentirmi doppio cittadino di questa area geografica – come napoletano e come ebreo, quindi potenziale cittadino israeliano – mi fa amare ancora di più il lavoro che ho sempre svolto.

La musica, linguaggio poetico capace di produrre immagini, mette in relazione con il mistero estatico del mondo, e diventa il veicolo perturbante di una memoria che trasfigurandosi appare come un'icona di salvezza¹⁶⁵.

I *tehillim*¹⁶⁶ e la musica permettono l'accesso a una dimensione culturale diversa, innestandosi sulla cultura di provenienza che non trova il suo elemento identificativo nella nazionalità, ma in una condizione culturale che si lega alla "napoletanità". Non a caso, la sua ricerca musicale continua, e si arricchisce ancora di più perché può attingere alla sua doppia cittadinanza "napoletana" ed "ebraico-israeliana". Inoltre, nei *tehillim* l'elemento di tradizione orale si coniuga con una tradizione scritta, quella dei Salmi, e insieme diventano il viatico che pone in una luce nuova aspetti che fino a quel momento apparivano completamente disconnessi.

Antonio Cardellicchio, invece, da qualche anno, ha iniziato il suo cammino di conversione. Non è ebreo e non ha membri della sua famiglia ebrei. Tuttavia, a un certo punto della sua vita e dopo una intensa attività intellettuale e politica □ a lungo ha animato la vita culturale della città di Napoli collaborando e fondando riviste prestigiose □ decide di avvicinarsi alla cultura e alla religione ebraica.

Il nostro incontro è, per molteplici versi, diverso da quello avvenuto con gli altri membri della Comunità. Non ci sono storie di famiglia legate all'ebraismo. Ci sono idee, anche politiche, c'è Israele e ci sono le motivazioni di una scelta, soprattutto intellettuale,

¹⁶⁵ Alcune riflessioni sulla musica sono contenute in Maldonato M. (2004), pp. 147-152.

¹⁶⁶ Il titolo più frequente dato ai salmi è *mizmor*, il quale presuppone un accompagnamento musicale e che la parola salmo rende bene. Si veda *I Libri profetici e sapienziali* (2006), p. 113. Si veda anche il sito <http://www.hebrew4christians.com>

almeno in una prima fase. Successivamente, diventa una scelta di amore e di passione come tutte le scelte religiose mature.

Pierangela Di Lucchio: Vorrei iniziare con una sua presentazione che consenta di comprendere il percorso che l'ha portato alla conversione all'ebraismo.

Antonio Cardellicchio: Ho cominciato con l'essere affascinato dalla cultura ebraica, in particolare nei termini del confronto classico Gerusalemme/Atene, Atene/Gerusalemme. Conoscevo la via di Atene e a un certo punto mi sono confrontato con la via di Gerusalemme e ho sentito la superiorità di Gerusalemme. Atene il mondo del *logos* e della ontologia e, invece, Gerusalemme è il mondo del primato dell'etica, della regola di condotta e di un rigoroso monoteismo che è alla base di questo primato dell'etica. Quindi un percorso di ebraismo culturale con la visione che nel pensiero creativo del Novecento al suo cuore c'erano grandi pensatori ebraici, rigorosamente ebraici. Non ebraici di nascita tipo Einstein di idea spinoziana, ebreo per identità, non osservante. Invece, la mia attenzione è stata rivolta a questi pensatori che sono rigorosamente ebraici. E quindi Lévinas, *Totalità e Infinito*, Rosenzweig, il rabbino Heshel, Neher, Buber percorrendoli e assimilandoli sono sempre più convinto del primato di Gerusalemme su Atene. Sia per la diversità tra Atene e il *logos* e la politica e, invece, Gerusalemme: l'etica, Dio e il mondo creato, non il mondo casuale. Il mondo creato che significa creato da Dio, dal nulla, per volontà di Dio. Questo significa che la natura è desacralizzata e significa, per paradosso, un cammino più favorevole alla ricerca scientifica che non il *logos*. Ci sono due vie diverse, anche relativamente alla scienza. Contemporaneamente mi sono reso conto delle aporie, delle strozzature e della fallacia della secolarizzazione, cioè del pensiero solo secolare. Al cuore della vita e della cultura del popolo di Israele ho cercato e trovato il cammino di un'esistenza ebraica¹⁶⁷.

Anche in questo caso ci troviamo di fronte a un percorso personale, antecedente a questa scelta, essenzialmente laico, dove le valutazioni di carattere scientifico e filosofico approdano ad aspetti più religiosi. La persona in questione è un docente che, a un certo punto della propria vita, ha smesso di riconoscersi in una cultura che, pur avendo avuto un ruolo fondamentale nella sua formazione intellettuale, appare insufficiente. Non c'è una folgorazione bensì un processo lento e culturale che successivamente si trasforma in emozioni e sentimenti. Le ragioni della logica e dell'analisi attenta lasciano lo spazio alle ragioni del cuore.

Il punto di riferimento per le conversioni dei non ebrei diventa la *Torah*, attraverso la quale è possibile procedere alla costruzione di un nucleo di ricordi assente per trasmissione familiare. La propria appartenenza diventa un processo di costruzione di

¹⁶⁷ Napoli, 19 dicembre 2009.

memorie, simili a tessere di un mosaico che vengono combinate secondo percorsi diversi, ma sostenute da una logica comune: quella di sentirsi parte di una comunità, di una cultura e di una religione che fino a un certo momento non aveva fatto parte attiva della propria vita e della propria identità personale.

In assenza di storie familiari alle quali attingere, si acquisisce la conoscenza di modelli narrativi tradizionali, che hanno mostrato nel corso del tempo, una notevole stabilità, preservando l'identità generale della tradizione¹⁶⁸.

Un elemento che accomuna queste conversioni è la provenienza da un *background* laico, che per certi versi rende più agevole la conversione rispetto a chi proviene da una religiosità osservante. Entrambe le persone da me intervistate, che si trovano in questa condizione, valutano come rigoroso il monoteismo ebraico che si pone alla base di un primato dell'etica e delle regole di condotta.

Mi riferisce, infatti, Antonio Cardellicchio:

Dio si manifesta per quello che è. E questo nell'ebraismo è di una chiarezza esemplare. Nelle altre religioni si può equivocare nel senso delle immagini e dell'incarnazione, invece, qui c'è una purezza di trascendenza, immanenza. Trascendenza è distanza, ma, chiaramente, pura realtà spirituale (non nominare il nome di Dio invano), nessuna immagine: solo la luce. E anche l'immanenza. È quello che Dio appare spiritualmente. Nella realtà spirituale della persona o anche per regolare la realtà materiale della persona. Diciamo che con l'incarnazione è ogni cosa appare diversa. Si manifesta tutto in un altro modo e agli occhi dell'ebraismo è una cosa assolutamente inconcepibile. Siamo a Natale, che Dio nasca sarebbe una negazione dell'Eterno. Eterno non vuol dire nascere e nemmeno morire, questa è una presunzione umana. Dio è Eterno. Non è mai nato. È inconcepibile la nascita di Dio¹⁶⁹.

Per un cattolico osservante è difficile distaccarsi dal principio cristologico, che per secoli ha animato un dibattito confessionale nel processo di definizione di un canone di riferimento¹⁷⁰, e da una figura, quella di Gesù figlio di Dio, che è un modello nell'osservanza dei precetti cristiani, dove l'elemento catalizzatore è dato dall'idea della *imitatio Christi*, le cui origini sono debitorie di un risveglio evangelico avvenuto in pieno Medioevo¹⁷¹. Non avere memorie cristiane di riferimento agevola certamente l'adesione a una religione che trova totalmente estranea l'idea di un Dio che si fa uomo.

¹⁶⁸ Severi C. (2002), p. 23.

¹⁶⁹ Napoli, 19 dicembre 2009.

¹⁷⁰ Si veda Tabacco G., Merlo G. G. (1982).

¹⁷¹ Si veda in particolare Manselli R. (1995).

3.7 Le conversioni: tra mito e teorie

A una mia domanda, mirata all'accertamento delle motivazioni che sono alla base delle conversioni, il rabbino Pierpaolo Pinhas Punturello mi ha risposto senza alcuna incertezza: "Solo una: un grande amore!"¹⁷².

Il rabbino guarda alle conversioni, quando sono animate da un amore verso Dio e non verso gli ebrei¹⁷³, come a una possibilità di rafforzamento della minoranza a cui appartiene e che è fondamentale per lui soprattutto per la situazione demografica che è, dopo la guerra, è stata notevolmente sfavorevole all'ebraismo. Del resto la tradizione ebraica, come mi fa presente Punturello, parla di ritorni all'ebraismo e non di conversioni, sebbene per chi originariamente discendeva da una famiglia di religione ebraica, anche molte generazioni or sono, sia molto difficile ricostruire un passato lontano e indefinito.

Molto di quanto appartiene a una memoria storica di famiglia, tramandata attraverso le generazioni, è una narrazione che può essere inserita in un ambito che appartiene al "mito".

Mi riferisce L.T., mentre guardiamo un'antica carta geografica d'Europa, a cui fa riferimento per raccontarmi l'origine della sua famiglia¹⁷⁴: "Guarda un po' la carta geografica e guarda come è composta". Dalla estensione dell'Impero d'Austria e della Turchia che arriva fino a Budapest e comprende tutta la Grecia, siamo prima della indipendenza greca: la situazione politica databile intorno al 1827¹⁷⁵.

L.T.: La famiglia, da una ricerca di mia cugina, si chiama Citoni, prima della reclusione in ghetto [Roma], la chiusura in ghetto avviene nel 1555. Citoni [...]

¹⁷² Napoli, 1 febbraio 2010.

¹⁷³ Pierpaolo P. Punturello mi ha raccontato un episodio accaduto durante uno *Shabbat*, giorno in cui si alza particolarmente presto per pregare. Mentre era impegnato nelle sue preghiere sente bussare con insistenza alla porta della Comunità. Va ad aprire e si trova dinanzi una signora che gli chiede un lunario ebraico perché sebbene non ebrea si "sente ebrea". Per questa ragione prova una profonda ammirazione verso gli ebrei e vorrebbe frequentarli, ma senza partecipare alle festività in Sinagoga perché non comprende la cattiva abitudine di pregare in ebraico. È un caso di chi non ama Dio, ma prova solo curiosità nei confronti degli ebrei, nemmeno amore.

¹⁷⁴ Laureato al Collegio Rabbinico di Roma potrebbe essere un rabbino se non avesse contratto un matrimonio misto. È una persona molto colta e si è occupato della traduzione della *Eduyòt* il 15° trattato della *Mishnà*.

¹⁷⁵ La mia fonte riporta come momento decisivo per la Guerra di indipendenza greca la battaglia navale all'ingresso del Golfo di Pylos: "The most decisive event of the Greek war of independence was the naval battle between the united fleets of Britain, France, and Russia on the one side and on the other the Turkish–Egyptian fleet, inside Navarino Bay in the entrance to the Gulf of Pylos, on October 20, 1827". Si veda Koliopoulos J. S., Verenis T. M. (2010), p. 24.

Pierangela Di Lucchio: Vengono da?

L.T.: Sidone.

P.D.L.: Sidone!

L.T.: Sidone è in Libano. Veniamo, sotto Beirut, dalla Terra di Israele.

P.D.L.: Quando questo?

L.T.: Prima del 1500. Veniamo da lì. Non è una famiglia convertita all'ebraismo in Italia, in Europa o in Cappadocia. È una famiglia originaria della Terra di Israele. Quindi, un po' spocchiosamente: siamo ebrei! Ma andando molto indietro. Sì, siamo molto mischiati, mamma era cristiana, morta, purtroppo, alla mia nascita. [...] La memoria della nostra famiglia si perde ai primi del 1600. Sappiamo da una parola che, probabilmente, scritta in ebraico significa Sidone, quindi veniamo dal Libano. E quindi dal Libano possiamo pensare che veniamo dalla Terra di Israele, abbiamo uno stemma di famiglia che dice una cosa del genere, però la datazione dei libri non riesce ad arrivare prima del 1720, in Italia. La datazione dell'albero genealogico arriva fino al 1600¹⁷⁶.

Da una serie di documenti della famiglia di L.T., da una traduzione di un termine ebraico che, forse, significa Sidone, la città libanese che si affaccia sul Mediterraneo, ma in particolare la città inclusa nei territori dei Cananei¹⁷⁷, è possibile ipotizzare le origini della famiglia in questione. L'uso di termini come "probabilmente", "possiamo pensare" lascia aperto il campo della ipotesi sulla propria provenienza. Mi dice L. T. che il lavoro fatto da lui e dalla cugina, sulla ricostruzione delle origini della famiglia, si può collocare in un ambito che appartiene a un mito costruito. In realtà, tutto si ferma al 1600, quando ormai sono in Italia, o quando, anni dopo, si procede a creare uno stemma di famiglia, abitudine – mi riferisce L. T. – diffusa prevalentemente presso le famiglie ebraiche italiane.

L.T.: Che io dica "Noi siamo di Sidone", è una identità *sognata* tra me e mia cugina. Ci chiamavano Ci-to-ni, non Sidone. Che poi ci sia scritto in ebraico Siton, sarà Sidon? È una idea. Il nostro cognome è XXXXXX, questa è una identità vera, quest'altra è un sogno. Perché questo risale al 1500.

P. D. L.: Certo, perché a meno che non abbiamo dei documenti che possano attestare la nostra ipotesi! Altrimenti è difficile. È un racconto.

L. T.: Di sicuro siamo degli ebrei che provengono dal ghetto di Roma. Abbiamo anche dei rami cristiani. Veniamo da Israele? E chi lo sa?

¹⁷⁶ Napoli, 17 marzo 2010.

¹⁷⁷ "Il confine dei Cananei andava da Sidone in direzione di Gerar fino a Gaza, poi in direzione di Sòdoma, Gomorra, Adma e Zeboim, fino a Lesa". (*Genesi*, 10, 19)

È necessario, a questo punto, trovare una esatta collocazione del termine “mito” all’interno della tradizione ebraica.

Il mito, in senso lato, è riferibile a storie che raccontano le origini dei popoli, dei loro dèi, antenati ed eroi. La *Torah* sembra rispondere a questo principio diventando una narrazione sia della storia del popolo ebraico sia del patto stipulato con Dio. Ma fondamentali sono anche i miti individuali, legati a storie personali o di famiglia, che trovano una importante collocazione in questo bisogno del popolo ebraico di ricordare il proprio passato¹⁷⁸.

Eppure, il termine “mito” viene raramente usato in relazione all’ebraismo, in quanto ci troviamo al cospetto di una teologia dove centrale è il principio del monoteismo, che rende impossibile l’esistenza di una mitologia, il cui rimando è, quasi sempre, a una molteplicità di dèi.

Inoltre, una seconda obiezione proviene dal fatto che l’utilizzo di questo termine implica una credenza che, in quanto tale, è sottostimata, quindi valutabile come non vera.

Tuttavia, come sostiene Howard Schwartz, gli studi mitologici introducono una indagine che include un senso critico anche rispetto alle religioni e che si lega a studi di carattere psicologico, così come quelli condotti da studiosi del calibro di “C. G. Jung, Joseph Campbell, and Erich Neumann che hanno dimostrato come fosse possibile riconoscere verità psicologiche subordinate a tradizioni mitiche. Il mito stesso è la proiezione collettiva di un popolo. Nel caso dell’ebraismo, molte generazioni di rabbini hanno ricevuto e trasmesso i miti sacri e le tradizioni, talvolta trasformandoli radicalmente, tal altra imprimendo la propria impronta umana e mitica”¹⁷⁹.

Fatte queste premesse è possibile analizzare quanto sostenuto da L.T. per il quale la ricostruzione della storia della propria famiglia appartiene a una identità “sognata”, cioè ipotizzata e immaginata, almeno dopo un certo ambito temporale. Entrando nella sfera della creatività, gli orizzonti dell’immaginario vengono ad integrare memorie e deduzioni sparse e aprono a nuove prospettive di appartenenza. Il ghetto di Roma supera i suoi angusti spazi per indirizzarsi oltre il Mediterraneo, sino a spingersi verso *Eretz Ysra’el*, la terra comune degli avi.

Ad Israele rimanda anche lo stemma di famiglia che mette in primo piano una provenienza, in assenza della possibilità di ricostruire una cronologia attendibile e le ragioni dell’esodo che, come mi spiega L.T., sono impossibili da ricomporre per le singole

¹⁷⁸ Schwartz H. (1997), p. 14.

¹⁷⁹ Schwartz H. (1997), p. 15 [traduzione mia].

famiglie. Anche queste spesso appartengono a una narrazione, dove l'elemento mitologico riveste un ruolo di fondamentale importanza.

L.T.: Questo è lo stemma di famiglia che al risale al 1700 come il libro il libro che lo contiene, stampato a Venezia. [...] Non ce l'hanno tutti lo stemma, ce l'hanno solo le famiglie italiane.

P.D.L.: Quindi ha un'origine più o meno recente?

L.T.: Sì. Non è lo stemma delle tribù. Molto semplicemente è lo stemma di Gerusalemme dove sotto c'è il mare. È lo stesso stemma che hanno molte famiglie crociate. Loro sono venuti a Gerusalemme, noi siamo stati deportati da Gerusalemme. È un segno della famiglia, o almeno di pretesa della famiglia che dice "Guardate, noi non è che siamo stati portati a Gerusalemme, loro ci hanno presi e portati via da Gerusalemme". C'è una visione contraria a quella dei Crociati¹⁸⁰.

Lo stemma narra, dunque, una storia. Forse una storia immaginata, che intende sottolineare, molto più di una provenienza, una differenza.

Tuttavia, gli aspetti mitologici trovano un loro spazio anche nei racconti delle conversioni o, come preferisce chiamarli il rabbino, nei ritorni all'ebraismo. Ed è proprio la sua storia che rimanda ad un episodio biblico. Mi riferisce Pierpaolo Puntarello che lui ha dovuto fare un percorso di conversione avendo solo una nonna ebrea e che nell'ebraismo può spesso accadere che si salti una generazione, proprio come viene riportato nella *Torah*. L'episodio è riferito alla benedizione di Giacobbe indirizzata ai nipoti e non al figlio Giuseppe¹⁸¹. Come mi viene fatto notare, Giuseppe ormai ha vissuto in modo assimilato presso gli egiziani e non può più appartenere al popolo di Israele, ma le cose per i suoi figli andranno diversamente¹⁸².

I differenti periodi che hanno caratterizzato la storia della religione ebraica possiedono certo miti dominanti particolari, e tuttavia non si può non notare una continuità di fondo che è esemplare nell'assioma rabbinico, secondo il quale "non c'è un prima o un dopo nella *Torah*"¹⁸³. Questo principio si pone indubbiamente alla base del metodo del *Midrash* che rende possibile immaginare e narrare nuovamente le Sacre Scritture.

¹⁸⁰ Napoli, 17 marzo 2010.

¹⁸¹ La storia di Giuseppe occupa un ampio spazio nel libro della Genesi, ed è molto nota anche per le trasposizioni cinematografiche che ne sono state fatte. *Genesi*, 37-50.

¹⁸² *Genesi*, 48, 12-14.

¹⁸³ Schwartz H. (1997), p. 18.

Se non esiste un prima e un dopo, è sempre possibile trovare analogie significative tra la propria storia personale e quella collettiva del popolo a cui si appartiene, che trova la sua più importante rappresentazione nella *Torah*.

La memoria collettiva si collega a un livello metanarrativo che rappresenta una sequenza di eventi con un chiaro modello di riferimento basato sulla ripetizione o sulla progressione. La narrazione delinea il significato degli eventi che si svelano solo mettendosi in relazione con il passato. Il criterio e le ragioni che sono alla base della selezione effettuata può essere collegato alla propria storia personale e al riconoscimento di affinità con gli eventi contenuti nel testo di riferimento¹⁸⁴.

Di solito, quando pensiamo a conversioni nel caso della storia dell'ebraismo, pensiamo a conversioni nell'altro senso, dall'ebraismo ad altre confessioni dominanti. Spesso, nel corso della storia, gli ebrei sono stati forzati a tali scelte¹⁸⁵, altre volte le motivazioni sono state più personali. Ma per chi vive in un ambiente esterno all'ebraismo è abbastanza difficile immaginare che le conversioni da altre religioni verso l'ebraismo siano una realtà importante per l'ebraismo stesso, e molto più diffusa di quanto non si pensi.

Naturalmente, ogni singolo caso presenta motivazioni differenti: abbiamo comunque visto che ci sono casi di conversioni di persone la cui storia familiare non è caratterizzata da una presenza ebraica e casi, invece, di veri e propri ritorni in cui la memoria familiare ha agito in modi rilevante sulle proprie scelte.

La domanda sulle conversioni, soprattutto in persone appartenenti a famiglie che non hanno mai abbandonato l'ebraismo, è stata sempre un percorso obbligato anche per comprendere in che modo venissero vissute all'interno della Comunità, oggi come in passato. Le risposte, anche in questo caso, sono state estremamente diversificate e caratterizzate da una vasta gamma di sfumature. Le conversioni più difficili da comprendere sono relative a quei gruppi che, talvolta in assoluto isolamento, decidono di aderire all'ebraismo¹⁸⁶. Relativamente alle singole conversioni, premettendo che il primo convertito della storia dell'ebraismo, come mi fa notare Enrico Voghera¹⁸⁷ è stato Abramo, in una prima fase la conversione può sembrare incomprensibile, ma in genere i membri della Comunità sono colpiti dal rigore, dalla serietà e dall'impegno profusi nel difficile

¹⁸⁴ Gereboff J. (1997), p. 44.

¹⁸⁵ Come si evince dalla storia della presenza ebraica riportata in questo lavoro.

¹⁸⁶ I casi di San Nicandro e il recente desiderio di creare un tempio ebraico a Cassibile (Siracusa) sono solo due esempi. Cittadine che annotano la presenza ebraica nella loro storia, ma troppo lontana nel tempo da giustificare una riemersione di un ricordo familiare legato all'ebraismo.

¹⁸⁷ Una mia fonte. Napoli, 10 giugno 2010.

cammino di conversione. In molti mi fanno presente che per i convertiti la frequentazione del Tempio non è limitata al solo momento dell'incontro, che non è un solo fatto sociale e che diventa occasione di studio della *Torah*, accesso a uno spazio necessario per acquisire una memoria ebraica non tramandata dalle famiglie di origine. In tal modo, i neoconvertiti entrano ancor più nello spirito dell'ebraismo, dove la *Torah* e la sua interpretazione rappresentano una modalità attraverso la quale avvicinarsi a Dio.

Da queste risposte, e dalla stessa presenza di una ebrea da poco convertita¹⁸⁸ nel Consiglio della Comunità, si può intuire come la Comunità ebraica di Napoli sia un microcosmo estremamente diversificato, singolare e originale e, come mi fa notare la mia Fonte 3, capace di riservare un'accoglienza non riscontrabile in Comunità più grandi.

La conversione è in effetti un processo estremamente interessante in tutta la storia dell'ebraismo.

In particolare, nel libro di Ester, al termine della storia, dopo che la regina e lo zio Mordecai hanno trionfato su Haman, è scritto: “Molti appartenenti ai popoli del paese si fecero Giudei, perché il timore dei Giudei era piombato su di loro”¹⁸⁹.

Scrivono Shlomo Sand che quella riportata è la sola menzione, rilevabile nella Bibbia, di conversione all'ebraismo. Questa condizione rispetto a una conversione di massa avvenuta, non alla Fine dei Giorni ma nel presente, rafforza la fiducia nel giovane monoteismo ebraico. Non solo. Ciò può anche suggerire le ragioni che furono alla base del crescente aumento di ebrei avvenute in quel periodo¹⁹⁰. A supportare la sua posizione sull'importanza delle conversioni nella storia dell'ebraismo, l'autore cita i dati raccolti da Uriel Rapaport per la sua tesi di dottorato, i quali attestano che l'espansione dell'ebraismo nel mondo antico non può essere dovuta a un naturale incremento demografico della popolazione originaria, e nemmeno dall'apporto delle migrazioni dalla Terra di Israele o da altri territori popolati da ebrei. L'unica ragione che può essere data dall'adesione all'ebraismo di popoli originariamente estranei¹⁹¹. Si “suppone”¹⁹², che “l'ebraismo abbia probabilmente iniziato a proliferare nella penisola iberica nei primi secoli dell'era cristiana,

¹⁸⁸ Eletta con un numero elevato di voti (40 preferenze).

¹⁸⁹ *Libri storici: Ester*, 8, 17

¹⁹⁰ Sand S. (2008), p. 154.

¹⁹¹ Sand S. (2008), p. 155.

¹⁹² Specifica Paolo Mieli in un suo articolo comparso sul *Corriere della Sera* che “si può supporre – ma soltanto supporre”. Mieli P. (2010), p. 47.

soprattutto tra i soldati romani, gli schiavi e i mercanti – così come era accaduto in altre colonie dell'impero nel nord-est del Mediterraneo”¹⁹³.

Anche il ramo ashkenazita sembra derivare da una massiccia conversione che avvenne in un momento imprecisato tra l'VIII e il IX secolo, quando i Cazari adottarono la fede monoteista e si appropriarono delle pratiche culturali ebraiche per definirsi in contrapposizione all'Impero bizantino cristiano e al califfato abasside musulmano¹⁹⁴.

Ora, la teoria di fondo dell'opera di Sand può essere sintetizzata in un passaggio nel quale lo studioso sostiene che in Israele il senso della memoria, e il bisogno di trasmissione ad essa legata, non appare spontaneamente, ma è piuttosto il risultato di un accatastamento dove i ricostruttori del passato vengono depositati strato su strato. Ciò avviene a partire dal XIX secolo. Continua Sand che in un primo momento si è avuta una raccolta di frammenti di memorie religiose cristiane ed ebraiche, partendo dalle quali si è originata una lunga e laboriosa genealogia del popolo ebraico, e che fino a quel momento non era mai stato organizzato un “ricordare” pubblico¹⁹⁵.

Condivisibile o meno¹⁹⁶, quello che rileva interesse in questo caso è l'aspetto creativo che emerge nella definizione dell'identità collettiva ebraica, al punto da arrivare a considerare il popolo ebraico come “inventato” perché non ci sarebbero argomenti cogenti per confermare una continuità tra gli ebrei di duemila anni fa e quelli di oggi. Anche ai nostri giorni, al cuore dell'ebraismo resta viva la questione legata alle conversioni, percepite come bisognose di una soluzione da adottare non solo a livello locale (Napoli). Afferma F.K.:

L'ebraismo mondiale deve decidere come trattare tutte quelle persone che si sentono ebrei ma che non lo sono in base alla *Halakà* (leggi ortodosse ebraiche). Questo riguarda conversioni e figli di matrimoni misti in tutto il mondo. Pertanto è un problema non solo di Napoli¹⁹⁷.

¹⁹³ Sand S. (2008), p. 209 [traduzione mia].

¹⁹⁴ Koestler A. (1976). In particolare il secondo capitolo dal titolo *Conversion*. Anche secondo uno studioso più recente di Tel Aviv gli ebrei ashkenaziti sarebbero prevalentemente ebrei slavi e turchi convertiti che si sono fusi con una popolazione molto piccola di ebrei palestinesi in diaspora. Wexler P. (1993).

¹⁹⁵ Sand S. (2008), p. 17.

¹⁹⁶ In Israele alla sua uscita si sono scatenate grandi polemiche.

¹⁹⁷ Israele, 22 agosto 2010.

3.8 I matrimoni misti¹⁹⁸

Vi è una capacità che il rabbino riconosce alla Comunità di Napoli, ed è quella di inglobare nel suo interno il mondo non ebraico, che rappresenta un'anima molto importante degli ebrei presenti in questa città. Sono quasi tutti coniugi di fede diversa da quella ebraica che, nel profondo rispetto di un'altra religione, hanno condiviso con il proprio consorte la scelta di crescere i figli secondo quanto contemplato dall'ebraismo. In tal caso, l'identità ebraica diventa un ponte che rende possibile la convivenza con le altre culture che, per matrimonio, entrano in contatto con la vita, le difficoltà, i desideri di questa piccola Comunità. Le frasi riportate dal rabbino sottolineano che i coniugi non ebrei spesso manifestano una profonda adesione a questa cultura, pur continuando a riconoscere le proprie identità come definite da altri riferimenti culturali e religiosi. Ci sono due esempi che sono esemplificativi di quanto riportato da Puntarello. Il primo è relativo a un signore non ebreo che, nel comunicare la morte della moglie, ha detto al rabbino di aver fatto tutto secondo la "nostra" tradizione, inglobando se stesso nel tentativo di preservare la cultura ebraica. Il secondo, invece, è riferito a un padre di religione cattolica che evidenzia il contributo apportato alla cultura ebraica perché, lui, all'ebraismo ha dato due figli¹⁹⁹.

Nei confronti dei matrimoni misti sono stati riscontrati sentimenti ambivalenti: da una parte si guarda ad essi con profonda preoccupazione nel timore che la minoranza a cui si appartiene possa perdere le nuove generazioni; dall'altra si riconosce come inevitabile, vivendo in una città a maggioranza cattolica come Napoli, innamorarsi di persone che non appartengono alla Comunità.

Proprio come riferisce F.K.: "Nessuno dovrebbe vivere da solo. Se l'alternativa ad una vita da scapoli in una città come Napoli è il matrimonio misto, lo capisco e lo accetto perfettamente. Probabilmente lo avrei fatto anche io. Questo è esattamente uno dei problemi chiave delle piccole Comunità".

Nelle interviste israeliane, pur mantenendo tutti una posizione moderata²⁰⁰, gli intervistati avvertono i matrimoni misti come uno dei principali problemi riscontrati a Napoli, sebbene valutino difficile l'individuazione di una soluzione adeguata.

¹⁹⁸ In questo paragrafo ho provato a mantenere quanto più elevato possibile la segretezza delle mie fonti perché in questo caso vi era il coinvolgimento di altre persone, figli e mariti, che ho pensato fosse giusto mantenere quanto più possibile anonime.

¹⁹⁹ Bergamo, 9 febbraio 2010.

²⁰⁰ S. T. L. mi riferisce che "non è facile trovare i propri compagni". Kfar Saba, 26 luglio 2010.

Spesso in Israele, dalle mie interviste, è emerso l'utilizzo dell'espressione "matrimoni misti" finalizzata ad evidenziare quelle unioni dove i livelli di religiosità sono differenti: da una parte il *goy* di *Shabbat*, cioè il gentile di *Shabbat*, che è il coniuge disposto a svolgere, in casi eccezionali, quelle mansioni che di sabato sono proibite²⁰¹ (accendere luci o il fuoco, prendere mezzi pubblici, ecc.), dunque, meno religioso; dall'altra chi reputa fondamentale l'osservanza dei precetti. Questo può dare l'idea di quanto sia diverso il modo di vivere la propria appartenenza ebraica in Israele e in una piccola Comunità della diaspora come Napoli.

Durante una intervista israeliana è emerso quanto segue:

P.D.L.: Senti M., cosa pensi dei matrimoni misti?

M.L.L.: Che discorso difficile! Allora, devi sapere che a casa mia siamo quattro sorelle e l'unica che ha contratto matrimonio ebraico sono io [ride], le altre hanno sposato cattolici.

P.D.L.: Praticanti e osservanti o no?

M.L.L.: Uno solo lo è. [...] Cosa ti posso dire, ci sono delle circostanze della vita contro le quali non si può combattere, in questo non sono d'accordo con mio marito. Forse si poteva fare di più. Ma si possono mandare i figli in giro per il mondo e costringerli a cercare l'uomo ebreo? Come fai! La Napoli ebraica è così piccola! Quanti ebrei ci sono oggi?

P.D.L.: 184 è il dato riferito ad aprile di questo anno.

M.L.L.: Ecco, alla mia epoca eravamo 450-500 iscritti, pensa che solo dieci siamo venuti qui, come facevi a fare le coppie per forza! [...] Io posso capire, sono i casi della vita e non si può fare niente. Certo se si potesse evitare, ma in molti casi non si può. Indubbiamente, è una convivenza difficile.

P.D.L.: Molto difficile?

M.L.L.: Molto. [...] C'è sempre qualcosa che si spezza lungo il cammino²⁰².

Il matrimonio misto dagli israeliani non viene visto come una risorsa in quanto complica la pratica del pensiero religioso. Tuttavia, a Napoli o in altri luoghi della diaspora appare come inevitabile. La più grossa difficoltà è legata nell'aver riscontrato, nei casi di loro conoscenza, una non assunzione di responsabilità da parte dei genitori di differenti confessioni, che, pur nel tentativo di fornire una educazione improntata sul monoteismo, si sono orientati verso un pluralismo religioso che, però, in assenza di principi guida avrebbe generato una sorta di anarchia. Spesso questa educazione genererebbe confusione nei giovani, e una tendenza al distacco da ogni tipo di religione.

²⁰¹ Un modo divertente per apprendere le proibizioni dello *Shabbat* è leggere il libro di Shalom Sand (2009).

²⁰² Haifa, 25 luglio 2010.

Io, da parte mia, ho intervistato una giovane donna, innamorata di un ragazzo non ebreo. Ha smesso di prendere parte ai raduni dei giovani ebrei perché li avvertiva come indirizzati alla ricerca forzata e spasmodica da parte dei ragazzi di una ragazza ebrea. Certo le dispiacerebbe se un domani i suoi figli non dovessero essere ebrei, ma per ora questo non lo sente come un problema e fondamentale, per lei, è la serenità affettiva, trovata solo con un ragazzo non ebreo.

Ho annotato anche un caso in cui il coniuge, non ebreo, si è convertito per consentire la celebrazione del matrimonio in sinagoga, ma una volta concluso il percorso non ha mai più frequentato la Comunità. Questo, per certi versi (sebbene io non disponga di elementi numericamente consistenti per poterlo riportare come un dato frequente) sembrerebbe confermare talune affermazioni del rabbino, per il quale le conversioni per matrimonio non condurrebbero mai verso un percorso di crescita religiosa vera e propria e non sarebbero quindi una reale acquisizione per la Comunità.

Interessante è il caso di una fonte che ha un marito cattolico:

[Nome del marito] collabora, anche nel senso che mi fa fare tutte le cose. Io penso che l'avermi sposata l'abbia messo di fronte a una crisi in qualche modo, per cui ha approfondito molto di più la religione cattolica. Diciamo che è un cattolico praticante, critico. Ha una sua visione, secondo me, molto ebraica, ma è importante che lui sia contento. Però, l'hai visto al *Seder* è venuto. Diciamo che la viviamo abbastanza serenamente. Non è facile. Solitamente quando dobbiamo parlare di cose ebraiche e di cose cattoliche cerchiamo tutti e due di spiegarle ai bimbi. Noi per esempio a Natale facciamo l'albero di Natale per il papà, e quindi abbiamo l'albero di Natale. Solitamente lo faccio io l'albero di Natale. Però, come vedi, in casa non abbiamo immagini sacre perché per me sarebbe stata una cosa molto difficile. Non ce l'avrei fatta. Siamo una famiglia mista con tutta la bellezza e la complicazione di esserlo... [pausa] però anche il fascino di esserlo [sorride]. I bambini sanno che loro sono ebrei, ma che papà è cattolico e loro, in qualche modo, lo sono anche un pochino. Di cose cattoliche è ovvio che mi chiedano, soprattutto confrontandosi con altri bambini. Allora, ci sono domande su Gesù e sulla comunione.

P.D.L.: Loro lo vivono serenamente?

Risposta: Al momento, mi sembra abbastanza di sì²⁰³.

Dalla narrazione di questa fonte, il matrimonio misto appare una risorsa. Entrambi i genitori, stanno delineando per i loro figli una identità che ha ben chiaro il rapporto con la storia e la cultura del popolo ebraico, e che, al contempo, si nutre delle identità plurali che

²⁰³ Napoli, 12 luglio 2007.

sono presenti all'interno della loro famiglia. Ai bimbi non vengono indirizzati messaggi confusi: sanno dell'esistenza di più religioni, anche all'interno della loro famiglia, ma sanno anche che quella a cui appartengono è la religione ebraica. Il compito appare per i genitori, a tratti difficile, così come dichiara la mia stessa fonte; compito, tuttavia che, come in tutte le situazioni complesse, non è privo di fascino e di bellezza. Il padre è presente nel percorso di formazione religioso dei figli, accetta anche di non mangiare carne di maiale a casa per dare l'esempio e per tenerla fuori dalla portata dei bambini. È la madre che ha, però, il compito di tramandare la memoria del suo popolo e della sua famiglia²⁰⁴.

L'argomento dei matrimoni misti²⁰⁵ è estremamente interessante e meriterebbe una trattazione più estesa, basata sulla comparazione dei diversi e diffusi casi che si sono venuti a delineare nel corso dei racconti da me raccolti. Ovviamente, il punto di vista che ho privilegiato è stato quello ebraico per una ragione legata all'oggetto specifico della mia indagine, ma le storie delle mogli o dei mariti non ebrei emergono inevitabilmente, sebbene in modo indiretto. Inoltre, questi ultimi, in alcuni casi, si incontrano spesso in Comunità; in altri hanno comunque preso parte alle interviste come quella signora cattolica che a un certo punto del pomeriggio ha fatto suonare un CD di musica *yiddish* per farmi sentire la bellezza e la profondità di questa musica²⁰⁶, quasi con orgoglio.

Ci sono molti comuni denominatori nei matrimoni misti, ma ogni storia mantiene in sé una propria unicità e segue percorsi diversi dalle altre. In una la mamma ebrea ha preferito che i figli vivessero da cattolici perché lei, che era cresciuta senza fratelli e sorelle, aveva il desiderio di dare ai propri figli una famiglia numerosa, quella del marito, con la quale poter condividere festività e momenti di gioia²⁰⁷. Oppure c'è chi dichiara con orgoglio di appartenere a una famiglia mista perché è la trasmissione di quella apertura e curiosità verso gli altri che ha permesso ai propri figli di sposare persone di religioni diverse anche da quelle cattolica ed ebraica.

Ho inserito in questa sezione la storia del marito convertito perché, sebbene abbia concluso il *Ghiur*, ci troviamo in una famiglia dove le due diverse identità hanno portato nel matrimonio due differenti famiglie e *background* culturali che hanno continuato a sopravvivere anche dopo la conversione.

²⁰⁴ I bambini della Comunità hanno anche un sabato al mese a loro dedicato (*Shabbat Hanearim*), voluto dal Pierpaolo P. Puntarello, mira a coinvolgere i bambini nella celebrazione della festività di *Shabbat*.

²⁰⁵ Molto interessante è l'analisi delle interviste sui matrimoni misti svolte da Kaplan J. (2004).

²⁰⁶ Napoli, 13 marzo 2010.

²⁰⁷ Penso si tratti di una delle persone più vicine all'ebraismo tra quelle incontrate all'interno della Comunità.

Quanto emerso dai dialoghi legati a questo argomento, penso possa essere sintetizzato nel modo seguente:

1. ci sono molti più cattolici nei matrimoni misti rispetto a persone di altre religioni, ma questo può naturalmente derivare dalle condizioni religiose generali della nostra nazione, e di Napoli in particolare.
2. Nei matrimoni misti è quasi sempre la componente maschile cattolica che accetta l'orientamento ebraico dato dalla madre nell'educazione dei propri figli. Anche quando la componente ebraica della famiglia non è particolarmente religiosa, resta il desiderio di avere figli ebrei per un aspetto che si lega alla salvaguardia della minoranza alla quale si appartiene. Il discorso, in questi casi, si sposta da una matrice religiosa a una culturale in senso lato.
3. Sono pochissimi i casi in cui la presenza della madre ebrea abbia consentito una educazione di impronta cristiana. Nella maggioranza si è optato per un orientamento laico che però tende a sottolineare che i propri figli non sono completamente cattolici e che vi è una loro attenzione nei confronti della cultura ebraica.
4. In tutti i casi, sia di madri cattoliche sia di madri ebree, esse svolgono un ruolo fondamentale nell'orientamento che, di comune accordo con il partner, si è scelto di adottare.

Inoltre, per le nuove generazioni l'ebraismo è soprattutto trasmissione, attenzione verso il futuro e le generazioni a venire. È "agire" e "fare". Vi è una duplice attenzione che non passa soltanto attraverso la trasmissione, come direbbe Rosenzweig²⁰⁸, "carnale" di una identità, ma anche attraverso la cultura, l'educazione. La trasmissione si fonda nel contempo su aspetti intellettuali e spirituali. Essa è basata sull'apprendimento e l'insegnamento, dove il campo di elezione è la famiglia, ma anche la Comunità (penso alla scuola domenicale per i bimbi), e che adotta la prospettiva di un insegnamento continuo orientato in modo da trasformarsi in punto di riferimento duraturo.

Rispetto alle precedenti generazioni, quella parte di identità carnale trasmessa, che è l'elezione, ritorna ad essere cura della donna, così come è scritto nella *Torah*. La donna riprende una tradizione biblica che i tempi passati avevano offuscato a causa di un ruolo

²⁰⁸ Rosenzweig F. (2005); Rosenzweig F., Rosenstock E. (1992). Si veda anche su questo autore Mosès S. (2009), in particolare le pagine 65-88.

femminile meno consapevole e meno autorevole. Ne deriva che la Comunità di Napoli ha visto il ruolo della donna mutare a seconda dei tempi. E se in generale, nel corso degli ultimi due secoli, esso ha subito delle profonde trasformazioni, parallelamente al resto della società, negli ultimi trenta anni si è avuta una accelerazione in questo senso ancora più evidente.

Ora, questa rinnovata “coscienza ebraica” determina una percezione più consapevole di se stessi e degli altri nel mondo. È vero che il ruolo della donna è cambiato e che nel corso di questo sviluppo potrebbe anche essere avvenuto un certo abbandono di alcune caratteristiche identificative dell’ebraismo, ma si avverte che oggi una maggiore coscienza identitaria ricolloca la donna in una dimensione di osservanza dei precetti biblici. A Napoli, in Comunità, ho visto persino il rispetto dell’osservanza dell’usanza per le donne sposate di nascondere i capelli, citata in un versetto biblico²⁰⁹, che avevo notato soltanto in alcuni quartieri di Gerusalemme.

Mi riferisce una fonte, maschile, appena trentenne che la sua è una famiglia mista, in cui, da generazioni, gli uomini sono ebrei e le donne sono cattoliche. Ricorda la nonna materna, molto osservante, sempre con il rosario in mano e che andava tutti i pomeriggi in chiesa. Pur non avendo mai fatto una vigilia di Natale a casa loro, andavano dagli zii e dai nonni. La mia fonte trova un vantaggio l’aver vissuto tra due culture e da bambino gli piaceva l’idea di avere due tipi di regali²¹⁰. Ma la sua è una situazione che rientra nella norma perché come sostiene “A Napoli l’ebraismo è anche famiglie miste”. Tale aspetto, però, non riguarda soltanto Napoli, sebbene in questa città il numero contenuto degli iscritti alla Comunità agevoli una osservazione diretta.

Se si guarda alla *Torah*, infatti, è possibile rilevare che la proibizione contenuta nel *Deuteronomio* 7, 3²¹¹ non sempre è stata rispettata come si evince da storie legate ad alcune figure di rilievo della tradizione ebraica, si pensi ad esempio ad Abramo, Isacco,

²⁰⁹ Questo brano, tratto dal Libro della *Torah*, parla del tradimento che potrebbe compiere una donna sposata. Il passaggio riferisce che bisogna scoprire il capo della donna e lascia intuire che le donne sposate debbano portare il loro capo coperto: “Il sacerdote farà quindi stare la donna davanti al Signore, le scoprirà il capo e porrà nelle mani di lei l’oblazione commemorativa, che è l’oblazione di gelosia, mentre il sacerdote avrà in mano l’acqua amara che porta la maledizione” (*Numeri* 5, 18).

²¹⁰ I bimbi ricevono regali in occasione di *Chanukkà*, che cade il 25° giorno del mese di Kislev (in prossimità del solstizio di inverno). È detta “festa delle luci” e dura otto giorni. Questa festa commemora la nuova inaugurazione del Tempio di Gerusalemme, santificato dal “miracolo dell’olio”, dopo la vittoria dei Maccabei sulle truppe siriane di Antioco Epifanie, nella guerra che durò dal 167 al 165 a. C.

²¹¹ “Non ti imparenterai con loro, non darai le tue figlie ai loro figli e non prenderai le loro figlie per i tuoi figli [...]”.

Giuseppe, Mosè, Davide e Salomone²¹², che hanno tutti amato delle donne “gentili”, mentre volendo citare una figura femminile non si può non ricordare Esther²¹³.

La Comunità di Napoli, come tutte le piccole Comunità della diaspora, per una serie di ragioni ambientali facilmente intuibili, sembra far propria una visione dove non è determinante il mantenimento dell’ebraismo quale comunità chiusa. Il Sionismo, al contrario, tra la fine dell’Ottocento e gli inizi del Novecento aveva introdotto un orientamento fondato su una visione più rigida dell’identità ebraica.

Daniel e Jonathan Boyarin difendono un concetto interattivo della genealogia, dove “la parentela non è riducibile alla stirpe nelle sue moderne definizioni – come la matrice per le popolazioni ebraiche disperse”²¹⁴. Il concetto di diaspora che li ispira è, indubbiamente, funzionale a due modelli: il primo si collega direttamente alla ricostruzione della storia ebraica, mentre l’altro è connesso al moderno concetto delle identità ibride.

I Boyarin, dunque, sostengono che le identità culturali diasporiche ci insegnano che le culture non sono preservate attraverso la “mescolanza”, ma è mediante essa che possono continuare ad esistere, essendone un prodotto. Le culture, al pari delle identità, sono soggette a continue modificazioni e successivi assestamenti. L’ebraicità, dunque, irrompe in tutte le categorie dell’identità perché non si definisce in un’idea specifica e circoscritta. Infatti, non è solo nazionalismo, non è genealogia, non è esclusivamente religione, ma vive sul filo di una tensione dialettica che include tutti questi elementi²¹⁵.

Le affermazioni sulla diaspora dei due studiosi americani attingono a circa 2000 anni di interpretazioni rabbiniche, ma soprattutto alla concreta esperienza storica di tutte le Comunità ebraiche sparse nel mondo²¹⁶. È un’esperienza caratterizzata da una forte creatività che ha reso possibile, soprattutto nei periodi di maggiore tolleranza, definire una identità ebraica capace di interagire con le culture circostanti, il più delle volte profondamente diverse. Un esempio storico è dato dalla Spagna araba e dalla presenza di ebrei come Samuel ha’Nagid²¹⁷, Ibn Gabirol²¹⁸ e soprattutto Maimonide, i quali sono stati

²¹² Abramo e Hagar, fino a quando Sarah lo costrinse a mandarla via (*Genesi* 16, 3-16); Giuseppe sposò l’egiziana Aseneth (*Genesi* 41, 45; 41, 50); Davide sposò una principessa del Geshur (*Primo Libro di Samuele* 18, 20-30). Questo solo per riportare alcuni esempi.

²¹³ Il Libro di Esther. Interessante è la storia di Esther analizzata da Lattes D. (1953), pp. 5 e sgg. Si veda anche Gennazzani E. (2005).

²¹⁴ Boyarin D., Boyarin J. (1993), citato in Clifford J. (1994), p. 322 [traduzione mia].

²¹⁵ Boyarin D., Boyarin J. (1993), citato in Clifford J. (1994), p. 324.

²¹⁶ Clifford J. (1994), p. 325.

²¹⁷ Nato a Cordova nel 933.

²¹⁸ Ibn Gabirol (Malaga 1021-Valencia 1054), conosciuto ai latini come Avicbron, poeta, uomo religioso e personalità filosofica di grande complessità, in ragione delle molteplici correnti che influiscono sul suo pensiero.

al contempo strumenti di conservazione e trasmissione delle proprie tradizioni, ed espressione di una interessante fusione di culture.

Inoltre, afferma Sand, che furono, in particolare, gli ebrei ashkenaziti ad avvertire l'urgenza di un ritorno alla terra dei padri anche per il bisogno di preservarsi e proteggersi.

Per molti teorici del Sionismo, invece, l'assimilazione degli ebrei con i gentili appariva un attentato all'esistenza del proprio popolo²¹⁹. Con questa preoccupazione in mente, i matrimoni misti non sono percepiti come una ricchezza, e possono essere anzi valutati come un elemento che potrebbe favorire la perdita dei caratteri tipici della stessa identità ebraica²²⁰.

Questa preoccupazione riaffiora a tratti presso alcuni membri della Comunità, ma in maniera non troppo ansiosa e riferita soprattutto agli aspetti religiosi della propria appartenenza. Negli israeliani di origine napoletana, invece, è ben più forte.

A Napoli, la più grossa opposizione ai matrimoni misti è emersa, piuttosto, presso chi ha compiuto o sta per ultimare il processo di conversione. A tal proposito, è istruttivo il seguente frammento di conversazione:

Pierangela Di Lucchio: Come giovane donna ebrea cosa pensi delle famiglie miste e quanto ti preoccupa l'assimilazione.

Fonte 10: L'assimilazione fa sì che l'ebraismo tenda a perdersi, così come i matrimoni misti. Ho l'esempio di ragazzi che avendo due educazioni religiose hanno perso entrambe. Non acquisiscono né i ricordi e le tradizioni dell'una né quelle dell'altra.

P. D. L.: Non potrebbe essere una risorsa, invece [vengo interrotta]

Fonte 10: No.

P. D. L.: ... vivere tra due culture?

Fonte 10: Assolutamente no. L'esperienza che ho io è che i ragazzi si perdono.[...]

P. D. L.: E in una piccola comunità come quella di San Nicandro sarà possibile [vengo interrotta]

Fonte 10: Certo, diciamo che cerchiamo di ovviare integrandoci nell'ambiente dell'ebraismo proprio per evitare questa assimilazione e i matrimoni misti. Però... [pausa] non è facile. Non solo per i piccoli centri anche per quelli grandi²²¹.

L'ipotesi del matrimonio misto non viene affatto contemplata, pur nella consapevolezza di trovarsi di fronte a gravi difficoltà. Simili risposte penso vadano trovate

²¹⁹ Sand S. (2008), p. 262.

²²⁰ Sand S. (2008), p. 263.

²²¹ San Nicandro, 9 settembre 2009.

in due ragioni fondamentali. Una è locale ed è determinata dal fatto che queste giovani sannicandresi²²², in attesa di conversione, hanno una duplice esigenza: chiudere con una identità nella quale non si riconoscono più e dimostrare alla nuova Comunità alla quale si è scelto di aderire di essere degni di farne parte. E questo esige un'assoluta assenza di deroghe. Le neoconvertite avvertono come urgente il bisogno di aderire in maniera assoluta alle indicazioni contenute nella nuova identità, dove solo la *Torah* diventa la custode inattaccabile della memoria ebraica

L'altra, più generale, si collega al fatto che ci troviamo di fronte a un tipo di cultura che Édouard Glissant chiamerebbe *atavica*, che già in passato è entrata in un sistema complesso di una identità di relazione²²³, che ha bisogno, anche per quanto è accaduto a causa della *Shoah*, di difendere la propria identità come una radice unica.

3.9 La Comunità di Napoli vista dall'altra sponda del Mediterraneo

L'incontro con l'attuale presidente della Comunità, Pier Luigi Campagnano, è stata una conferma di tutte le difficoltà che un ebreo incontra a Napoli. Le difficoltà che erano già affiorate nel corso delle precedenti interviste: l'assenza di un macellatore rituale che per certi versi ha modificato le abitudini alimentari degli appartenenti alla Comunità, le distanze da coprire per raggiungere il Tempio, le difficoltà economiche alle quali deve far fronte la Comunità, che non può contare su un elevato numero di iscritti. Inoltre, la scomparsa delle famiglie "maggioventi", con le donazioni che dalle stesse provenivano, ha determinato il ricorso all'8%²²⁴.

Alle difficoltà di ordine pratico fa riferimento questo stralcio di intervista con l'attuale presidente:

Pierangela Di Lucchio: Una cosa che ho verificato è la tendenza a diventare vegetariani.

Pier Luigi Campagnano: Certo. Certo perché diventa più semplice. [...] Ci sono, tuttavia, diverse sfumature nell'osservanza della *kasherut*. In questo momento, da parte rabbinica stiamo registrando una maggiore attenzione.

P.D.L.: In che senso? Una sollecitazione a seguire di più i precetti?

²²² Quasi la maggioranza sono donne.

²²³ Glissant É. (1998), pp. 19-22.

²²⁴ Il contributo, come mi riferisce Sandro Temin, in una fase iniziale era stato "orgogliosamente" rifiutato dalle Comunità. La Legge Falco e successivamente la Legge 101, permettevano e permettono di imporre le tasse agli iscritti sulla base dei redditi dichiarati dalle famiglie. Ma la scomparsa di queste grosse ricchezze familiari ha richiesto il ricorso ai contributi derivanti dall'8%.

P.L.C.: Sì, una sollecitazione a seguire di più i precetti. Indirizzo fondamentalmente, giusto, altrimenti si perde la tradizione, ma da un altro aspetto qualcuno potrebbe allontanarsi. Tieni presente anche un altro problema che c'è a Napoli: le distanze. Il Tempio sta qua [l'intervista si svolge presso la sede della Comunità], ce n'è uno solo e il sabato bisognerebbe venire al Tempio a piedi. Ma molti di noi abitano distante: o prendiamo la macchina o non veniamo al Tempio.

P.D.L.: L'autobus?

P.L.C. : La questione dell'autobus è molto controversa. Tu prendi un pullman in movimento, ci sali in quanto il servizio è pubblico, non lo fanno per te, però non puoi pagarlo, dovresti avere l'abbonamento, il biglietto? non lo puoi obliterare. Qualcuno cammina con l'abbonamento cucito addosso in modo da esibirlo, qualcuno prende il taxi, ma devi avere anche lì l'abbonamento con l'agenzia taxi, altrimenti non puoi pagare. Se a guidare è un cattolico alcuni accettano il passaggio, se a guidare è un ebreo meno osservante che sta andando al Tempio con l'auto gli osservanti non salgono. Un po' sono degli *escamotages*²²⁵.

P.D.L.: Intende come la questione che di *Shabbat* non si può accendere il fuoco [con fuoco si intende anche il gas per cucinare], ma se si lascia la fiamma accesa dal giorno prima si può utilizzarla?

P.L.C.: Ecco, il principio è lo stesso. Per lo spazio, invece, il principio delle giudecche nasceva proprio per far fronte alla difficoltà delle distanze rispetto al Tempio²²⁶.

La Comunità di Napoli deve quotidianamente confrontarsi con questi problemi che rendono l'osservanza dei precetti molto complessa. Come mi fa notare il presidente, si tratta di difficoltà con le quali gli ebrei in diaspora si sono spesso misurati, ma con la riduzione del numero di iscritti esse si sono amplificate. Mi dice, ad esempio, il presidente che non è possibile chiamare uno *schochet* per la macellazione e la vendita di carne *kasher*. Sono troppo pochi i correligionari e alcuni di loro nemmeno vivono a Napoli. Per *Pesach* si organizza in Comunità la vendita di prodotti *kasher*²²⁷ necessari per la realizzazione di piatti tipici della tradizione (la farina di *matzoth*, le *matzoth*, il vino, gli insaccati realizzati con tutti i tipi di carne tranne quella di maiale, le ciambelle dolci fatte senza lievito), ma è uno sforzo che si può compiere una volta l'anno. Per il resto si diventa vegetariani o

²²⁵ Scrive Shalom Auslander "Okay. Inutile negarlo: stare in macchina durante lo *Shabbat* è una grossa violazione. E tu non stai solo andando in macchina... ti stai integrando. Stai portando avanti quello che Hitler ha cominciato". Auslander S. (2009), p. 118. Questo brano tratto dal romanzo di Auslander, sebbene in maniera ironica, esprime l'importanza per un ebreo di osservare lo *Shabbat*.

²²⁶ Napoli, 6 luglio 2010.

²²⁷ Napoli, 25 marzo 2010. Sono andata alla vendita dei prodotti per *Pesach* in uno dei pomeriggi dedicati alla vendita. Su di un tavolo vengono esposti i prodotti con un listino prezzi. Quel pomeriggio non ho incontrato nessuno, tranne il segretario della Comunità, addetto alla vendita, e il rabbino che stava studiando con un ragazzo.

quando si capita a Roma si fanno provviste alimentari per se stessi e per gli amici²²⁸. Tuttavia, anche un alimento diffuso in Italia come la pasta non può essere consumato agevolmente e per questo c'è un sito che indica i prodotti industriali che in Italia possono essere considerati "adatti"²²⁹.

Inoltre, Napoli è il punto di riferimento degli ebrei che sono presenti in tutta l'Italia meridionale. La sezione di Trani è un esempio, così come quanti hanno intrapreso il percorso di conversione a San Nicandro Garganico.

A Napoli si rivolgono gli amministratori di comuni meridionali che hanno avuto in passato una presenza ebraica e, dunque, possiedono nel loro territorio comunale siti di importanza archeologica da recuperare. Questi comuni si trovano spesso in regioni come la Sicilia e la Calabria e, in questo caso, il problema delle distanze diventa serio²³⁰. Del resto la giurisdizione su di un territorio così ampio nasceva a ridosso del ritorno degli ebrei nell'Italia meridionale dopo secoli di assenza forzata, quando l'unica concentrazione di ritorni ebraici aveva luogo proprio nella città di Napoli. Se dovessero essere accolte le richieste di conversione che provengono da varie zone dell'Italia meridionale, si dovrà contemplare la possibilità di rivedere l'estensione del territorio che rientra nelle competenze specifiche della Comunità di Napoli.

Dunque, a distanza di quasi due secoli, la Comunità e, soprattutto, il collegio rabbinico saranno chiamati a rispondere a nuove rinascite di ebraismo nel sud d'Italia, che vengono spesso collegate dai richiedenti a una discendenza dai *conversos* e mirate al recupero di una memoria che si attribuisce alla storia delle proprie famiglie, le quali annotano atteggiamenti ebraici come osservare il cielo per vedere la comparsa delle tre stelle al tramonto che segnano l'entrata di *Shabbat*, le pulizie di Pasqua per la rimozione del *chametz*²³¹, l'abitudine di coprire gli specchi durante il periodo di lutto²³².

Inoltre, la presenza attiva dei giovani della Comunità di Napoli, come mi riferisce Pierpaolo Pinhas Puntarello, sollecita una collocazione di questa generazione *oltre* la

²²⁸ Mi riporta Rino della Volpe che vive a Roma: "Ho spesso aiutato ad organizzare un banchetto perfettamente *kasher* o a portare la carne per *Pesach* per diverse famiglie e non è tutto così semplice come a Roma o Milano, ma con un po' di buona volontà e pazienza le difficoltà si superano". Intervista del 13 settembre 2010.

²²⁹ <http://www.italykosher.com>

²³⁰ Si tenga conto che per raggiungere i comuni di Trani e di San Nicandro l'auto è quasi indispensabile. Se si prova a fare un viaggio in treno da Napoli a Bari ci si può rendere conto di quanto siano urgenti i problemi legati ai mezzi di comunicazione nell'Italia meridionale. Non esiste un treno diretto, bisogna sempre cambiare a Caserta.

²³¹ Prodotti fermentati proibiti durante il periodo di *Pesach*, come ad esempio molliche di pane lievitato.

²³² Penso si tratti di un compito molto difficile perché questa presunta discendenza trova le sue radici nel mito e ricondurle a una dimensione moderna, ma soprattutto debitamente verificarle appare un'impresa ardua.

Shoah e non solo perché essa è successiva a tale evento, ma perché avvertendo “il pericolo costante della perdita” per loro il futuro assume una connotazione nuova. Ciò non viene affidato solo alla esclusiva narrazione degli eventi, ma a una ortoprassia molto attenta al tempo che deve ancora venire, dove gli “atti” rivestono un ruolo importante. Dunque, alcuni giovani sono presenti: si occupano dell’amministrazione della Comunità; a loro viene affidata l’organizzazione di eventi importanti come la Giornata Nazionale della Cultura Ebraica; gestiscono un bollettino in formato elettronico, *Sullam*, che è un interessante spazio di confronto, ma anche di informazione²³³.

Da questa breve panoramica si può comprendere quanto sia faticoso essere ebrei in una piccola Comunità, ma quanto desiderati siano gli sforzi indirizzati ad alimentare e tramandare la propria identità.

È una situazione che sembra trovare conferma nelle parole di Jonathan e Daniel Boyarin secondo i quali la diaspora possiede un potere che si regge su di un paradosso dove, da un lato, ogni cosa che definisce il popolo ebraico include tutte le questioni relative ai loro antenati e, dall’altro, ogni cosa è permanentemente a rischio. In tal modo, la contingenza e la genealogia sono i due componenti fondamentali della coscienza diasporica²³⁴.

Dalle difficoltà emerse nel corso dei miei due anni di frequentazione di Napoli è nato il desiderio di andare in Israele anche per comprendere come gli ebrei napoletani, che si sono trasferiti in Israele, vedano i loro correligionari che vivono sulla sponda opposta del Mediterraneo. E le testimonianze raccolte sottolineano una divergenza inevitabile.

Dialogo con I. B.:

Pierangela Di Lucchio: Il tuo rapporto con Napoli si è interrotto?

I.B.: Per molti anni si è completamente interrotto [...] [questo periodo è coinciso con la scomparsa di tutti membri della sua famiglia residenti a Napoli].

P.D.L.: Vista da Israele, una Comunità piccola come Napoli come appare?

I.B.: Oggi?

P.D.L.: Che futuro vedi?

I.B.: Molto difficile²³⁵.

²³³ Peccato che i collaboratori appartenenti ad altre generazioni di *Sullam* siano davvero pochi. Potrebbe essere un interessante spazio per il confronto tra generazioni e diventare lo specchio di quella polifonia che alimenta la Comunità di Napoli.

²³⁴ Boyarin J., Boyarin D. (2002), p. 4.

²³⁵ Tel Aviv, 21 luglio 2010.

Dalla conversazione con Ar.L. è emerso quanto segue:

Ar.L.: Dopo un po' ci siamo accorti che la vita nostra era cambiata, in un certo senso, nel modo di vivere e di pensare rispetto a quello che è in Italia. Gli amici sono quasi scomparsi perché non riesci più ad avere quel collegamento che avevi prima. Vediamo le cose in maniera diversa.

P.D.L.: Fammi capire in che modo? L'aggancio ad una altra domanda: come vedi chi è rimasto in Italia e in una Comunità così piccola, adesso, come è diventata quella di Napoli?

Ar.L.: Gli amici della Comunità di Napoli sono rimasti amici per altri motivi. Sia per il motivo religioso, sia perché c'è sempre un rapporto familiare. [...] Certe cose che noi le vediamo in un certo modo, loro le vedono in un altro.

P.D.L.: Per esempio? Come l'osservanza del sabato o della *kasherut*?

Ar.L.: In Italia è una cosa complicata.

P.D.L.: Voi la *kasherut* la osservate rigorosamente?

Ar.L.: Sì.

P.D.L.: Per esempio avete i due lavandini: uno per la carne, uno per il latte e derivati?

Ar.L.: Sì, noi abbiamo due lavandini. [...] Se io vado a Napoli o in Italia per me è complicato.

P.D.L.: Immagino!

Ar.L.: È complicato perché, a parte certi posti, non ci sono ristoranti o cose *kasher*. Io vado al supermercato inizio a guardare gli ingredienti e li confronto con la mia lista di cose permesse. È difficile. Anche per questo sarebbe difficile tornare in Italia. [...]

P.D.L.: Quindi il futuro della Comunità di Napoli? Come lo vedi?

Ar.L.: Molto male. Ci sono due cose: uno, la Comunità sta invecchiando. Quei pochi ebrei che sono rimasti sono piuttosto anziani. Ci sono pochi giovani. Ci sono parecchi matrimoni misti, questo in genere, dico in genere perché non sempre è così, allontana dall'ebraismo e fa sì che i figli dell'ebraismo non ne sappiano quasi niente o niente del tutto. L'altro aspetto è Pierpaolo [il rabbino] che sta per venire via e non credo che ci siano molte persone dal punto di vista rabbinico, o anche meno, che possano sostituirlo e altre disposte ad arrivare a Napoli data la piccolezza della Comunità e le sue difficoltà economiche. Se non dai, non ricevi. [...] Se non ci sarà una immigrazione, la vedo molto nera tra non molti anni. Le persone di una certa età, purtroppo, se ne andranno e quel che rimane è ben poco. Insomma, senza una guida spirituale non penso si possa andare avanti²³⁶.

Invece, F. K. risponde alla mia domanda in questo modo:

P. D. L.: La comunità di Napoli ha un futuro?

F. K.: Purtroppo no. L'essere ebreo necessita una vita comunitaria che necessita di una "massa critica". Senza un asilo, una scuola, movimenti giovanili, ristoranti e negozi *kasher*, un

²³⁶ Haifa, 25 luglio 2010.

ambiente culturale dove potere essere esposto all'ebraismo, un ebreo non può essere tale. Questo è ancora di più vero per un ebreo osservante dei precetti che deve avere una sinagoga aperta ed attiva giornalmente.

Le risposte degli altri intervistati non sono state molto diverse. Ad esempio, M. L. L. mi fa notare che l'ebraismo ha un senso soltanto se viene inserito in un processo di crescita collettiva. Ogni singolo ebreo trova una sua collocazione solo se può porre in relazione la propria identità individuale con quella della collettività. Mi invita a considerare la *Torah* come un libro sociologico i cui orientamenti e indirizzi non possono essere decontestualizzati dalla società all'interno della quale si è inseriti e verso la quale le proprie azioni si rivolgono. Per questo il nucleo a cui si appartiene è fondamentale perché solo da esso derivano le condizioni essenziali per dare sostegno al singolo nel suo modo di vivere l'ebraismo. Quando le chiedo perché in Israele chi è sposato porta la fede all'anulare destro, mi spiega che durante il matrimonio l'anello viene posto nell'indice della mano destra perché è il dito della mano che permette la presa sulle cose del mondo, ma che per un fatto di comodità, successivamente, viene portato all'anulare destro²³⁷. Se in Italia, e a Napoli nello specifico, lo portano a sinistra è un chiaro segno della loro assimilazione, che passa anche attraverso questi piccoli gesti orientati a non evidenziare la differenza rispetto alla maggioranza.

Soltanto N. G. guarda a Napoli con ottimismo e riconosce agli ebrei presenti una tenacia fuori dal comune, insieme alla capacità di mantenere legami con la vita culturale della città, di inglobare chi è estraneo alla Comunità senza perdere la propria identità e guarda con attenzione ai giovani che sono l'elemento trainante dell'attuale condizione ebraica napoletana.

Se il discorso si sposta sulla città di Napoli il distacco emotivo è ancora maggiore. Sebbene per alcuni di loro il rapporto continui perché è il luogo degli affetti, dove vivono le proprie famiglie, della città manca soltanto il panorama. A Napoli si riconosce una bellezza fuori dall'ordinario, ma anche una assoluta incapacità di chi vi vive di difenderla dalle tragedie che si è costretti ad affrontare ogni giorno. Gli aggettivi emersi per descriverla sono "caotica" e "disorganizzata". Anche quando faccio notare a V.S. che Gerusalemme a me appare come una città sorella di Napoli, solo sull'altra sponda del Mediterraneo e senza mare, V. mi risponde che è vero, soltanto che Napoli è una città dove

²³⁷ Per un approfondimento del matrimonio ebraico si veda Goldberg H. E. (2003), in particolare le pagine 114-160.

tutto accade in un movimento senza fine, mentre Gerusalemme ha un suo movimento orientato e che si rivolge al futuro.

Quello che rileva interesse in queste risposte è una sostanziale divergenza tra gli israeliani e gli ebrei in diaspora²³⁸, la quale deriva dal fatto che questi due diversi gruppi affondano le loro radici in particolari e differenti contesti nazionali e culturali.

Gli israeliani e gli ebrei della diaspora parlano differenti lingue, osservano diverse norme e pratiche culturali, mangiano cibo differente, possiedono diverse prospettive politiche. Se da una parte le varie origini e provenienze dei gruppi di ebrei che popolano Israele favoriscono una solidarietà transnazionale, che rappresenta la propria forza, dall'altra le stesse origini multiformi sono confluite in una unica identità nazionale e le loro passioni e abitudini sono riconducibili a uno stesso sentire *israeliano* anziché a uno più generico *ebraico*. Insieme, tuttavia, condividono una stessa religione che rappresenta un processo di comune identificazione espressa a vari livelli.

Nelle interviste, gli immigrati israeliani sottolineano le modalità attraverso le quali hanno affrontato una rivalutazione delle loro identità: quella israeliana e quella di chi è stato un ebreo in diaspora. E ora sono identità che si ridefiniscono nel luogo dove hanno scelto di vivere e che hanno contribuito a far crescere. In questa rielaborazione identitaria, l'essere israeliani appare fondamentale per la loro vita di ebrei, mentre guardano alla Comunità di provenienza come a una forma di ebraismo che mira alla pura e semplice sopravvivenza anche per i disagi oggettivi che quotidianamente è costretta ad affrontare.

La Comunità di Napoli è legata al passato di I.B. in quanto ebrea italiana, anzi ha avuto un ruolo centrale nella formazione della sua coscienza ebraica, ma per lei, fortemente sionista, l'ebraismo ha un senso soltanto se inserito in un contesto nazionale, il cui sentire è così forte da valutare la Comunità da cui proviene come un'esperienza intensa ma archiviata²³⁹.

In una panoramica più generale, quasi tutti gli intervistati israeliani hanno sottolineato come l'aver fatto l'*aliyah* sia stata la forte e inattaccabile base della loro identità ebraica. Non a caso quando parlano di loro usano il termine "israeliani", mentre riferendosi ai correligionari che vivono dislocati nelle diverse nazioni del mondo utilizzano il termine "ebrei"²⁴⁰.

²³⁸ Sugli ebrei in diaspora si veda la visione riferita alla Germania di Bodemann Y. M. (2008, ed.).

²³⁹ A proposito del tema del ritorno si veda Clifford J. (1994), p. 322.

²⁴⁰ Modalità di comunicazione confermata in Gold S. J. (2002), p. 185.

Pur esprimendo un certo orgoglio nel sottolineare l'appartenenza alla cultura italiana²⁴¹, alla quale non rinunciano, descrivono come sia cambiata in meglio la loro vita di ebrei in uno Stato che offre loro delle pubbliche istituzioni per l'educazione ebraica dei loro figli e che li sostiene nell'osservanza dei precetti, che vanno dallo *Shabbat* alla *kasherut*.

Per questo ritornare sarebbe impossibile.

3.10 Una comunità di frontiera

“Siamo una comunità di “frontiera” – la nostra voce è importante e non possiamo permetterci di attendere che qualcuno ci ascolti, dobbiamo, credo, alzare un po' la voce, essere propositivi, osare e far comprendere le nostre ragioni”²⁴².

Una comunità di “frontiera”: è così che Deborah Curiel definisce la Comunità alla quale appartiene e rimanda a una stessa definizione che avevo annotato in un'altra intervista con Alexander Popviker:

Pierangela Di Lucchio: Come arrivi a Napoli?

Alexander Popviker: Allora, sì. Per i problemi che ho provato a spiegarti su quanto sia difficile trovare una forma adatta di comunicazione e, inoltre, per me è molto difficile vivere in un luogo dove non mi sento libero. [...] Anche per la filosofia di *Chabad*, noi dobbiamo diffondere la filosofia di *Chabad* ed essere in posti del mondo dove ci può essere anche un solo ebreo, una sola persona. Oggi, per esempio, vengono a mangiare cinque persone, ieri ne ho servite otto. Può sembrare che siano pochi gli ebrei a Napoli ma noi abbiamo durante l'estate [interrompo]

P.D.L.: Dunque, gli ebrei che arrivano in viaggio qui, si fermano e vi vengono a trovare?

A.P.: Proprio tutti mangiano da noi.

P.D.L.: Sanno che garantite cibo *kasher*?

A.P.: Già conoscono chi siamo per il nostro movimento [...].

P.D.L.: Quello che tu gestisci è quello che si chiama *Beit Chabad*²⁴³?

A.P.: Sì, *Beit Chabad* [Alex corregge la mia pronuncia²⁴⁴].

²⁴¹ Aspetti che saranno evidenti nel capitolo successivo di questo lavoro.

²⁴² Deborah Curiel dirige il bollettino di informazione della Comunità di Napoli. Si veda Curiel D. (2010), p. 1.

²⁴³ Tradotto significa “Casa di Chabad” è un luogo di accoglienza gestito dai Lubavitch. Sono sparsi per il mondo e il loro obiettivo è fornire assistenza, cibo e ospitalità a viaggiatori e turisti ebrei, ma non solo agli ebrei come sarà possibile vedere nel prosieguo dell'intervista. Non a caso, Alex mi fa presente di essere spesso contattato da famiglie in Israele che hanno i loro parenti con qualche problema (passaporti smarriti, soldi rubati e difficoltà pratiche di questo tipo) e che si trovano di passaggio a Napoli.

P.D.L.: *Beit Chabad*.

A.P.: Sì, non ufficiale, anche per questi motivi noi non vogliamo... [pausa] vogliamo essere liberi. Siamo abbastanza indipendenti perché noi non vogliamo entrare in politica ... [interrompo]

P.D.L.: Cioè non volete entrare nei meccanismi rigidi di una organizzazione ... [mi interrompe]

A.P.: Come tra religiosi e non-religiosi [...], vogliamo stare fuori da certi litigi e allo stesso tempo vogliamo aiutare le persone a cui serve il nostro aiuto in questa zona. [...] La famiglia di Sarah vive a Udine, allora, noi [abbiamo] fatto una ricerca su *Google* e abbiamo visto Napoli e che nell'Italia del sud non c'è niente proprio. Abbiamo visto che qua c'è almeno una sinagoga piccola. Per noi [è] anche molto strano che un centro così turistico, da un punto di vista mondiale, non abbia un centro *Chabad* che di norma sta dappertutto e abbiamo deciso [si alza e cerca qualcosa] che questo sarebbe stato il nostro posto, il clima ci è piaciuto.

P. D. L. E questo cos'è? [Alex ha trovato quello che cercava: una foto sua e di Sarah appena arrivati a Napoli, davanti a una tenda da campeggio]

A. P.: La prima casa a Napoli.

P. D. L.: Sì?

A. P.: Ogni sera a Pompei in un campeggio per dormire.

[...]

P. D. L.: E come ti trovi con gli altri membri della Comunità?

A. P.: È una Comunità europea, dove non è esistito un ebraismo ortodosso, come in America o in Israele [...] ²⁴⁵.

Alex è felice di vivere a Napoli: dopo un periodo in campeggio, ha trovato una casa, a dieci minuti dalla sinagoga, con un terrazzo grande per costruire la capanna di *Sukkoth*, in un rione che da via Toledo si arrampica verso i quartieri spagnoli. Lungo la strada dove si trova il loro centro di accoglienza, tutti i napoletani conoscono Alex e Sarah che il sabato, a piedi, con i loro quattro figli si recano in sinagoga. Nel momento in cui si entra nella loro casa, si capisce subito che il sottofondo dell'intervista, oltre alle voci e ai suoni della strada, includerà le voci cristalline dei bimbi, di cui i più grandi ti accolgono con un sorriso e un abbraccio.

P. D. L.: I bimbi sono nati tutti a Napoli?

A. P.: Sì, loro sono tutti napoletani. *Scugnizzi napoletani doc* [ride].

²⁴⁴ Ho dei problemi con i suoni gutturali.

²⁴⁵ Napoli, 24 luglio 2010.

La Comunità ebraica di Napoli è per Alex la tipica Comunità europea che ha vissuto l'assimilazione e che dopo la Guerra ha avuto un ritorno forte all'ebraismo e la possibilità di ridefinire una moderna storia ebraica. L'insegnamento dei suoi maestri gli restituisce una immagine della Comunità simile a una Fenice capace di rinascere dalle proprie ceneri. Vuole essere una parte positiva di questa Comunità e condividere con gli altri correligionari "l'amicizia, le tradizioni, i costumi, gli insegnamenti" che sono stati loro tramandati. La speranza per lui viene dalle nuove generazioni e dai bimbi che ci sono in Comunità.

P. D. L.: Il futuro della Comunità ebraica di Napoli pensi ci sia?

A. P.: Sì, io penso di sì. Ci vuole tempo ed ebrei che vogliono continuare e sono interessati all'ebraismo e automaticamente crescerà. Ci sono i bambini.

Per lui e sua moglie è importante vivere in una città come Napoli. Spesso ad essa associa il termine "libertà", un valore di cui pensa beneficeranno i suoi figli che resteranno sempre un po' "stranieri" rispetto al contesto. Come ebrei in diaspora, per loro è possibile partecipare del "locale" nel quale la diaspora, per sua stessa definizione, non è mai confinata. Ne deriva che questa condizione diventa il luogo stesso dove l'interazione può esistere.

Alexander Popviker sembra abbracciare il concetto ben espresso da Mattelart, secondo il quale il 'locale' ha un senso nella misura in cui permette una migliore comprensione tra le persone e favorisce l'interazione tra l'astratto e il concreto, tra l'esperienza personale e quella universale, tra l'individuale e il collettivo²⁴⁶.

Continua Alexander:

A.P.: Quando in un posto, in una comunità non ci sono non-ebrei allora diventa come una grande montagna di *fertilizer*, se prendi questo fertilizzante e lo distribuisce nei vari luoghi è buono ma se è concentrato in un unico posto, allora [ride] non serve a niente. Quando gli ebrei sono tutti in un posto, è come essere in un ghetto e interviene la politica. [...] A me piace Napoli anziché l'America perché là c'è sempre tutto e non apprezzi più niente. [...] Questo è un luogo di frontiera.

La sua condizione di ebreo in diaspora diventa un punto di partenza, non codificato, come sosterebbe James Clifford, per l'elaborazione di un discorso che si fa viaggio o

²⁴⁶ Mattelart A. (1994), p. 198. Citato in Boyarin J., Boyarin D. (2002), p. 5.

ibridazione se inserito in una nuova condizione globale. Ciò da cui si allontana è il *mito del ghetto* che mira a sostenere un assolutismo etnico fino a negare ogni forma di processo interattivo e ogni capacità di adattamento all'identità storica ebraica²⁴⁷.

Nel suo discorso Alex include la componente non ebraica, eppure in possesso di un'anima ebraica e, per questa ragione guarda con attenzione a quanti intendono percorrere un cammino di conversione, che se in Italia è molto faticoso in Israele appare quasi impossibile.

Lo dimostrano le diverse posizioni sulle conversioni di seguito riportate.

Per Alex:

Ci sono ebrei in tutte le nazioni anche per *converted*. Ci sono non ebrei che hanno nella loro anima questo sentimento e loro vogliono essere parte di questo popolo e credo che per questo devo avere sempre le porte aperte per tutti. La saggezza dell'ebraismo è universale. Per chi vuole non solo la saggezza, ma vuole partecipare, essere parte del popolo ebraico: io ci sono. [pausa] E penso sia una cosa fortissima e bellissima. C'è scritto nel Talmud che chi aiuta un altro a convertirsi gli dà una nuova anima [...].

Durante un mia intervista in Israele avevo chiesto alla mia fonte cosa mi sarebbe accaduto se mi fossi trasferita in Israele e se dopo un po' avessi chiesto di intraprendere il cammino di conversione. La risposta era stata immediata e senza incertezze: "La morte sociale". La difficoltà delle conversioni in Israele è confermata dalle altre fonti, e in particolare da N. G. che articola la sua risposta tratteggiando un quadro di una realtà politica estremamente complessa²⁴⁸.

Mi riferisce N. G.:

Il discorso delle conversioni richiederebbe un approfondimento enorme. Io posso parlare del mio caso personale. Secondo me, oggi, in Israele uno dei più grandi problemi, uno dei più grandi guai è l'*establishment* religioso, che purtroppo ci tiriamo indietro dall'epoca di Ben Gurion perché in quegli anni del '48, penso per quieto vivere, c'erano in quella fase tanti altri problemi, Ben Gurion fece quello che si chiamò lo *status quo* con gli ortodossi, che sono una minoranza con un potere sproporzionato alla loro maggioranza, cercando di imporre il loro modo vivere e di pensare con delle conseguenze disastrose sull'ebraismo e sulla religione. [pausa] È in questo contesto che bisogna guardare la faccenda delle conversioni perché oggi

²⁴⁷ Clifford J. (1994), p. 326.

²⁴⁸ Sulle conversioni si veda il paragrafo che porta questo titolo in Safran W. (2005), p. 215-216.

per una persona che vuole convertirsi all'ebraismo è un cammino molto difficile da realizzare, soprattutto in Israele. E questo è un problema, un guaio enorme²⁴⁹.

P.D.L.: In che senso, mi fa capire?

N.G.: Perché... [lunga pausa] si tratta di una questione molto complessa che trova la sua motivazione nella premessa politica alla quale ho fatto riferimento prima. [...] Il risultato è che in Israele oggi c'è una divisione enorme tra quello che si chiama "religioso" e "non religioso".

P.D.L.: Inteso questo ultimo come laico?

N.G.: No, in Israele si usa il termine "non religioso". Nella città di Napoli, dove sono nato e dove sono stato educato, questo fatto non esisteva. Esisteva che uno era ebreo. Non esisteva nemmeno la divisione tra ashkenaziti e sefarditi perché essendo pochi non aveva nessuna importanza, mentre in Israele io la divisione la vedo molto forte²⁵⁰.

Viene descritto da N.G. un divario notevole tra i religiosi e i non-religiosi nello Stato di Israele, che per alcuni aspetti sembra non favorire un dialogo costruttivo. L'assenza del termine "laicità" intesa come la possibilità di "distinguere fra diritto e morale, sentimento e concetto, legge e passione; articolare le proprie idee secondo principi logici non condizionati da alcuna fede né ideologia; mettere in discussione pure le proprie certezze; sceverare l'autentico sentimento dalle incontrollate reazioni emotive, ancor più nefaste dei dogmatismi"²⁵¹, di definire, in sintesi, una visione del mondo più moderata e senza alcuna forma di esasperazione.

«No – mi fa presente N.G. – in Israele si usa il termine "non religioso"». Il non utilizzo nella lingua ebraica di un termine come "laicità", con tutte le sfumature di significato che questo termine comporta, è un aspetto di grande interesse.

È, infatti, possibile osservare nelle varie lingue diversi meccanismi necessari a proiettare delle strutture di pensiero estremamente profonde e presumibilmente universali. Tuttavia, le differenze tra una lingua e l'altra possono essere condizionate da una molteplicità di fattori, tra i quali è possibile includere anche quelli culturali²⁵².

Usando la lingua come ponte lanciato verso la conoscenza di un'altra cultura, è possibile rilevare che l'utilizzo dell'espressione "non-religioso", il quale non contempla una sola delle sfumature contenute nel termine "laico", è indicativo del ruolo che la

²⁴⁹ In Israele prese forma un particolare compromesso, denominato *status quo*, tra ortodossi e sionisti più moderati. David Ben Gurion conferirà al gran rabbinato (ortodosso) una sorta di sigillo legislativo in tutte le materie relative al diritto personale: matrimoni e divorzi, istruzione religiosa, *kasherut*. Per un approfondimento si veda Ben-Rafael E. (2002), pp. 61-66. Molto interessante è anche quanto scritto da Safran W. (2005), pp. 211-213.

²⁵⁰ Napoli, 1 giugno 2010.

²⁵¹ Magris C. (2009), p. 26.

²⁵² Cardona G. R. (2006), p. 29.

religione riveste nell'organizzazione dello Stato di Israele. Scrive, ad esempio, William Safran, che le categorie legate a termini come ebraismo “riformato” ed ebraismo “conservatore” sono utilizzate dagli ebrei che vivono nell’America del nord, mentre da un sondaggio svolto in Israele, la maggior parte degli israeliani non utilizza questi termini. Continua Safran, sostenendo che la figura retorica utilizzata nelle dispute religiose è l’iperbole e questo può spiegare il non ricorso a un termine dalle sfumature più moderate come “laico” e le sue derivazioni²⁵³.

Quando si usa la parola “laicità” non è necessario spiegarla, se utilizzata all’interno di una comunità dove gli individui hanno ben chiaro il suo senso. La parola, dunque, assume un suo significato che trova attuazione nel linguaggio. “E talvolta il *significato* di un nome si definisce indicando il suo *portatore*”²⁵⁴, non a caso in Israele questo termine non è utilizzato, con tutte le sfumature che ne derivano, perché non contemplato nella dicotomia che vede da una parte i “religiosi” e dall’altra i “non-religiosi”.

Diversa cosa è, invece, la distinzione che intercorre tra ebrei e non-ebrei, diffusa tra gli ebrei in diaspora. In questo caso, risulta molto più importante il fatto che esista come differenza e questo mette in secondo piano le ragioni che l’hanno determinata, che appaiono inessenziali. In questa ottica, la diversità tra questi due gruppi può essere intesa come un processo di continua rinegoziazione che si svolge in sempre nuove circostanze date da una coesistenza che, a tratti, è pericolosa, ma, comunque, creativa²⁵⁵.

In questo paragrafo non si è voluta sottolineare la centralità della diaspora nello studio della cultura ebraica, quanto piuttosto cercare di fare riferimento alla diaspora ebraica come condizione inevitabile dell’ebraismo, non necessariamente negativa, ma capace di concorrere a una ridefinizione identitaria che non vuol dire tradire la tradizione e la cultura di appartenenza²⁵⁶. Questo perché la diaspora offre una “terra” alternativa allo Stato con confini ben definiti e tuttavia caratterizzato dagli intricati e controversi legami che intercorrono tra l’identità culturale e l’organizzazione politica²⁵⁷.

È molto interessante che due membri della Comunità ebraica, con percorsi culturali, provenienze e intenti diversi, abbiano usato il termine “frontiera” per descrivere la Comunità alla quale appartengono.

²⁵³ Safran W. (2005), p. 216.

²⁵⁴ Wittgenstein L. (1999), p. 33.

²⁵⁵ Si veda Weinreich M. (1967), p. 2205. Citato in Clifford J. (1994), p. 327.

²⁵⁶ Boyarin J., Boyarin D. (2002).

²⁵⁷ Boyarin J., Boyarin D. (2002), p. 10.

La frontiera non è una linea di separazione tra territori. Non possiede aspetti che escludono. È “il punto di incontro, di contatto, tra due società, tra due forme di vita culturale. [...] La frontiera è invece qualcosa che, nel momento in cui separa, unisce”²⁵⁸.

La Comunità di Napoli si spinge nei territori di tutto il sud d’Italia. Dopo di essa c’è solo il mare. Definirla di “frontiera” non vuol dire immaginarla simile a un ultimo baluardo come quello dal quale Giovanni Drogo osservava il deserto per scongiurare invasioni²⁵⁹. Vuol dire, invece, che nonostante la differenza e la separazione tra due società e/o due culture queste danno vita a uno scambio che avviene in una zona che può essere definita una *no men’s land*²⁶⁰.

La Comunità non ha confini, il principio è la fine e la fine è il principio. Ha solo transiti. In alcuni momenti, è simile a un arcipelago mobile e instabile dove il cammino appare aspro e tortuoso. Anche un termine come “libertà” assume un significato nella misura in cui trova un senso, da parte di chi vi vive, nell’elaborazione di una propria consapevolezza, nella capacità di dar spazio a domande e dubbi e di saperli ascoltare per individuarne la direzione.

In questo luogo di frontiera, dove gli ebrei di Napoli si percepiscono stranieri, anche a se stessi, viene pronunciata la promessa di una nuova nascita. La speranza insistente di quello che sarà il loro avvenire.

²⁵⁸ Fabietti U. (2004), p. 105; Brambilla C. (2009), p. 25.

²⁵⁹ Buzzati D. (1945).

²⁶⁰ Fabietti U. (2004), p. 106.

4. Da Eretz Ysra'el1 allo Stato di Israele: viaggio tra gli ebrei di Napoli in Israele

4.1 Introduzione: “L’anno prossimo a Gerusalemme”

La speranza

Da sempre in fondo al cuore
Spasima l’anima ebraica
Laggiù ai lembi d’Oriente
A Sion, l’occhio guarda
mai s’è perduta la nostra speranza
è una speranza figlia di millenni:
essere un popolo libero nella nostra terra
la terra di Sion a Gerusalemme.

Ai quattro angoli del mondo, tra gli ebrei in diaspora è usanza chiudere il *seder* di *Pesach* intonando questi versi, dopo essersi alzati tutti in piedi ed aver indirizzato più volte il pensiero a Gerusalemme.

Nel 1903 questo canto concluse il Sesto Congresso Sionista e dal 14 maggio del 1948, con il titolo *Ha-Tiqwah (La Speranza)* è diventato l’inno nazionale dello Stato di Israele.

L’inno è composto da Naftali Hertz Imber, che proveniva da una famiglia di *chassidim* della Galizia, ed era giunto in Terra di Israele nel 1882, quando la Palestina era ancora sotto il governo ottomano. In modo particolare, la sua attenzione fu catturata dalle trasformazioni messe in atto dai primi pionieri sionisti, nel 1878, nel primo villaggio ebraico da essi fondato. *Petach Tiqwah* (La soglia della speranza) è il nome che venne dato a questo villaggio.

La speranza è il sentimento che aleggia durante l’intero *seder*, evocata e mai citata, se non nella parte conclusiva.

È solo un momento. La speranza, è quasi un non detto.

¹ Il termine Eretz Ysra'el inizia a comparire negli scritti dei Saggi a partire dal II secolo d.C. come uno dei nomi attribuiti alla regione. Nella Bibbia il termine abitualmente utilizzato è Canaan e nel periodo relativo al Secondo Tempio veniva chiamato Judea. Il geografo greco Strabone chiama la regione *fudea*. Vedere nota n. 83, p. 106 di Sand S. (2009).

Come scrive Elena Loewenthal:

La speranza non è parte ufficiale del *seder* di Pasqua. Ma è pur vero che anima ogni sua parola, ogni gesto. La Pasqua è un'avventura nel tempo che ci riporta al passato, sì, ma per dare un senso al presente. Anzi, soprattutto al futuro. Qui sta quel suo magnetismo sentimentale che travolge il fedele ma anche lo scettico².

Il futuro, in una simile serata, ha appunto questa configurazione.

Il *seder* di *Pesach* è un viaggio nel tempo, dove il ricordo dell'esodo del popolo ebraico dall'Egitto, attraverso la narrazione di quell'evento, aiuta a non dimenticare un episodio fondamentale della storia di questo popolo e si unisce ai temi della perpetuazione e della riproduzione. Dunque, ricordo, identità, tradizione – o “perpetuazione culturale” come la chiama Jan Assmann – contribuiscono a definire un universo simbolico nel quale rispecchiarsi, “uno spazio comune di esperienze, di attese e di azioni, che conferisce fiducia e orientamento grazie alla sua forza legante e vincolante”³.

La fiducia non può fare, dunque, a meno della speranza. E la speranza è presente in alcuni passaggi fondamentali del *seder*, in particolare quelli rivolti a Gerusalemme:

1. Ricostruisci Gerusalemme, città santa, presto in questi nostri giorni.
2. Benedetto Tu, Signore che costruisce con pietà Gerusalemme. Amen.
3. Durante la nostra vita, presto, in questi giorni, presto venga il salvatore e ci riscatti. Sia Ricostruita Sion e stabilito il culto a Gerusalemme⁴ (corsivo e carattere sottolineato mio).

Il *seder* è interamente pervaso da una tensione temporale, sospeso tra passato, presente e futuro. Il futuro, in questi passaggi trascritti, si evidenzia come un'urgenza, caratterizzata dalla frequenza del termine “presto” e dal suo uso incalzante.

Questo perché, proprio nel momento in cui si racconta l'esodo dall'Egitto, si nutre la speranza di rivedere Gerusalemme durante la propria vita. L'espressione “in questi nostri giorni” si riferisce, appunto, alla vita in corso. Ecco, è in questa vita che si attende una

² Loewenthal E. (2009), p. 121.

³ Assmann J. (1997), p. XII.

⁴ Loewenthal E. (2009), p. 69.

Gerusalemme “ricostruita” come città santa e, dunque, città di pace, ma anche sede ripristinata del Tempio andato distrutto (“sia [...] stabilito il culto a Gerusalemme”).

Una speranza che è tradotta in una promessa solenne per gli ebrei in diaspora e che conclude il *seder* con un impegno: “L’anno prossimo a Gerusalemme!”.

Sarà l’anno prossimo, a Gerusalemme, perché per questo anno se ne è ancora lontani, ma il prossimo anno, nel futuro immaginato e sperato, finalmente si raggiungerà la meta. Dunque, il ricordo non è finalizzato a se stesso, ma è uno strumento che permette di attraversare il presente e di progettare il futuro.

Per gli ebrei in Israele la promessa è: “A Gerusalemme ricostruita”, che sollecita a non arrendersi al presente, ma a sperare sempre in qualcosa in più.

È proprio da questo rapporto con la Terra di Israele che gli ebrei hanno trovato uno dei tanti elementi di forza per vivere in diaspora e soprattutto per fondare una nazione dove tutti gli ebrei sparsi nel mondo possano, qualora lo desiderino, trovare una nuova casa, non sentirsi più minoranza.

Durante la settimana di *Pesach*, e in particolare nelle due sere di festa piena, gli ebrei ricordano un gruppo di Israeliti dispersi, che rifiutano, sotto la guida di Mosè, il lavoro forzato al quale furono costretti dagli egiziani. In questa festività sono presenti alcune delle condizioni che si riveleranno nella loro storia nei secoli a venire come l’essere una minoranza e il tentativo di opporsi all’assimilazione prepotente di una cultura dominante. Ma è presente anche la lotta contro il politeismo egiziano frammisto a elementi di magia, fondato sul culto dei morti e sulla divinizzazione di un solo uomo: il faraone. Nell’esodo trovano collocazione due figure importanti per la cultura ebraica: la “liberazione” e l’“extraterritorialità”⁵.

Come scrive esemplarmente Assmann:

L’esodo e la rivelazione del Sinai come immagini principali dell’origine di Israele si basano invece sul principio dell’extraterritorialità: il patto che viene stretto fra un dio sopramondano, estraneo, che non ha templi o luoghi di culto sulla terra, e un popolo che sta peregrinando tra due paesi, l’Egitto e Canaan, nella terra di nessuno del deserto sinatico: la stipula del patto precede la presa di possesso del paese. Questo è il punto decisivo: il patto è extraterritoriale e quindi indipendente da qualsiasi territorio; si può rimanere all’interno di esso dappertutto, ovunque nel mondo ci si venga a trovare⁶.

⁵ Assmann J. (1997), p. 165.

⁶ Assmann J. (1997), p. 167.

Con Mosè ha luogo la definizione di una mnemotecnica collettiva che trova il suo spazio nel quinto libro della *Torah*: il *Deuteronomio*. In questa sede non soltanto viene definita una nuova religione, ma anche una nuova forma di ricordo e di identità culturale. È proprio alla *forma* che Jan Assmann guarda come a un elemento estremamente innovativo dove i luoghi della memoria abituali vengono trasformati da esterni in interni. Israele può, dunque, trovare una sua collocazione che non è circoscritta a un luogo specifico e reale, ma appartiene all' "ovunque". O, per meglio dire, in un luogo fisico che è reale ovunque possa trovarsi un gruppo di ebrei pronti a riunirsi e a ravvivare il ricordo della loro storia anche e soprattutto attraverso lo studio dei testi sacri⁷.

Nel *Deuteronomio* viene elaborata un'arte del ricordo che separa identità e territorio. L'identità va oltre i limiti circoscritti di uno spazio riconoscibile come proprio o, secondo il concetto di nazione, di un elemento identificativo dato dalla collocazione in uno spazio ben delineato. Tutti i luoghi fondanti della memoria ebraica sono esterni alla Terra di Israele: il deserto, il Sinai, l'Egitto, il Moab. L'interno è dato dal testo. Non a caso Abramo parla a Dio attraverso il *dabar*, il cui senso più profondo non è collocabile in qualcosa che è fuori di lui, ma in qualcosa che trova le sue radici nel cuore. Lo stesso *berith* si delinea come elemento alla base di questa comunità "immaginata"⁸ e segna il passaggio da una condizione di popolo, legato da molteplici vincoli di sudditanza, a quella di cittadini inseriti in una entità politica il cui elemento di unione è dato da un patto⁹. Il *berith* si presenta come la trasfigurazione giuridica di un principio teologico.

Alexander Popivker¹⁰ mi ricorda, quando sottolinea l'importanza dello studio per la comprensione dell'ebraismo, lo spazio intermedio occupato dal popolo ebraico sospeso tra una trascendenza divina e una realtà materiale:

Alexander Popivker.: [...] Il popolo ebraico non è di questa terra [ride].

Pierangela Di Lucchio: In che senso?

A.P.: [continuando a ridere] Aspetta, adesso ti spiego [ridiamo insieme].

A.P.: Parliamo di due parti *opposite*, come si dice?

P.D.L.: Opposte.

⁷ Assmann J. (1997), p. 176

⁸ Anderson B. (1996).

⁹ Molto interessanti sono le riflessioni su questo tema di Matera V. (2008), p. 152.

¹⁰ Alexander Popivker, vive a Napoli con la moglie Sarah Nurit e i loro quattro figli, tutti maschi. Intervista del 24 giugno 2010.

A.P.: Opposte. Due poli opposti, c'è *absolute* e relatività. Entrambi sono presenti. E se questo mondo caotico è relatività e il mondo, diciamo, divino è a un livello di *absolute*, allora Avramo¹¹, e il patto di unione, pone il popolo ebraico come un intermedio tra il caos materiale e la divinità. Questa è la missione, questo il significato di popolo scelto. Questo patto fatto dai nostri... [pausa] *ancestors*?

P.D.L.: Antenati.

A.P.: Antenati. Questo patto è il nostro lavoro che noi dobbiamo ancora fare, che non è ancora finito: circoscrivere la materialità del mondo.

Alex mi espone, in modo didattico¹² e in maniera che mi risulti comprensibile, una *midràsh* che mira a rendere esplicativa l'associazione tra Dio e l'uomo: le Tavole sono larghe sei palmi; due sono tra le mani di Dio, due tra quelle di Mosè; tra Dio e l'uomo ci sono due palmi vuoti. È il vuoto che separa e determina i presupposti per la realizzazione di un accordo. Ma esso non si limita a separare perché separando mette in comunicazione due mondi: quello della trascendenza con quello dell'immanenza.

Quindi, si può essere fuori dalla Terra di Israele, ma essa è sempre presente nel campo della memoria e della immaginazione perché è "il *campo della presenza* di Dio [che] designa lo spazio presso cui l'uomo dimora e su cui può agire: lo spazio dell'attesa e di *presa-sulle-cose*. Il suo spazio si *es-tende* fino dove giunge la sua *presa*"¹³.

La mano, dunque, segna dei confini lungo il cammino millenario del popolo ebraico, fatto di squarci mondani e di aperture trascendenti entrambi rivolti alla scoperta del mondo.

Indubbiamente, sarebbe più agevole dimenticare Gerusalemme una volta in Babilonia e dimenticare il deserto appena entrati nella Terra Promessa. Farebbe meno male. Invece, gli ebrei portarono queste memorie che riunirono le stirpi e le tribù al tempo di Mosè, e diedero vita a una comunità dove ogni gruppo conservava una propria identità.

Ne deriva l'invito a rinnovare un ricordo quando l'oblio sarebbe molto più semplice. Si chiede espressamente di non dimenticare: "Al popolo si richiede un prodigio di un ricordo non confermato da alcun «quadro»¹⁴ della realtà presente"¹⁵. E questo è possibile passando per l'esercizio spirituale, lo studio e un'attenzione continua, costante, quotidiana verso i precetti.

La storia del proprio patto con Dio è, dunque, letteralmente indimenticabile.

¹¹ In ebraico la "b" e la "v" sono intercambiabili.

¹² Alex ha svolto negli USA l'incarico di rabbino e di insegnante.

¹³ Maldonado M. (2002), p. 28.

¹⁴ Halbwachs M. (1996).

¹⁵ Assmann J. (1997), p. 187.

Per questo “Quando il Signore tuo Dio ti avrà introdotto nel paese che vai a prendere in possesso e ne avrà scacciate davanti a te molte nazioni [...] Non ti imparenterai con loro, non darai le tue figlie ai loro figli e non prenderai le loro figlie per i tuoi figli, perché allontanerebbero i tuoi figli dal seguire me [...]”¹⁶.

Il popolo di Israele non deve dimenticare, soprattutto quando giungerà nella Terra Promessa, ma dovrà continuare ad essere straniero, anche nella propria terra. Straniero a se stesso¹⁷. È questa l'anima più profonda dell'ebraismo che trova consistenza in qualcosa che è “anche altrove”¹⁸.

Accade che la memoria faccia riferimento non soltanto a un sentire comune, a una religione, a un passato da riattualizzare per definire meglio il tempo presente e quello futuro, ma anche a uno spazio a lungo immaginato e che ha permesso agli ebrei in diaspora di alimentare una speranza, ancora oggi evocata nel *seder* di *Pesach*.

Scrive Jan Assmann:

Con l'aiuto di questa mnemotecnica, per quasi duemila anni gli ebrei, sparsi in tutte le parti del mondo, hanno saputo mantenere vivo in forma di speranza il ricordo di un paese e di un modello di vita in nettissimo contrasto con il presente: «Questo anno schiavi, l'anno prossimo liberi; questo anno qui, l'anno prossimo a Gerusalemme»¹⁹.

4.2 Terra di Israele: luogo della memoria

Nella definizione dell'importanza che la Terra di Israele ha rivestito e riveste per gli ebrei in diaspora, la sua elaborazione è, inevitabilmente, centrata sul caso degli ebrei d'Italia e in particolare della Comunità ebraica di Napoli. Si tratta di un riferimento locale che, tuttavia, appare singolarmente paradigmatico di aspetti più generali, i quali coinvolgono necessariamente la storia della mentalità del popolo ebraico. Ne emerge la percezione dell'identità ebraica diasporica che si definisce nell'idea di una Terra di Israele ricordata, immaginata e desiderata²⁰.

¹⁶ Deuteronomio. 7, 2-3.

¹⁷ Forse nessuno ha mai interrogato la condizione di straniero come Edmond Jabès, scrittore ed ebreo. Si veda, solo per fare qualche esempio, Jabès E. (1995, 3ª ed.).

¹⁸ Assmann J. (1997), p. 189.

¹⁹ Assmann J. (1997), p. 188.

²⁰ Bonfil R. (1990), p.16.

Inevitabilmente, in questo ripensamento di uno “spazio sacro” accade una definizione del *sé* che emerge nel rapporto con l'*altro*. Questo rapporto si concretizza, in particolare, attraverso differenti modalità interpretative legate alla memoria dello spazio. E ciò perché

[...] per gli Altri una tale connessione era inessenziale – vuoi perché lo spazio inerente alla religiosità altrui era altrimenti concepito in termini di universalità, vuoi perché i rispettivi processi storici di definizione delle identità religiose, nonché delle manifestazioni istituzionali di queste, sia nella cristianità che nell'Islam, che sono le uniche civiltà di cui si debba tener conto per l'argomento che qui ci interessa, risultarono condizionati dalle controversie che ne caratterizzarono i periodi di formazione e che, naturalmente, impedirono una connessione univoca con uno spazio particolare (Roma, Costantinopoli e Gerusalemme, oltre che Antiochia e Alessandria da una parte; Mecca, Damasco e ancora Gerusalemme, oltre che Badgad dall'altra)²¹.

Per gli ebrei, invece, l'idea che vi fosse una connessione con quello che i testi percepivano come “spazio sacro” divenne elemento essenziale per il normale svolgimento della propria vita religiosa. Se la concezione religiosa della propria appartenenza passava per una “imperfezione” di cui si doveva prendere coscienza, vale a dire l'impossibilità di far ritorno nella Terra Promessa, essa permetteva il ripristino di un legame con la Terra di Israele nel mondo dell'immaginario.

In questo caso, lo *spazio* diventa *tempo* perché si edifica in una temporalità data dal movimento e dalla narrazione. È la narrazione che permette di oltrepassare i confini, di definire la terra alla quale si appartiene, di sperare nel futuro, di privare persino la realtà, che si va ad immaginare, di quel ricorrente senso di insoddisfazione che spesso accompagna la vita e lo spazio reale²².

Lontani dalla Terra di Israele, in generale, e da Gerusalemme e dal suo Tempio distrutto, in particolare, è stato fondamentale costruire dei “santuari del tempo”²³ la cui dimensione non è l'attimo che fugge e vola via, ma è fatta di ritorni, di riattualizzazioni, “di un tempo che diventa fusione, prolungamento, coesistenza e quindi memoria”²⁴.

Il rapporto intrattenuto per secoli e per millenni dagli ebrei con la Terra di Israele porta, inevitabilmente, a considerare da un'altra prospettiva, il rapporto che pone in contatto la

²¹ Bonfil R. (1990), p.16.

²² Per un approfondimento del tema dell'immaginario, interessante è il lavoro di Crapanzano V. (2007) e in particolare il capitolo *Orizzonti dell'immaginario*, pp. 29-62.

²³ La definizione è del filosofo A. J. Heschel citato da Della Rocca R. (2007), pp. 48-49.

²⁴ Della Rocca R. (2007), p. 48.

memoria con la spazialità. In questo caso, fondamentale è il concetto di “mnemotopo”, introdotto da Jan Assmann, inteso come “testo” della memoria, come luogo di memoria nel quale collocare la propria identità di appartenenza.

Nella cultura del ricordo, lo spazio²⁵ riveste un ruolo fondamentale nelle modalità di mnemotecnica sia individuali sia collettive, di cui il caso ebraico è un esempio. Come scrive Assmann, “l’arte della memoria opera servendosi di spazi immaginari, la cultura del ricordo di punteggiature dello spazio naturale”²⁶.

Il ricordo ebraico rimanda continuamente al Santuario andato distrutto e a quel che ne resta, vale a dire il Muro del Pianto²⁷. Il Muro diventa un ‘segno’ carico di significati, cioè si *semiotizza* e si fa importante tramite della memoria culturale ebraica. È un “testo”, appunto, da leggere.

Non a caso il sociologo francese Maurice Halbwachs, in un suo lavoro dal titolo *Memorie di Terrasanta*²⁸, mostra come questa terra dalle diverse denominazioni (Terra di Israele, Palestina e Terra Santa) sia l’esempio di un paesaggio commemorativo rilevante per ogni epoca, ma anche per ogni gruppo di differente confessione religiosa²⁹, ed è proprio attraverso l’uso dei diversi nomi per identificare questa terra che è possibile localizzare, ma anche monumentalizzare i propri specifici ricordi³⁰.

Ritornando al rapporto che gli ebrei hanno intrattenuto, e intrattengono, con Eretz Ysra’el, si può dire che l’intero popolo si sia impegnato nella edificazione di un *Tempio invisibile*, che segna il passaggio dal *Bet Ha-Miqdash*, il «Santuario», al *Bet Ha-Midrash*, la «Casa di Studio»:

Il Midrash, inteso nella sua accezione più ampia, diviene quindi lo studio ebraico per eccellenza, rappresentando quello sforzo ripetuto generazione dopo generazione per la realizzazione del *Tempio invisibile*, una sorta di *Tempio semovente*, capace di seguire gli ebrei ovunque³¹.

²⁵ Si veda a questo proposito Cappuccio M, Paolucci M. (2008), in particolare da pp. 7-29.

²⁶ Assmann J. (1997), p. 33.

²⁷ *Western Wall* come è scritto sulle indicazioni nella Città Vecchia, cuore di Gerusalemme, ad indicare quella sezione orientale rimasta intatta a seguito della distruzione del Secondo Tempio avvenuta ad opera di Tito nel 70 d. C.

²⁸ Halbwachs M. (1988).

²⁹ Sebbene datato, interessante è l’articolo di Lucian-Brun J. (1968), che fa una sintesi dei principali avvenimenti legati ai luoghi sacri presenti in Israele e a Gerusalemme in particolare.

³⁰ Assmann J. (1997), p. 34.

³¹ Come scrive Roberto della Rocca, “la prima metamorfosi in questo senso si può riscontrare nel periodo che seguì il primo esilio, quello in Babilonia, sotto l’impulso energetico di Ezrà (IV sec. a.e.v.), un Maestro che seppe trarre dalla catastrofe babilonese una lezione decisiva; nonostante l’esilio la nazione ebraica poteva

In questo modo la tradizione orale, non isolata o imprigionata in un monumento, in un elemento fisso nello spazio, gioca un ruolo decisivo nella continuità del sistema culturale ebraico.

Alla Terra di Israele si rivolge particolarmente la propria attenzione in occasione delle feste religiose. In diaspora sono previsti due giorni di *yom tov* (giorno festivo) per evitare ogni possibile profanazione della festa perché le previsioni sul *Rosh Chodesh* (capomese) possono variare di un solo giorno. In un tempo lontano, coloro i quali erano incaricati di osservare le fasi lunari³² lo facevano da un osservatorio collocato vicino a Gerusalemme e bisognava avere il tempo di trasmettere l'ingresso del nuovo mese a quanti vivevano distanti. Agli ebrei lontani da Gerusalemme si teneva e si tiene tuttora conto nel conteggio dei giorni festivi, come accade per la Pasqua ebraica che in diaspora dura appunto un giorno in più.

Un altro caso emblematico emerge da una mia esperienza diretta legata alla partecipazione al *seder* di *Tu Bishvat* a Napoli³³. Avevo notato la non coincidenza delle stagioni riportate nel *seder* con quelle europee.

È opportuno sapere che il *seder* si divide in quattro parti. Ognuna di esse rappresenta una stagione, e si svolge intorno ad un tavolo decorato con dei fiori e imbandito con i frutti simbolici che nel corso del *seder* verranno mangiati³⁴.

Ora, se la fine di gennaio e l'inizio di febbraio in Italia è ancora inverno pieno, in Israele gli alberi cominciano a fiorire, ed è appunto il momento in cui si abbandona l'inverno per dar spazio alla primavera. Entrare nel dettaglio di questa festività richiederebbe molta attenzione proprio per l'elevato valore simbolico dell'ordine prestabilito³⁵, fatto del numero di bicchieri, del tipo di vino che si andrà a bere³⁶, della

essere ricostruita riconducendo il popolo a rivivere gli insegnamenti della Torah". Della Rocca R. (2007), p. 52.

³² Il calendario ebraico è lunare. Esso è composto da 12 o 13 mesi lunari; gli anni vengono contati con cicli di 19 anni: 12 anni di 12 mesi e 7 di 13 e, precisamente, il 3°, il 6°, l'8°, l'11°, il 14°, il 17° e il 19°. L'anno ordinario di 12 mesi è chiamato *shanà peshutà*, l'anno embolismico di 13 mesi *shanà me'ubbereth*. Per un approfondimento si veda Gughenheim E. (2007), pp. 75-77; Brunetti Luzzati S., Della Rocca R. (2007), pp. 242-243.

³³ Napoli, 9 febbraio 2009. Nel calendario ebraico il 15° giorno del mese di *Shevat* si festeggia il capodanno degli alberi, è questo il significato della festa. È stata la mia seconda partecipazione a una festività ebraica e quindi non avevo ancora approfondito alcuni aspetti relativi al legame con Israele.

³⁴ Questo poiché la comunità di Napoli è piccola e, dunque, questa minore festa rabbinica, abbastanza recente, si svolge presso la propria sede.

³⁵ *Seder* significa appunto ordine, successione.

frutta che si mangerà³⁷. Si evidenziano i significati simbolici, i quali derivano dal rapporto unico che gli ebrei in diaspora intrattengono con la Terra di Israele e con la sua capitale Gerusalemme. È un rapporto che non è mai venuto meno, dal significato sacro, che rende importante ricordare quando gli alberi fioriscono e quale frutta allora producono, quando iniziano le piogge e quando terminano. A distanza si rivendica il diritto a quella terra., e questa rivendicazione si esprime anche nel rapporto speciale che si intrattiene con il suo ciclo agricolo e con i frutti che da esso derivano.

4.3 Sospesi tra la diaspora e la Terra di Israele

Quando il proclama di Ciro (520 a.C.) permise agli ebrei di far ritorno nella propria terra, solo una piccola parte di essi, in realtà, ritornò per costruire il secondo Tempio. Chi non ritornò non intendeva certo rinnegare la propria terra, la propria appartenenza, la propria cultura. I legami rimasero sempre molto forti e, anzi, le comunità in diaspora incoraggiarono e sostennero sempre le diverse rivolte contro i dominatori stranieri della madrepatria.

Scrive Abraham Yehoshua che

Nel *midràsh* Shir ha-shirim Rabbàh (8, 9) è detto: Se gli ebrei fossero tutti tornati dall'esilio, il secondo Tempio non sarebbe stato distrutto.

In questa frase è contenuta una grande verità. Quella parte che non si è unita a coloro che ritornavano per stabilire una nuova autonomia ha seminato la futura disgrazia. Forse si attendevano l'eventualità che quel centro nazionale non avrebbe resistito, e quindi sarebbe stato meglio conservare la terra come sogno, come compito e missione, piuttosto di vederla come realtà deludente³⁸.

³⁶ Sono quattro, ciascuno per ogni stagione. Si parte dal vino bianco, che rappresenta l'inverno, per aggiungere, man mano che si procede, il vino rosso. Il vino diventa prima leggermente rosato, successivamente sempre più scuro fino a diventare di un rosso rubino.

³⁷ Il valore simbolico dei frutti meriterebbe uno spazio a parte. In questa sede, riporto solo due esempi che mi hanno colpita: il melograno: la bacca carnosa rappresenta il singolo individuo. La bacca è inserita in un tallo con cavità polispermali, separate da membrane e sottolinea che ogni individuo pur essendo unico ha bisogno degli altri, dai quali è separato ma con i quali forma un tutto unitario. Oppure il cedro il cui profumo intenso è legato alla purezza del cuore. Spiegazioni date dal rabbino nel corso del *seder*.

³⁸ Yehoshua A. B. (1981), p. 29.

Dunque, secondo il famoso scrittore israeliano, il rapporto con la Terra di Israele viene mantenuto a un livello sacro e immaginario e la diaspora appare profondamente radicata nella storia del popolo ebraico. Come dimostra questo dialogo con F.K.³⁹:

Pierangela Di Lucchio: Come vede un israeliano gli ebrei che continuano a vivere lontano da Israele.

F.K.: Nessuno in Israele pensa che tutti gli ebrei nel mondo dovrebbero vivere in Israele. È un'utopia, neanche ragionevole. Gli israeliani comprendono ed apprezzano il rapporto con le comunità ebraiche nel mondo. Penso che sia un rapporto del tipo "ci aiutiamo a vicenda in caso di necessità...".

Se ai giorni nostri le massime concentrazioni di ebrei sono localizzate in due nazioni ben definite, negli Stati Uniti e in Israele⁴⁰, questo non significa affatto che gli ebrei siano scomparsi da tante altre nazioni. I numeri della loro presenza sono estremamente diversificati: qui basti notare che la Francia e la Russia hanno comunità più grandi di mezzo milione di persone, mentre altre quattro nazioni (Argentina, Canada, Ucraina e Regno Unito) oscillano dalle 250 mila alle 500 mila persone⁴¹.

Israele, sin dalla sua nascita, ha mantenuto i contatti con gli ebrei presenti nelle comunità sparse nel mondo; questo, anche in considerazione del fatto che tali comunità, nel corso dei secoli di diaspora, avevano sviluppato un tipo di *governance* estremamente originale, il cui scopo era quello di preservare l'esistenza ebraica, mostrando capacità di grande adattamento a situazioni economiche, sociali e politiche estremamente diversificate, e spesso in rapido cambiamento.

Israele, dunque, continua a manifesta il proprio interesse verso quanti hanno scelto di continuare a vivere in diaspora, come del resto emerge dal racconto di I.B., secondo il quale, successivamente al suo arrivo, molti ragazzi, dopo un periodo di formazione universitaria in Israele, ritornavano nelle proprie comunità con la speranza di diventare

³⁹ F. K. è un ebreo di origini napoletane che si è trasferito in Israele. Durante il mio viaggio, causa i suoi molteplici impegni professionali, non siamo riusciti ad incontrarci. F. K. appartiene a una importante famiglia della storia della comunità di Napoli e vive nella parte settentrionale di Israele. Abbiamo, dopo una conversazione telefonica, concordato una intervista scritta e strutturata. Dunque, le parti riportate relative a F. K. sono state scritte dallo stesso intervistato.

⁴⁰ Arian A. (1999), p. 21.

⁴¹ Arian A. (1999), p. 21.

Dirigenti nelle proprie comunità. Per gli italiani la media era molto bassa, ma tra i belgi c'erano sette ragazzi che vi fecero ritorno.

Pierangela Di Lucchio: Per preparare gli altri?

I.B.: Sì, per creare dei dirigenti. Ci sono delle istituzioni, che Israele ha tutte le intenzioni di conservare, e che mantengono dei rapporti stretti con Israele. Far venire giovani in Israele per imparare l'ebraico, per creare dei contatti, permette di non perdere i legami con l'ebraismo mondiale. Questo per il gruppo europeo. Dall'America arrivavano centinaia di ragazzi per seguire questi programmi⁴².

Scegliere di far parte dello Stato di Israele ha, alla base, quasi sempre motivazioni individuali ben precise, come sarà possibile verificare in questo capitolo, e chi compie una simile scelta non la richiede agli altri. Fondamentale è continuare a pensare in termini extraterritoriali, anche dopo la fondazione dello Stato, sentirsi parte di qualcosa, ovunque si viva e valutare la rete di relazioni internazionali come positiva, rassicurante, pronta a far fronte a qualsiasi emergenza comune. Il senso della nazione è trasversale e coinvolge gli ebrei presenti nel mondo, perché ovunque scelgano di vivere sanno di poter contare su di una comunità ben più ampia condivide lo stesso destino e la stessa memoria.

Inoltre, l'ebraismo, come sostiene Yeshaiahu Leibowitz⁴³, è una condizione obiettiva che trova la sua attuazione in un determinato e originale sistema di vita:

Nel popolo definito in virtù della sua ebraicità, l'uomo vive la propria vita concreta, reale, in un modo che è tipico degli appartenenti a questo popolo, un modo di vivere estraneo al non ebreo; questa è la peculiarità oggettiva del popolo, o in altre parole: la sua specifica essenza nazionale⁴⁴.

Per lungo tempo e fino alla fine del XVIII o l'inizio del XIX secolo, quando questo particolare sistema di vita iniziò ad essere scosso dal lento e graduale processo di emancipazione⁴⁵, tre elementi fondamentali che hanno sempre connotato l'appartenenza ebraica sono stati del tutto inamovibili. Parliamo delle regole alimentari; delle regole di purità familiare determinate dal periodo di impurità della donna legato al suo ciclo mensile

⁴² Tel Aviv, 21 luglio 2010. I.B. è stata docente universitario di Lingua e Letteratura Italiana, vive a Gerusalemme. In occasione della nostra intervista ci sono incontrate a Tel Aviv.

⁴³ Leibowitz Y. (1989), p. 58.

⁴⁴ Leibowitz Y. (1989), p. 58.

⁴⁵ Leibowitz Y. (1989), p. 58.

e che si conclude con il bagno rituale⁴⁶; dell'osservanza del sabato, che ha creato molte difficoltà per l'organizzazione del lavoro e della produzione. Appare evidente che per piccole comunità ebraiche l'osservanza di simili precetti è sempre stata resa complicata da una serie di mancanze come il *miqweh* e il macellatore rituale, spesso inesistenti.

Anche il processo di emancipazione, tuttavia, determinò sì una profonda aderenza allo specifico contesto nazionale di appartenenza, ma questo in gran parte dei casi non portò alla rinuncia alla cultura e alla religione ebraica.

Interessante, a tal proposito, è stato lo studio dei documenti di archivio, sia di quelli presenti presso l'Archivio di Stato di Napoli, sia di quelli nell'archivio della Comunità.

Tra i tanti documenti consultati, riporto alcuni stralci di una missiva redatta dal Rabbino della comunità ebraica di Napoli, Laide Lazzaro Tedesco, in risposta alla richiesta del Rabbino Maggiore di Roma di raccogliere un numero di rabbini o di impiegati di culto minore per dare assistenza religiosa agli ebrei presenti al fronte durante la Prima Guerra Mondiale. Questo in attesa che si espletassero le pratiche necessarie presso il Ministero della Guerra per consentire l'inserimento dei rabbini negli eserciti o nei corpi d'armata⁴⁷.

La lettera è trasmessa con nota senza protocollo, datata 27 maggio 1915. Scrive il Rabbino:

“Sebbene ormai non più in età giovanile, moltissimo di cuore mi sarei messo in mezzo al servizio della Fede e della Patria nell'attuale solenne momento. Ma la mia posizione in questa Comunità, come quella di trovarmi solo per provvedere all'adempimento di tutti gli esercizi culturali, non mi XXX [parola non decifrata] assolutamente di far adesione al Suo appello [...]”⁴⁸ (carattere sottolineato dell'autore).

Il Rabbino prosegue la sua lettera rendendosi disponibile a fornire assistenza agli ebrei malati o feriti che si fossero trovati a Napoli, ufficializzando questa sua disponibilità attraverso una comunicazione inoltrata alle Autorità, alla Croce Rossa e agli ospedali.

⁴⁶ In Comunità, dove si stanno svolgendo dei lavori di ristrutturazione, sebbene gli spazi a disposizione siano pochi, è stato previsto il *miqweh*, la piscina dove è possibile fare il bagno rituale, che è parte integrante del processo di conversione e nella vita quotidiana viene utilizzato dalle donne a conclusione del ciclo. La presenza di giovani donne, più osservanti rispetto alle generazioni precedenti ha indirizzato la destinazione di uno spazio a tale uso. Fino ad oggi, e in attesa che vengano ultimati i lavori, le donne fanno il loro bagno purificatore in mare, in ogni stagione, oppure si recano a Roma presso la sede della Comunità ebraica della capitale. Sull'importanza del bagno rituale nel Medioevo si veda Marienberg E. (2002), pp. 91-102. Sull'importanza di questo spazio per le donne della Comunità di Napoli si veda l'articolo di Sullam in appendice

⁴⁷ A questo proposito si legga Giura V. (2002).

⁴⁸ ACEN: fasc. 6: “Documenti relativi alla Grande Guerra”.

Ma ciò che rileva interessa in questo documento è dato dalla formula conclusiva: “Sia Iddio con noi, e benedica l’Italia nostra”.

In questo caso, molto interessante è il fatto che la “Fede” e la “Patria” vengano poste sullo stesso piano, che il momento storico percepito come “solenne”, e che la lettera si concluda con una benedizione indirizzata all’Italia, sentita come propria, dal rabbino e dal popolo al quale appartiene e di cui si fa portavoce. La guerra viene vista come necessaria perché finalizzata al raggiungimento di un obiettivo “solenne” per l’intero popolo italiano. Inoltre, va segnalato che la parola “Iddio” è stata scritta per esteso e non, come è in uso presso i più osservanti, eliminando delle vocali⁴⁹ perché quando si scrive su di un foglio mobile che potrebbe essere distrutto, sgualcito e smarrito, la parola “Dio” seguirebbe lo stesso destino e si disperderebbe o verrebbe maltrattata. Il fatto che sia stata scritta per esteso, su di un foglio, mostra che ci troviamo al cospetto di un’osservanza che include deroghe.

È solo uno dei tanti esempi di documenti rivenuti nel corso della ricerca condotta negli archivi napoletani e che esprimono cosa significhi vivere secondo il “principio di disseminazione” illustrato molto bene da Jankélévitch:

Nel nostro caso, almeno fino alla creazione dello Stato di Israele, non si trattava di un popolo ben definito, di masse etniche raccolte e organizzate, si trattava di un popolo disperso fra le nazioni, dovunque minoritario, che viveva secondo il principio di disseminazione⁵⁰.

Questo principio viene vissuto come una doppia condizione: quella di ebreo nella vita privata o presso la comunità, quella di gentile nella vita pubblica e civica⁵¹. Sostiene Edgar Morin che sono diverse le situazioni che favoriscono questo processo di definizione di una duplice identità⁵². Il principale è dato dagli avvenimenti legati alle diverse guerre nelle quali furono coinvolti gli Stati europei, presso i quali molti ebrei vivevano, che sono diventati una occasione importante per l’ebreo di trasformarsi in “eroe” e ottenere l’approvazione dei gentili della propria nazione.

La questione, a mio avviso, è ancora più sottile ed è legata al fatto che l’ebraismo, per gli ebrei in diaspora, viene percepito come un sentirsi contemporaneamente ebrei e

⁴⁹ Ad esempio: “D-o”, oppure “Sig-re”.

⁵⁰ Jankélévitch V. (1986), p. 18.

⁵¹ “Sii ebreo nella tua dimora, sii gentile fuori di casa”. Frase di Judah Leib Gordon (poeta dell’*Haskalah*) citato da Morin E. (2007), p. 33.

⁵² Morin E. (2007), pp. 35-36.

italiani o francesi o tedeschi. Questo perché l'ebraismo è “un al di là sovranaturale, una esigenza irragionevole e che concerne tutto l'essere”⁵³. Non vi è un'idea di adattamento o la ricerca dell'approvazione, bensì di profonda attenzione verso lo Stato presso il quale si è scelto di vivere. Si continua ad essere ebrei, ma ci si sente anche di incarnare un principio di alterità

Questa particolare condizione, a mio parere, è esplicativa anche di quanto riportato nei documenti a seguire, relativi al periodo dell'applicazione delle leggi razziali in Italia.

Con verbale dell'anno 1938 del giorno 16 maggio viene informato il Consiglio rispetto agli esiti del Congresso dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane che si è tenuto a Roma nei giorni 20, 21 e 22 maggio dell'anno in corso. Si informa di una lotta che si è avuta con il contrapporsi di due differenti fazioni che avevano come obiettivo la direzione del Comitato degli Italiani di Religione Ebraica.

Riporta il segretario verbalizzante:

“Lunghe e laboriose sono state le trattative perché, dato il momento politico e le difficoltà contingenti, era assolutamente necessario evitare discordie interne e che gli Israeliti Italiani avessero una fonte comune.

L'accordo è stato felicemente raggiunto ed il Congresso dopo aver svolti i suoi lavori come dalle relazioni note a tutti i Consiglieri, ha eletto a unanimità per acclamazione una lista concordata di 15 Consiglieri di spiccata fede Fascista che rispecchiano tutte le tendenze in un comune programma di concordia e di collaborazione.

Il presidente comunica che ha avuto l'onore di essere eletto in rappresentanza della Comunità di Napoli fra i 15 consiglieri”⁵⁴ (carattere sottolineato mio).

In molti sono stati gli ebrei che hanno aderito al movimento fascista e questo dà la misura di come non venisse assolutamente percepito come un problema o una minaccia per gli italiani, anche per quelli di fede ebraica. Anzi, il bisogno di concordare a livello nazionale una lista di consiglieri di “spiccata fede Fascista” era una garanzia per affrontare le difficoltà che il complicato momento storico presentava.

⁵³ Jankélévitch V. (1986), p. 15.

⁵⁴ ACEN: serie 2/1 – registro 2/12 Verbali del Consiglio. Questo registro sebbene parte dell'Archivio della Comunità Ebraica di Napoli è stato consultato presso l'Archivio di Stato perché, al momento della consultazione (il 15 maggio del 2009), era ancora depositato presso la sede dell'Archivio di Stato per una mostra che si era svolta in inverno.

Non solo. Basta leggere con attenzione la cura e l'impegno profusi nella redazione delle liste di ebrei, italiani e stranieri, Napoli per comprendere come sarebbero stati del tutto impreparati ad affrontare l'orrore delle deportazioni.

L'anno 1938 XVI il giorno 21 settembre, nel solito locale delle adunanze, sito a Piazza della Borsa 33, debitamente convocato dal Presidente, si è riunito il Consiglio di Amministrazione della Comunità Israelitica di Napoli [passa con l'elenco dei presenti].

[...] Il presidente che ha interrotto il suo congedo, comunica al Consiglio che, in ottemperanza alle superiori disposizioni, nel mese di Agosto furono richiesti alla Comunità gli elenchi dei correligionari domiciliati in Napoli sia di nazionalità italiana che estera, nonché gli elenchi delle abiure fatte a norma dell'art. 5 della legge 30 ottobre 1930.

Dà la parola al consigliere Forti il quale insieme al Collega del Monte si occupò minutamente della lunga e non semplice pratica.

Il consigliere Forti spiega al Consiglio tutte le pratiche svolte in quel torno di tempo colla Regia Questura per la compilazione degli elenchi in triplice originale che si dovettero fare con grande rapidità, e loda il personale tutto, per lo zelo dimostrato in quella occasione.

Aggiunge le spiegazioni date verbalmente e quelle che accompagneranno in iscritto la consegna degli elenchi che contenevano le notizie che risultavano alla Comunità, che non aveva, e non ha, poteri coercitivi su correligionari per ottenere talvolta delle notizie richieste.

Anche per le abiure l'elenco fu diligentemente vagliato ed esaminato dalla superiore Autorità.

Il Presidente esprime al collega Forti il compiacimento del Consiglio pel garbo e tatto con cui svolge il delicato e non facile incarico.

Successivamente il Presidente informa il Consiglio che, come è noto, il giorno 22 agosto, ebbe luogo il censimento della popolazione Ebraica della nostra circoscrizione ordinato dal Regio Governo.

In quella occasione i Consiglieri ed i funzionari hanno gareggiato di zelo per cercare che tale rivelazione statistica si svolgesse nel miglior modo possibile ed hanno dovuto attendere ad un fastidioso ed assillante lavoro di schiarimenti, di notizie, che venivano quotidianamente richieste da tutti correligionari, da estranei ecc. (carattere sottolineato mio)⁵⁵.

In primo luogo, penso che l'attenzione vada indirizzata alla data riportata nel verbale: "L'anno 1938 XVI il giorno 21 settembre". Viene indicato l'anno, il giorno e il mese del calendario gregoriano, ma è presente un numero in caratteri romani: XVI. Il numero XVI segna gli anni trascorsi dalla fondazione dell'era fascista, che inizia il 29 ottobre 1922 – il giorno successivo alla marcia su Roma, fino al 1938⁵⁶. Essa fu resa

⁵⁵ ACEN: serie 2/1 – registro 2/12 Verbali del Consiglio.

⁵⁶ Per una maggiore precisione: l'anno XVI dell'era fascista andava dal 29 ottobre 1937 al 28 ottobre 1938.

attuativa con una circolare di Mussolini del 25 dicembre del 1926, ripresa in una disposizione del 1929 e introdotta dall'articolo 31 del nuovo statuto del Partito nazionale fascista, appena approvato ma retroattivo al 1922. Venne imposto di aggiungere questo numero alla datazione abituale dell'anno solare riportata negli atti sia pubblici sia privati, ai documenti, ai quotidiani e alla corrispondenza. Tutto questo a partire dal 29 ottobre 1927⁵⁷. Un verbale di una Comunità ebraica può essere senz'altro considerato un atto pubblico e, tuttavia, colpisce l'assenza di una datazione ebraica (sarebbe stato il 5698⁵⁸), cosa che invece attualmente avviene presso tutte le Comunità italiane.

Inoltre, questo passaggio denota l'assoluta fiducia che gli ebrei italiani napoletani provavano nei confronti dello Stato italiano. Lo "zelo" (la parola ricorre due volte in un breve spazio dello scritto) riscontrato nello svolgimento del lavoro fatto per la redazione delle liste della popolazione ebraica presente nel territorio di Napoli, il compiacimento espresso dal Consiglio nei confronti di quanti vi avevano lavorato, l'aver raccolto notizie, a volte delicate, mostrano l'assoluta buona fede che essi manifestano nei confronti di questa richiesta, interpretata come rilevamento statistico (censimento). Ci si fidava della nazione e ciò non lasciava margini di sospetto riguardo all'utilizzo che, di lì a breve, il governo fascista avrebbe fatto di questi elenchi⁵⁹. I correligionari chiedevano spiegazioni sull'uso di quelle informazioni, ma il Consiglio della Comunità rispondeva pazientemente a tutti fino a convincerli a rilasciare le notizie richieste.

La situazione viene chiaramente espressa da questa frase:

Alberta Levi Temin: "Ma è un vento che passa!", diceva mio padre. E invece quel vento ha portato una grande tragedia⁶⁰.

⁵⁷ Per un approfondimento si veda Cappelli A., Viganò M. (1998, a cura di), p. 131. La definitiva abolizione si avrà alla fine del mese di aprile del 1945 con la caduta della Repubblica sociale italiana (RSI).

⁵⁸ Numero che si ottiene sommando l'anno 1938 a 3760, anno presunto della creazione del mondo calcolato dai rabbini sulla base delle indicazioni contenute nella *Torah*.

⁵⁹ Con le archiviste presenti in stanza durante la mia consultazione dei documenti abbiamo discusso a lungo di questo atteggiamento. A distanza di anni da quegli eventi, e conoscendo quello che sarebbe avvenuto, non si riuscivano a comprendere le ragioni di una simile collaborazione. Io le interpreto in questo modo, ne abbiamo anche parlato con le archiviste (mi hanno spiegato la loro rabbia e sorpresa e la tentazione, come se l'episodio si stesse volgendo in quel istante, di dire "Ma cosa state facendo? Ma perché consegnate quegli elenchi?"): qualsiasi italiano non avrebbe mai immaginato che la propria patria, perché è così che l'Italia veniva sentita, potesse far del male al proprio popolo.

⁶⁰ Ferrara, 20 aprile 2010. *Festa del libro ebraico in Italia*. Seminario dal titolo "Essere ebrei in Italia: tre generazioni ne parlano.

Questa espressione mi è stata spesso riferita da Alberta, durante i nostri molteplici incontri, proprio a sottolineare il non voler credere a quanto stava accadendo e che era invece sotto gli occhi di tutti. Era la frase che il padre di Alberta usava per rassicurare la propria famiglia ogni volta che arrivavano notizie drammatiche che coinvolgevano la popolazione italiana di fede ebraica. Dichiara Alberta in una sua testimonianza raccolta e pubblicata

Nonostante il clima di paura e di tensione mio padre diceva che sarebbe passato tutto molto presto: egli era incredulo di quello che stava accadendo e diceva che eravamo una buona famiglia, onesta, che non avevamo mai fatto nulla di male, e, quindi, aggiungeva – cosa potranno mai farci?

Non sarebbe stato così.

[...] Cosa stava succedendo? La gente era impazzita? Le brave persone del nostro paese non ci accettavano più? Perché? Solo perché eravamo di un'altra religione e celebravamo le nostre feste in modo diverso da loro, i nostri diritti non venivano più riconosciuti?

Eravamo italiani e, tutto ad un tratto, mi sentivo straniera, smarrita, innanzitutto confusa⁶¹ (carattere sottolineato mio).

Alberta ricorda, in terza elementare,

Che mi facevano leggere a scuola, e dovevo leggerle a casa con la mia mamma (che a un certo momento ha chiuso il libro dicendo “Non puoi andare avanti”) le ultime lettere dei martiri di Belfiore⁶² e io leggevo con le lacrime che scendevano in questa maniera [le indica copiose sul volto]. A un certo momento mia madre ha chiuso il libro e mi ha detto “Ora leggiamo un'altra cosa”.

Io ho sentito un amore profondo per il Risorgimento italiano. Noi eravamo molto nazionalisti. Adesso non sono più così nazionalista. Non solo verso l'Italia, ma verso tutte le nazioni. Adesso vorrei vedere tutte le nazioni unite⁶³.

Mentre leggeva, Alberta piangeva talmente tanto che la madre temeva si ammalasse. Più tardi, le leggi razziali e l'orrore della *Shoah* non le hanno più consentito di sentirsi italiana, privandola di una patria nella quale aveva sempre creduto.

⁶¹ Marotta E., Saltalamacchia E. (2003), p. 15.

⁶² Noto episodio del Risorgimento. Nella valletta di Belfiore, vicino Mantova, furono eseguite le sentenze di morte per impiccagione verso quanti avevano preso parte alla Prima Guerra di Indipendenza. La sentenza fu firmata dal maresciallo Radetzsky.

⁶³ Napoli, 25 marzo 2010.

“Sai cosa leggevo dopo? □ mi chiede Alberta durante un nostro incontro⁶⁴ □ le *Lamentazioni di Geremia*⁶⁵. Il suo dolore era il mio dolore perché erano le mie lamentazioni. E insieme a tutta questa sofferenza mi ritornava una frase di Publio Cornelio Scipione «Ingrata Patria, non avrai le mie ossa». Invece, le avrà, ma puoi capire come io mi sentissi”.

Le *Lamentazioni di Geremia* vengono lette dagli ebrei il 9 del mese di Av, quando ricordano il giorno più tragico degli avvenimenti accaduti al proprio popolo: la distruzione del Tempio di Gerusalemme⁶⁶. Tutto ciò rende la misura della sofferenza provata da Alberta.

Quei sudditi di Vittorio Emanuele III, Re d'Italia e Imperatore d'Etiopia, si erano sentiti abbandonati. Eppure, mi ricorda Alberta⁶⁷, gli ebrei avevano contribuito a creare l'Italia unita. Il merito della costruzione della nazione era anche loro. Non solo si erano battuti per il prestigio della patria, non solo avevano condotto le lotte per l'indipendenza e

⁶⁴ Napoli, 28 novembre 2009. All'incontro con Alberta ero arrivata preparatissima. Suo figlio Piero Temin, con il quale ero stata messa in contatto telefonico dalle biblioteche del CDEC di Milano, mi aveva fatto dono del libro dedicato alla madre, *Storia di Alberta*, mi aveva mandato un file di una raccolta dei racconti della madre, sono presenti in questo lavoro, mi aveva incoraggiata a contattarla con un “*Hazack!*”, in ebraico “forza” e che si usa per incoraggiare gli uomini invitati a leggere in Sinagoga. Avevo sentito parlare tanto di lei in comunità, volevo conoscerla, ma nutro un rispetto così profondo per una testimone di tale valore che la cosa mi emozionava. Temevo di sbagliare la comunicazione. Avevo annotato domande, dubbi, spunti per non farmi trovare impreparata all'incontro. Non è stato indispensabile. Alberta sovverte l'ordine delle cose, sa perfettamente cosa dire e come dirlo. Mi è bastato ascoltarla. Semplicemente. I brani riportati sono, invece, frutto di una nostra conversazione avvenuta a Napoli il 25 marzo del 2010.

⁶⁵ Prima *Lamentazione*: “Ah come sta solitaria/la città un tempo ricca di popolo!/È divenuta come una vedova,/la grande fra le nazioni;/un tempo signora tra le province/è sottoposta a tributo./Essa piange amaramente nella notte,/le sue lacrime scendono sulle guance;/nessuno le reca conforto,/fra tutti i suoi amanti;/ tutti l'hanno tradita,/le sono divenuti nemici./Giuda è emigrato/per la miseria e la dura schiavitù./Egli abita tra le nazioni senza trovare riposo;/tutti i suoi persecutori l'hanno raggiunto fra le angosce”. *Lamentazioni* (1,4) in *Libri profetici* (2006). Ho trascritto l'inizio della prima lamentazione di Geremia proprio per dare il senso della profonda sofferenza provata da Alberta, la quale trovava conforto solo nelle parole di questo profeta.

⁶⁶ Il 9 del mese di Av 5770, il 20 luglio 2010, ero appena arrivata in Israele. È difficile riportare l'atmosfera rarefatta percepita a Gerusalemme: le strade quasi deserte; il *Dung Gate*, che consente l'accesso al quartiere ebraico della città vecchia dove c'è il Muro del Pianto, pieno di gente; il massimo livello di attenzione sui controlli militari presso i quartieri ebraici più ortodossi; gli studenti delle *yeshivot* (le scuole religiose ebraiche), con i loro abiti neri, tutti per strada rivolti in preghiera verso il Muro del Pianto. I più osservanti digiunano e leggono le tre lamentazioni di Geremia perché fu proprio nella stessa giornata, al tempo del profeta Geremia che i babilonesi, guidati da Nabucodonosor, distrussero per la prima volta il Tempio del re Salomone nel 586 a.C. Gli ebrei furono condotti in Babilonia ed ebbe inizio la lunga storia della diaspora del popolo ebraico. Molti secoli dopo il 9 del mese di Av nel 70 d.C. Tito fece incendiare il *Beth Hamikdash*. L'anno successivo sempre lo stesso giorno i romani rasero al suolo ciò che restava del Tempio, lasciando in piedi il solo Muro Occidentale (*Kotel*). Per un approfondimento di tutti gli eventi luttuosi che hanno colpito il popolo ebraico in quella data è possibile consultare Picciotto R. (2009), pp. 12-13.

⁶⁷ Alberta non porta un nome ebraico. Il suo nome ha origini francone e questo dimostra come agli inizi del '900 si sentissero parte di un continente, quello Europeo. Così come Alberta mostra sorpresa quando, ancora oggi durante i suoi incontri pubblici, qualcuno le chiede: “Quando lei è venuta in Italia?”. Una parte degli antenati di Alberta sono venuti in Italia dopo la cacciata dalla Spagna, nel 1492, in quella che Alberta definisce un'altra brutta pagina della storia dell'umanità, un'altra parte era già presente molti secoli prima.

la libertà, ma avevano avuto parte attiva nel campo delle scienze, della cultura e della politica⁶⁸.

Aldo Sinigallia⁶⁹, ad esempio, per indicare il suo anno di nascita, il 1911, lo lega alla Guerra di Tripoli. L'episodio della sua nascita viene ricordato facendo riemergere un evento storico della nostra nazione. Il ricordo personale emerge supportato da una memoria storica collettiva e me lo farà presente più volte nel corso della intervista.

Mi informa che lui è stato ufficiale di complemento per cinque anni.

Pierangela Di Lucchio: Cinque anni?

Aldo Sinigallia: Sì, sì, perché io mi sono trovato, purtroppo, con la guerra di Abissinia in Etiopia e mi hanno mobilitato. Allora non c'erano le leggi razziali e la mia classe fu chiamata. Avevo ventiquattro anni e mi hanno chiamato per andare in Etiopia. L'entusiasmo di noi tutti era quello di andare in guerra [sorridente], mia madre poveretta ha fatto l'ira di Dio per non farmi andare perché sapeva delle stragi di uomini che c'erano già state.

P.D.L.: Anche lei aveva piacere ad andare in guerra?

A.S.: Sì, sì. Uuh! mio padre per esempio sapeva quelle che erano state le stragi delle guerre coloniali precedenti, con il governo Crispi ecc. Crispi era un colonialista e voleva che l'Italia fosse considerata uno stato ricco dagli altri Paesi europei, come la Francia e la Germania, e voleva le colonie. Alcune scelte furono sbagliate altre giuste... insomma la sua politica era quella. Poi è subentrato il fatto che il duce volesse l'impero e dare il titolo di imperatore pure al re. Questo re è stato per noi una disgrazia perché è stato un uomo debole che si è lasciato sballottare di qua e di là. Insomma, sono stati momenti molto difficili per noi. [...] In Etiopia non ci sono stato perché mi sono ammalato di colite. Non ho sopportato il caldo della Calabria, dove eravamo mobilitati. Ci facevano fare ogni giorno trenta chilometri a piedi per addestrarci e io stavo male. Allora non mi hanno abilitato alla guerra, ma io ci sarei andato.

Si evince il senso di attaccamento che si aveva nei confronti della patria. Il termine "purtroppo" viene inserito per esprimere il suo attuale stato d'animo rispetto alla guerra, ma il prosieguo del racconto farà emergere altro. Quando Aldo Sinigallia mi dice che il piacere dei giovani della sua generazione era di avere parte attiva in una guerra che si svolgeva in un altro continente, io formulo la mia domanda "Anche lei aveva piacere ad andare in guerra?", dove l' "anche lei" è legato al fatto che a stento riuscivo a capire come

⁶⁸ Si veda per un approfondimento della personalità e della importante figura di Alberta Levi Temin Accetta A. (2005, a cura di), pp. 11-19. Dichiarazioni rese a Napoli, 28 novembre 2009.

⁶⁹ Napoli 21 maggio 2010. Aldo Sinigallia ha 99 anni e si è laureato presso l'Università di Urbino dopo la pensione e per dare vita a un suo sogno interrotto dalle leggi razziali. Non esce quasi più di casa, ma mantiene inalterato il garbo, il rispetto e la gentilezza che penso siano tipici di alcuni uomini della sua generazione.

un uomo così mite e gentile potesse amare la guerra. La risposta è composta da una ripetizione di “sì” e da un suono che esprime come un momento di piacere e da me trascritto nel grafema “Uuh!”⁷⁰ per il suono prolungato e aspirato. Il giovane Aldo era parte di una nazione e voleva contribuire a renderla grande, con un entusiasmo che a distanza di anni è evidente nelle sue modalità comunicative.

Dopo tanti entusiasmi andati in frantumi con gli anni che di lì a breve seguiranno insieme ai loro orrori, era inevitabile la risposta di Alberta a una mia domanda:

Pierangela Di Lucchio: Cosa hai provato quando hai saputo che era stato fondato lo Stato di Israele?

Alberta Levi Temin: Sono stata felicissima! Tutta la mia famiglia lo è stata. Una felicità immensa. [...] Guarda che l'unico paese al mondo che non è nato da una guerra è lo Stato di Israele, glielo hanno offerto su di un piatto d'argento. È stato pagato con la *Shoah*. Tutti si dovevano lavare le mani dall'orrore che è stata la *Shoah*. E non soltanto per gli ebrei... [breve pausa] non soltanto per gli ebrei. È stato un abbassamento della cultura umana e della civiltà inenarrabile... [breve pausa] inenarrabile.

P.D.L.: Tua figlia è andata in Israele. È stata tra le prime [Alberta mi interrompe]

A.L.T.: Tra le prime della mia famiglia?

P.D.L.: Sì.

A.L.T.: Ah, sì. Nel '66. No, mi sorella c'è andata subito, c'era ancora la guerra. Quella che era stata presa dai tedeschi [Alberta si riferisce alla sorella Piera arrestata insieme alla madre a Roma, durante le retate dell'ottobre del 1943]. Sì, c'era ancora la guerra. È andata nel '45, nel marzo del '45.

P.D.L.: Sei stata contenta che tua figlia abbia scelto di andare lì [Alberta mi interrompe]

A.L.T.: Molto.

P.D.L.: Sì?

A.L.T.: Molto. Con tutto il dispiacere di vedere la mia prima figlia che andava lontana, con un ignoto davanti. Grazie a Dio è stato un matrimonio di grande amore, che adesso ormai sono 45 anni che sono sposati e perciò è stato un matrimonio bellissimo. Però, nel momento in cui tua figlia, che non ha ancora venti anni, parte per un Paese dove c'è sempre la guerra... [pausa], non è che fossi proprio serena. Ho, tuttavia, sempre avuto fiducia. Non lo so se oggi l'avrei allo stesso modo. Voglio avere fiducia [scandisce questa frase] perché il mondo non può dimenticare. Tutti hanno diritto ad avere i piedi su di un pezzo di terra che sia loro. Tu non puoi immaginare che cosa è stato per me quando l'Italia mi ha rifiutata perché io ero, e sono, italiana. Profondamente⁷¹.

⁷⁰ Onomatopea, detta anche “armonia interpretativa”, con cui si imita un rumore, un grido, il richiamo di un animale. Per un approfondimento si veda Marchese A. (1987); Cirillo S., Gigliozzi G. (2003, a cura di).

⁷¹ Napoli 25 marzo 2010.

Il ricordo rappresenta il nodo cruciale intorno al quale, nel momento dell'intervista, si edifica la memoria storica. Si tratta di un movimento messo in atto dal lavoro dell'intervistato, e per questo è inevitabilmente parziale, diviso, contraddittorio, in ogni caso vincolato alla contingenza degli eventi che hanno coinvolto il singolo. Come questione cruciale qui emerge quella del rapporto che la memoria del singolo intrattiene con la memoria collettiva, sia essa istituzionale o comunitaria. Facendo riferimento ad episodi che riguardano i principali avvenimenti storici che hanno coinvolto l'Italia, nei primi cinquanta anni del secolo passato, il ricordare diventa un atto politico, oltre che culturale. Questo perché, nel nostro caso, si tratta di riuscire a scorgere il modo attraverso il quale "la memoria si fa storia e la storia si fa memoria"⁷², soprattutto quando l'oggetto del discorso diventa l'Italia fascista, l'occupazione tedesca, gli orrori della *Shoah*.

Eretz Ysra'el si trasforma da luogo fondante della memoria collettiva ebraica in Stato di Israele. Fino a poco prima era solo immaginato e sperato, ora è un lembo di terra, il diritto di ogni popolo di poter vivere serenamente. Questo stato rappresenta una possibilità, una via di fuga nel caso qualcosa di orribile e di indescrivibile dovesse nuovamente accadere⁷³. Ma, soprattutto, appare come un luogo dal quale non si rischia di essere respinti:

Ar.L.: Sono sempre stato uno che aveva intenzione di venire in Israele. Per due motivi: il primo è stato quello che se io come italiano sono dovuto scappato per vivere⁷⁴ perché rimanere e poi magari andare a fare il soldato per l'Italia che mi ha cacciato? Sono rimasto in vita solo per la bontà di una persona. Il secondo era un motivo ideologico: come religioso e come ebreo mi sentivo attratto da Israele che in un certo senso è la nostra patria, se non altro morale, e mi sono detto che se dovevo morire andavo a fare il soldato in Israele, almeno avrei difeso il mio popolo e non chi magari avrebbe potuto ricacciarmi⁷⁵.

Quello su cui occorre focalizzare l'attenzione è l' "esperienza vissuta delle persone e dei modi molteplici in cui si danno conto delle tensioni e delle contraddizioni tra passato e presente, identità, mito, ideologia e sul loro ruolo sul piano locale e su quello

⁷² Grele R. (2007), p. XIII.

⁷³ Queste affermazioni sintetizzano le opinioni degli ebrei di Napoli che hanno risposto alla mia domanda su Israele e sul rapporto che si intrattiene con questo Stato.

⁷⁴ Si ricorda la storia di famiglia di Ar.L. costretta a una rocambolesca fuga verso la Svizzera per sfuggire ad un arresto per deportazione. Si veda il capitolo sulle storie di famiglia, parte di questo lavoro.

⁷⁵ Haifa, 25 luglio 2010.

universale”⁷⁶. L'esperienza di Alberta è importante. Non lo è solo per chi appartiene ad altre generazioni invitate a riflettere sul valore del testimone, ma in particolare per lei. Nel parlarmi della fondazione dello Stato di Israele, delle emozioni legate alla sua nascita il racconto prende ulteriormente quota. Alberta anticipa risposte alle mie domande in fase di formulazione, a volte mi interrompe, in altri casi si prende delle pause che introducono una ripetizione che vuole ribadire quanto affermato. Ricorda e ci ricorda che le persecuzioni non hanno interessato solo gli ebrei, con un riferimento implicito al fatto che la *Shoah* ha coinvolto anche rom e sinti, omosessuali, malati di mente, spesso dimenticati come perseguitati, e tutte le persone uccise nelle loro città durante le rappresaglie naziste⁷⁷. Inoltre, l'orrore generato è “inenarrabile” perché non esistono parole che possano dare una patria a questo tipo di esperienza.

La ripetizione nella costruzione di un testo è un errore perché la scrittura non può basarsi su di un fatto, una parola o un concetto già espresso. Lo appesantisce. La scrittura vuole una continua innovazione. Tuttavia, nella pratica che abitualmente si adotta nella conversazione ordinaria, essa è inclusa e molto diffusa. La ripetizione di Alberta non è legata a un episodio che riporta in un'altra parte della conversazione. La sua costruzione del racconto è precisa e senza sbavature, se non quando mi risponde di getto che sua figlia è stata la prima ad andare a vivere in Israele. In questo caso, il riferimento è alla famiglia che ha creato, per subito dopo includere quella di provenienza. La sua ripetizione si inserisce in un momento topico, laddove il tono della narrazione si alza e, a distanza di tanti anni, riemergono dolori come se fossero appena accaduti.

Quando le persone parlano di sé, e delle vicende che hanno vissuto, lo fanno in un modo che non è mai fisso; questo perché le narrazioni che riguardano se stessi tendono ad essere fluide nel tempo e nello spazio. Nel momento in cui ci troviamo al cospetto di vittime di particolari e difficili contingenze storiche, come Alberta Levi Temin, Ar.L. e Aldo Sinigallia, ogni loro atto raccontato è legato a una lotta incessante che ha attraversato le loro vite, secondo modalità più o meno manifeste. A volte, una tale lotta ha operato in modo sotterraneo, senza cercare di arrivare al livello di coscienza; altre volte, al contrario, si è fatta strada attraverso il bisogno che quegli accadimenti, i quali, inevitabilmente,

⁷⁶ Grele R. (2007), p. XIII.

⁷⁷ Il rapporto era di dieci italiani fucilati per ogni tedesco ucciso. Un piccolo esempio, che appartiene alla mia memoria familiare, è avvenuto nel paese della Basilicata, Rionero in Vulture (PZ), dove vivo. Il 24 settembre 1943 vennero trucidati dieci uomini, tra cui mio nonno, Pietro Di Lucchio, perché un tedesco era stato ucciso da un contadino mentre tentava di rubargli una gallina. Mio nonno e gli altri, tra cui un suo fratello minore, si trovavano semplicemente per strada al momento dei rastrellamenti.

avevano definito la loro vita e se stessi, si trasformassero in narrazioni. Alle tensioni e alle contraddizioni individuali, percepibili nei racconti, se ne aggiungono altre che si spingono dallo spazio delle loro città, alla nazione, al popolo ebraico sparso nel mondo e oggi raccolto anche nello Stato di Israele. In alcuni anni delle loro vite, Alberta e Aldo sono stati nazionalisti al punto da voler partecipare alle guerre della propria nazione, l'uno, o a piangere per il Risorgimento, l'altra. Le leggi razziali e l'antisemitismo, le deportazioni, successivamente, li separeranno da sistemi di valori individuali, familiari e comunitari nei quali, fino a quel momento, avevano creduto. E questa frammentazione resterà nella storia, anzi è parte della stessa nostra storia nazionale⁷⁸.

Da quel momento, come si vedrà presso le successive generazioni, cambierà l'idea di Israele. Israele diventa meno *Eretz* e più Stato. E si farà strada una nuova idea: il Sionismo.

4.4 Il Sionismo

Nei miei dialoghi israeliani c'è un termine che ha attraversato le storie degli intervistati ed è "Sionismo"⁷⁹. A lungo, prima della partenza per Israele mi sono chiesta che significato avesse questo termine per il popolo ebraico italiano, che ha scelto di diventare israeliano. Questa domanda, in ogni caso, rimandava a riflessioni su che cosa significhi il termine "Stato" per il popolo ebraico e quale fosse la funzione di questa nuova entità per l'ebreo in diaspora che si muove nelle terre del mondo dopo la *Shoah*.

Ha davvero bisogno il popolo ebraico di essere definito in quanto appartenente a uno Stato? È vero che in termini di autocoscienza, come entità storico-nazionale, era già definito significativamente, anche per la coscienza di molti non ebrei, da oltre 3.000 anni?

Nel tentativo di dare una risposta a queste domande, già all'inizio della mia ricerca avevo iniziato inserendo, durante le interviste, dei quesiti legati a Israele e all'importanza che esso riveste per gli ebrei napoletani. Tutto ciò al fine di provare a comprendere se dopo la *Shoah*, in termini di autocoscienza, qualcosa fosse cambiata nella percezione che la cultura ebraica aveva di se stessa. Le risposte, malgrado sottili sfumature individuali, come

⁷⁸ Per un approfondimento si veda Portelli A. (2007).

⁷⁹ Il termine fu usato per la prima volta nel 1890 dal giornalista viennese Nathan Birnbaum

vedremo, riportano un sentire comune. Restava, tuttavia, sospeso il discorso legato allo Stato.

“Noi siamo un popolo”, scriveva Theodor Herzl nella sua opera *Der Judenstaat*⁸⁰, in cui sosteneva che la questione ebraica non poteva essere confinata ai soli problemi di carattere sociale o religioso⁸¹. Andava definita, invece, soprattutto come una questione di carattere nazionale la cui soluzione poteva farsi strada solo nei contesti della politica internazionale, e come tale aveva bisogno del consenso delle varie nazioni e delle varie potenze. Il popolo ebraico era ricorso alle migrazioni per sfuggire alle ricorrenti persecuzioni di cui era stato oggetto, ma ciò non aveva impedito che molti di loro cadessero vittima di queste stesse persecuzioni. Eppure, il loro unico obiettivo, come scrive Herzl, era preservare la fede che era stata tramandata dai loro padri. Invano erano stati dei leali patrioti degli stati cui di volta in volta facevano parte, avevano sacrificato vita e proprietà per sentirsi dei comuni cittadini, avevano contribuito ad alimentare la creatività e il benessere delle nazioni in cui vivevano apportando contributi rilevanti nel campo delle scienze, delle arti, dell'industria e del commercio. Nonostante questo, nelle nazioni in cui avevano scelto di vivere, continuavano in genere ad essere considerati dei puri e semplici stranieri⁸².

Così nasce il Sionismo che può essere inteso come una rielaborazione dell'idea di “ritorno”, la cui radice fondante è contenuta nelle Sacre Scritture⁸³: “Se ti dimentico, Gerusalemme, si paralizzi la mia destra; mi si attacchi la lingua al palato, se lascio cadere il tuo ricordo[...]”. Così è scritto nel *Salmo 137*⁸⁴.

Sion-Gerusalemme non deve essere dimenticata perché Dio permetterà al suo popolo di farvi ritorno, come è scritto tra l'altro anche nel *Libro profetico* di Amos: “Farò tornare gli esuli del mio popolo Israele, e ricostruiranno le città devastate e vi abiteranno; planteranno vigne e ne berranno vino; coltiveranno giardini e ne mangeranno il frutto. Li planterò nella loro terra e non saranno mai divelti da quel suolo che io ho concesso loro, dice il Signore tuo Dio”⁸⁵. Ed è proprio da questi riferimenti biblici⁸⁶ che il Sionismo

⁸⁰ Herzl T. (1896). La versione consultata è quella inglese del 1989, p. 5: “We are a people: one people”.

⁸¹ Si veda Calabrese R. (2008), pp. 52-75.

⁸² Herzl T. (1989), p. 5

⁸³ Sionism deriva da Sion, nome della città di Gerusalemme e dell'antica Terra di Israele. Nelle sacre scritture compare non meno di 192 volte. Prior M. (1999), p. 47.

⁸⁴ *Libri sapienziali* (2006), p. 308.

⁸⁵ *Libri profetici*, (2006), *Amos* 9, 14-15.

⁸⁶ Per un panorama completo si veda Prior M. (1999), pp. 47-49.

prenderà le sue mosse fino ad istituirsi come tale durante il primo congresso sionista di Basilea nel 1897⁸⁷.

Scrive Herzl:

Nel corso della lunga notte della loro storia gli ebrei hanno fatto un sogno regale. “L’anno prossimo a Gerusalemme” è la nostra vecchia frase. Si tratta di mostrare che dal sogno può nascere una realtà chiara. [...].⁸⁸

Herzl continua chiedendo una sovranità da esercitare su un territorio ben definito per soddisfare i propri bisogni perché ogni popolo ne ha diritto. Lo stato appare come un mezzo, uno strumento, un dispositivo. Il popolo ebraico avrebbe già un suo valore autonomo e la sua esistenza non sarebbe subordinata a quella dello Stato di Israele: gli ebrei continuerebbero ad esistere comunque. Eppure, la fondazione dello stato di Israele mette in atto una serie di condizioni che permettono agli ebrei di provvedere alle proprie necessità in forma più compiuta. Ma non solo. A dire il vero, la presenza dello Stato di Israele soddisfa due bisogni fondamentali: “rendere possibile l’esistenza del singolo in società con altri uomini e rendere possibile l’esistenza indipendente del popolo a cui l’uomo in questione si sente di appartenere”⁸⁹.

Il Sionismo come idea, nelle narrazioni degli intervistati in Israele, si basa spesso su di un ricordo legato a persone che sono state fondamentali nella trasmissione di valori legati all’ebraismo. Ma se il ricordo ha alimentato attenzione e cura verso lo Stato di Israele, sarà proprio la presenza di uno Stato a consentire di poter vivere tra ebrei che, in quanto popolo, condividono anche una terra. Lo Stato è una garanzia per la loro esistenza, sostiene le loro scelte anche nei momenti più difficili, soprattutto quelli legati agli inizi.

Mi raccontano Ar.L.⁹⁰ e M.L.L.⁹¹ che la figura dei loro nonni, materno per il primo e paterno per la seconda, è stata fondamentale nella definizione della propria identità ebraica. Sottolinea M.L.L. che l’aria di profonda religiosità che suo nonno trasmetteva, l’ha “molto influenzata”, anzi, “moltissimo”. Personalità dalla forte religiosità e serietà, e

⁸⁷ Si veda Prior M. (1999), p. 2.

⁸⁸ Herzl T. (1989), p. 7 e p. 12 [traduzione mia].

⁸⁹ Leibowitz Y. (1989), p. 52.

⁹⁰ Ar.L. è in Israele da 45 anni insieme alla moglie M.L.L. Laureato presso il *Technion* di Haifa, la più importante università di tecnologia di tutto il Medio Oriente. Ha lavorato presso una azienda israeliana che produce tecnologia. Ora è in pensione.

⁹¹ M.L.L. è in Israele da 45 anni. È arrivata con il marito e vivono a Haifa. Mamma e nonna ha avuto una interessante e brillante carriera, prima universitaria, come lettrice di madrelingua italiana, successivamente come addetto culturale dell’Ambasciata italiana.

dall'immenso spessore, il nonno ha trasmesso alla nipote il suo amore per lo Stato di Israele e l'adesione al movimento sionista. Continua M.L.L.: "Questo forse ha segnato la mia scelta". Nel parlarmi del nonno, M. inizia la sua narrazione premettendo che il ricordo a lui legato è ben saldo dentro di sé, al punto da potermi riferire in modo molto chiaro del ruolo che egli ha rivestito nel suo rapporto con Israele.

Quello che compie M. è un percorso a ritroso nel tempo attraverso la sua dimensione individuale. Essa fa riferimento a un tipo di memoria *autobiografica*, strettamente connessa alla propria esperienza, ritenendo che questo ricordo sia stampato nella sua mente in modo chiaro, come se si trattasse di fotografie indelebili dell'album della sua vita⁹².

Verrebbe da chiedersi come sia possibile una tale precisione narrativa. Una spiegazione interessante ci viene da Eric R. Kandel, quando sostiene che "senza la forza agglomerante della memoria, le esperienze sarebbero scisse in tanti frammenti quanti sono i momenti della vita. Senza la possibilità di compiere viaggi mentali nel tempo, conferita dalla memoria, non avremmo consapevolezza della nostra storia personale, né modo alcuno di ricordare le gioie che fungono da nette pietre miliari della nostra esistenza. Siamo quelli che siamo per via di ciò che impariamo e di ciò che ricordiamo"⁹³.

Ma a rendere concreta la prospettiva di compiere l'*aliyah* su insegnamento del nonno, vi sono due motivazioni ulteriori. La prima si ricollega, ancora una volta, a un ricordo, in questo caso purtroppo legato a un triste e spiacevole episodio della sua adolescenza napoletana:

M.L.L.: Mi ricordo un episodio che mi ha lasciata abbastanza scioccata. Sai sono cose che succedono a scuola, ma ricordo che una professoressa si rivoltò contro di me dicendomi "sporca ebrea". [...] Mi ricordo che questo mi ha lasciato un grande... come dire... mi ha inferto un colpo abbastanza importante alle mie decisioni future e ai miei pensieri seguenti. Io pensavo sempre "ma perché devo esporre i miei figli alla possibilità di essere colpiti così come ero stata colpita io?". Quella che sembrava essere una traccia non così importante, in futuro, ha trovato spazio nel Sionismo⁹⁴.

⁹² Oliverio A. (2009), pp. 15-27.

⁹³ Kandel E. R. (2008), p. 11.

⁹⁴ Haifa, 25 luglio 2010.

Malgrado la solidarietà assoluta di tutte le sue compagne di scuola e l'allontanamento della docente, Miriam continua ad essere turbata da questo episodio, che insieme ad altre convinzioni l'ha indirizzata verso il sionismo.

Il secondo aspetto, invece, si lega al desiderio di poter aiutare il giovane stato di Israele. Questa aspirazione condizionerà molte sue scelte di vita, incluse quelle legate alla sua formazione universitaria, dove la volontà di frequentare *L'Orientale* di Napoli era comunque subordinata alla possibilità di studiare l'ebraico⁹⁵.

Pierangela Di Lucchio: Siccome il termine "Sionismo" ricorre di continuo in queste mie interviste israeliane, mi daresti una tua definizione? Naturalmente, se è possibile per te definirlo in qualche modo.

M.L.L.: Vuoi una definizione di quello che io ho sentito personalmente?

P.D.L.: Sì, certamente. Non una definizione da manuale, ma qualcosa che è legato al tuo sentire.

M.L.L.: Ecco, appunto quello che ho sentito io personalmente. Per me il Sionismo è l'essere appartenente al popolo ebraico che vive in Israele... [pausa] e questa necessità di legarsi ad una nazione nasce dall'idea che solo tra ebrei avrei potuto vivere una vita da ebrea⁹⁶.

Il Sionismo si lega ad uno spazio ben definito (Israele) e segna una appartenenza che, per certi versi, si differenzia rispetto a quella degli ebrei in diaspora. Sì, appartengo al popolo ebraico, sembra dire M., ma in particolare a quello che vive in Israele perché solo appartenendo a questo Stato è possibile garantirsi una vita da ebrea. La risposta alla mia domanda si delinea dopo un chiarimento perché il termine in questione ha molteplici sfumature e lei vuole comprendere se la sua definizione possa nascere da un suo personale sentire. Dopo aver sottolineato la propria appartenenza a un popolo che vive in uno Stato sovrano, M. si prende una pausa. In quel breve silenzio sembra cercare le parole adatte a specificare la natura più profonda del Sionismo: una possibilità di vivere appieno l'ebraismo.

L'idea di stato ritorna anche in questa intervista e assume delle connotazioni che lo sottolineano come elemento concreto:

⁹⁵ M.L.L. non potrà studiare l'ebraico perché chi proveniva dall'Istituto magistrale non poteva accedere allo studio delle lingue orientali.

⁹⁶ Haifa, 25 luglio 2010.

V.S.⁹⁷: [...] Non siamo venuti, è una cosa che dico spesso, dall'Italia per buttare fuori l'Italia. O dire noi non siamo più italiani, l'Italia non ci interessa o in Italia si sta male, ma a un certo punto ci si rende conto che se si vuole sviluppare l'idea di far sì che un certo Stato, che è lo Stato di Israele, che serve per il popolo ebraico per tante ragioni che possiamo elencare; se si vuole far parte di questa realtà israeliana e appoggiare lo Stato di Israele, c'è una parola che oggi fa paura, ma io gliela dico, e si chiama Sionismo. È una parola che oggi fa paura perché ha molteplici connotazioni che ci buttano addosso, incluse quelle razziali. C'era un unico modo di farlo ed era quello di venire a stare qui. L'appoggiare Israele, per noi che avevamo venti anni, eravamo giovani, era importante. A lungo abbiamo detto è giusto che Israele nasca, che bisogna appoggiarlo perché è una patria per gli ebrei, perché rappresenta l'idea di una ricostruzione di qualche cosa che non c'è più o non c'è stato per tanto tempo e serve.
Come aiutiamo Israele? Mandando soldi? O convincendo gli altri che si tratta di un'idea giusta? Era troppo poco⁹⁸ (carattere sottolineato mio).

Lo Stato “serve”. Colpisce l'utilizzo di questo termine ripetuto due volte. Il popolo ebraico ha bisogno di uno Stato perché esso è funzionale alle proprie esigenze di culto, di vita quotidiana, di una appartenenza circoscritta all'interno di un territorio. Gli ebrei per secoli hanno continuato a vivere sparsi nel mondo senza mai dissipare la propria cultura e religione, ma anzi preservandola e tramandandola gelosamente. Quel valore è sempre stato orgogliosamente custodito. Lo Stato, tuttavia, “serve” per tutto un insieme di cose, qui non specificato da V.S.

Il termine “Sionismo”, nelle interviste israeliane, è alla base di tutte le motivazioni che hanno guidato l'*aliyah*. Queste motivazioni si sono consolidate per tappe: iniziando prima come membri della FGEI (Federazione Giovanile Ebraica Italiana), e aderendo al movimento Bnei Akiva⁹⁹. Questo è il caso di due fratelli che oggi abitano in Israele, di cui

⁹⁷ V.S., laureata in fisica, è arrivata in Israele con il marito, di Roma, vivono a Gerusalemme.

⁹⁸ Gerusalemme, 22 luglio 2010.

⁹⁹ Si tratta di uno dei più grandi movimenti religiosi sionisti di giovani presente nel mondo intero e che si ispira a Rabi Akiva. Come mi riferisce Ar.L. “Il sottotitolo ebraico è *Torah e Avodàh*. *Torah* sai cosa significa, *Avodàh* significa lavoro. In Israele c'è gente che studia senza lavorare, invece, questo movimento mira a unire le due cose. Invece, per chi vive fuori, l'obiettivo è quello di farli venire in Israele”. Haifa, 25 luglio 2010. Tra i giovani della Comunità ho trovato una sola persona che ha aderito in Italia a questo movimento, o almeno è stata l'unica a parlarne e a indicarlo come fondamentale nel suo percorso di formazione. Fonte 3: “[...] Ho frequentato una associazione ebraica che si chiama Bnei Akiva (I figli di Akiva), che una associazione ebraica di ispirazione sionista, molto, molto, molto religiosa. La scelta di andare al Bnei Akiva non è stata proprio mia. Al tempo c'erano due associazioni: una era il Bnei Akiva, l'altra era l'Hashomer Hatzair. L'Hashomer Hatzair, invece, più a carattere scoutistico, molto più se vogliono, tra virgolette, di sinistra, dal punto di vista religioso molto più blanda. Noi facevamo *Shomer a mitzvot*, osservare tutte le *mitzvot*. Al Bnei Akiva si faceva *Shomer a mitzvot*. Lo *Shabbat* dovevi ricordarti la questione delle luci, da non accendere e non spegnere, la *tefillah* tre volte al giorno. Pierangela Di Lucchio: “Impegnativo!”. Fonte 3: “Molto impegnativo, però lì ho fatto delle bellissime amicizie, ho

uno è stato il promotore e fondatore di una sezione Bnei Akiva a Napoli, e organizzatore di viaggi di “indagine”, come sono stati spesso definiti, per imparare l’ebraico e per vivere per un certo periodo nei *kibbutzim*, per trasferirsi in Israele alla fine di questo percorso.

Il tratto che accomuna gli ebrei di Napoli che hanno compiuto l’*aliyah*, ad eccezione di Gabriele Campagnano, è l’appartenenza a una generazione che negli anni sessanta era poco più che ventenne e che dagli ideali di speranza e di cambiamento di quel periodo hanno tratto la forza per compiere una scelta così voluta, eppure difficile per loro stessa ammissione.

Mi riferisce V.S.:

Noi apparteniamo a una generazione che durante l’adolescenza e la propria gioventù si è posta delle domande, ha avuto molte informazioni da un punto di vista familiare, ha avuto accesso ai racconti della propria famiglia. Siamo stati forse una generazione fortunata perché avevamo molto a cui guardare con l’obiettivo di un orizzonte da migliorare. C’era una speranza. Gli anni ’60 erano anni in cui ci si diceva che qualcosa di meglio doveva succedere e quello che era stato non sarebbe più accaduto¹⁰⁰.

V.S. utilizza spesso il pronome personale plurale “noi”, che si innesta sull’uso del pronome personale “io”, segnando il rapporto tra il soggetto e gli eventi. Accanto agli elementi autobiografici l’uso del “noi” moltiplica le persone grammaticali e sottolinea il fatto che ciò che si va a definire è una identità collettiva che trova la sua collocazione nello Stato di Israele sebbene già nella fase precedente il narratore è coinvolto in quanto parte di un gruppo¹⁰¹. L’uso del “noi” introduce una prospettiva che include aspetti ideologici e politici, in senso lato, e la condivisione di ideali che hanno alimentato alcune importanti orientamenti. Nel “noi” confluisce l’essere italiani, l’essere ebrei, l’aver fatto l’*aliyah*, l’aver condiviso con i giovani di quel tempo la rivoluzione degli anni Sessanta e l’aver creduto che il mondo si potesse cambiare¹⁰².

Il ritorno alla prima persona singolare introduce l’esperienza più personale e ad esso si affidano i ricordi familiari. Da una parte, vi è, dunque, l’elemento intellettuale,

intessuto relazioni importanti, ma mi ha dato un sacco di basi, soprattutto sull’importanza di seguire i precetti. P.D.L.: “Alla fine sceglie il Bnei Akiva?”. Fonte 3: “Al tempo l’Hashomer Hatzair e il Bnei Akiva erano giustamente in conflitto, rivolgendosi allo stesso *target* di ragazzi ebrei, e scelsero, cosa che penso non esiste più, delle aree di intervento. Per cui si divisero le comunità più piccole perché a Milano e a Roma c’erano entrambi”. Napoli, 12 luglio 2010.

¹⁰⁰ Gerusalemme, 22 luglio 2010.

¹⁰¹ Si veda Lejeune Ph. (1975).

¹⁰² Si veda Burt E. S. (2009), pp. 2-3.

legato alla consapevolezza della propria scelta condivisa con altri; dall'altro l'elemento sentimentale-affettivo affidato all'uso della prima persona singolare.

Il "noi", inoltre, implica, per usare le stesse parole della intervistata, quel essere un po' "Giano bifronte. Ci sono due aspetti: da una parte noi siamo qui e ci sentiamo profondamente israeliani, e a questo punto ci sarebbero sei ore di narrazioni per spiegarlo, però ci sentiamo molto italiani per quello a cui abbiamo attinto nel corso della nostra formazione"¹⁰³.

In nessuna delle interviste vi è l'irruzione della seconda persona singolare che, come sottolinea Portelli, segna la presenza di una figura ambivalente che funziona sia da pronome dialogico che "rimanda alla situazione empirica dell'intervista, sia da pronome impersonale che designa la crisi dell'identità individuale del narratore all'interno di un processo collettivo e in una routine ripetitiva"¹⁰⁴.

È questo uno degli elementi fortemente connotativi del gruppo trasferitosi in Israele, ispirato dal Sionismo e da quella profonda speranza che un mondo diverso fosse possibile.

Dopo di loro, soltanto due trasferimenti più recenti¹⁰⁵. In entrambi i casi, il termine "Sionismo" non è stato mai inserito nel corso delle nostre conversazioni.

Inoltre, come è inevitabile, cambiano i riferimenti storici in cui collocare eventi importanti della propria vita. Se Aldo Sinigaglia aveva fatto cenno alla guerra in Libia per segnalare la propria nascita, N.G. lo fa ricollegandola alla fondazione dello Stato di Israele e considera una grande fortuna essere nato insieme allo Stato dove ha scelto di vivere¹⁰⁶.

¹⁰³ Gerusalemme, 22 luglio 2010. Il tema di Giano ritorna spesso negli studi che si occupano di immigrazione. Si veda, ad esempio, "Janus was the Roman God of the end and the beginning, of the passage, of the guard between the world above and the nether-land. Janus has two faces, the centripetal, inward-oriented and the centrifugal, the outward-oriented face. The crucial question then to answer is which face of Janus are we showing today, and why?" In Houtum van H. (2010), p. 294. Oppure, sempre di Houtum van H., Naerssen T. V. (2002), p. 127.

¹⁰⁴ Portelli A. (2007), p. 354.

¹⁰⁵ Gabriele Campagnano e Pierpaolo Pinhas Puntarello. Il primo ricercatore a tempo determinato, pronto a spostarsi ovunque possa continuare le proprie ricerche e che mi dice, sorridendo, un po' di aver scelto Israele anche per la nonna, che non aveva accettato il suo trasferimento in Germania per il suo post dottorato. Il secondo, rabbino della Comunità di Napoli, vincitore di un dottorato presso una importante *yeshivah* di Gerusalemme, il quale mi spiega che il suo trasferimento, per il momento a termine, è sostenuto anche dal suo bisogno di dare ai suoi figli un messaggio positivo legato all'ebraismo, da intendere non più come qualcosa che li differenzia dalla maggioranza che li circonda e che è essenzialmente proibizione di ciò che gli altri fanno o vivono (Napoli, 5 settembre 2010 – Giornata Nazionale della Cultura Ebraica). In questa analisi Pinhas Puntarello non sarà incluso nel gruppo presente in Israele perché per tutta la durata della mia raccolta dati rivestiva il ruolo di rabbino presso la Comunità. Ed è in questa veste che è stato incluso nella ricerca.

¹⁰⁶ Napoli, 1 giugno 2010. Ho incontrato nuovamente N.G. in Israele nel *moshav* in cui vive, vicino alla città di Bitanaharon il 22 luglio 2010.

Questi due casi sono indicativi del fatto che la narrazione della propria nascita serve ad inquadrare, in senso lato, le fasi del passato per sottolineare il passaggio a un livello superiore: quello relativo agli eventi storici in generale. Si delinea, quindi, una *struttura generale* sulla quale ci si sofferma per comunicare, a chi ascolta, alcuni aspetti legati alla propria identità ed entrare successivamente nei ricordi specifici, che consentono di delineare una rappresentazione di un proprio approfondimento di eventi più personali¹⁰⁷.

4.5 Miriam Rebhun

4.5.1 Un racconto scritto

Miriam Rebhun è stata la prima ad avermi introdotta nelle sue narrazioni israeliane, che la coinvolgono in prima persona, mostrandomi le foto della sua famiglia, con lei bambina, davanti alla loro casa sul mare a Kiriat Chaim, vicino Haifa.

Il racconto della storia di Miriam sembra avere le sfumature in bianco e in nero che provengono dalla fotografia dei gemelli Heinz e Kurt Rebhun fatta a Berlino poco prima di partire per la Palestina, dove compaiono con abiti uguali e diverse pettinature. Ancora non sanno che saranno accomunati dallo stesso destino. Heinz, il padre di Miriam, è a destra della foto.

Il racconto di Miriam di Israele è riconducibile a un breve periodo, che lei nemmeno ricorda, tradotto nell'immagine di Luciana Gallichi, sua madre, mentre posa per suo marito in pantaloncini, sorridente, insieme alla sua bimba¹⁰⁸.

Per i sessanta anni dello Stato di Israele, Miriam ha scritto un racconto¹⁰⁹ pubblicato sul bollettino *Sullam* della Comunità di Napoli:

Heinz e Kurt erano gemelli, nati a Berlino nel 1918.

Nel 1936 per sfuggire alle leggi razziali naziste erano andati in Palestina, i genitori erano rimasti in Germania.

A Berlino frequentavano il Liceo, in Palestina Heinz faceva l'elettricista, Kurt l'idraulico.

¹⁰⁷ Oliverio A. (2009), p. 21.

¹⁰⁸ Mi fa notare Miriam, mentre analizziamo le fotografie, lo stile informale della madre e assolutamente non trasferibile nell'Italia del 1946-47.

¹⁰⁹ Rebhun M. (2008), p. 1.

Insieme a molti giovani si erano arruolati nella Brigata ebraica, Heinz era sbarcato in Italia, Kurt aveva combattuto in Egitto.

In Italia, a Napoli Heinz aveva conosciuto una ragazza ebrea, Luciana, si erano sposati nel 1945 ed avevano avuto una bambina, Miriam, nel 1946 vivevano tutti e tre a Haifa, a Kiriat Chaim.

Anche Kurt aveva una compagna, Chaja, una ragazza polacca, una figlia, Ilana, ed un altro bambino in arrivo.

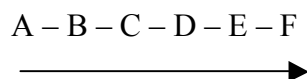
Alla fine della guerra la Croce Rossa aveva comunicato la scomparsa dei genitori, Leopold e Frida.

Nel Gennaio del 1948 Heinz è morto in un attentato terroristico su un autobus mentre andava al lavoro.

Nel maggio del 1948, Kurt è morto in combattimento nella prima guerra di indipendenza dell'appena nato Stato di Israele.

Heinz e Kurt, i gemelli berlinesi che parlavano ebraico, ma leggevano in tedesco e in inglese, che suonavano la fisarmonica, amavano la musica classica, ridevano fra di loro raccontandosi le storielle yiddish, avevano ventinove anni [...].

In questo racconto scritto vengono riportati una serie di avvenimenti che riguardano la vita dei gemelli Rebhun, dalla loro nascita fino alla loro prematura scomparsa avvenuta, per entrambi, a soli ventinove anni. Vi è un senso del racconto che Gerard Genette definisce come il più antico e che quello dove qualcuno racconta qualcosa¹¹⁰. Uno degli elementi che colpisce è l'ordine temporale riportato. L'ordine della disposizione degli avvenimenti nel discorso narrativo e l'ordine di successione che gli stessi avvenimenti hanno nella storia coincidono. Appare una linearità temporale resa ancora più evidente dall'inserimento di date che scandiscono quelli che per il narratore sono gli eventi principali: la nascita (A), il trasferimento in Palestina (B), la guerra (C), il matrimonio e i figli(D), la scomparsa dei genitori (E), la loro morte (F). Il tempo si organizza su di una freccia temporale e lineare che lanciata nello spazio bianco della carta segue una successione ordinata e crescente:



Le date riportate, riferite agli anni, subiscono dei salti irregolari, e introducono dei silenzi testuali, delle vere e proprie soppressioni temporali che intervengono tra differenti

¹¹⁰ Genette G. (1976), p. 74.

eventi narrati. Ci troviamo al cospetto di ellissi dove il $TR = 0$, $TS = n^{111}$. Cosa sia accaduto nei frammenti di tempo non segnalati sembra derivarci da frasi descrittive inserite tra le date riportate:

1918 → 1934: 16 anni: “A Berlino frequentavano il Liceo [...]”

1936 → 1945: 9 anni: “Insieme a molti giovani si erano arruolati nella Brigata ebraica, Heinz era sbarcato in Italia, Kurt aveva combattuto in Egitto”.

1945 → 1948: 3 anni: “Alla fine della guerra la Croce Rossa aveva comunicato la scomparsa dei genitori, Leopold e Frida”.

L'istanza narrante appare, a una prima lettura, extradiegetica, quasi estranea agli eventi narrati, se non fosse per quel nome proprio di persona che compare nel racconto, Miriam, e che coincide con quello dell'autrice. Nello stile disadorno e privo di elementi descrittivi (da sottolineare la quasi assenza di aggettivi), nell'utilizzo di periodi brevi, l'autrice non può far altro che raccontare in modo preciso gli avvenimenti importanti per la sua storia di vita e della sua famiglia, ma al lettore non vengono forniti indizi in questo senso. Poche parole, nessuna descrizione dei “personaggi”, se non nella parte conclusiva della mia trascrizione, dove non emergono dati fisici (ad esempio: come erano Heinz e Kurt?), ma ciò che i due gemelli amavano: la musica, la letteratura tedesca e inglese, le storielle *yiddish*.

Se nella prima parte della narrazione la voce narrante appare del tutto assente, il registro cambia però nella seconda parte.

A quattordici anni dal loro lungimirante trasferimento in Palestina, Heinz e Kurt, i “salvati”, sono stati anche loro “sommersi”, per usare la nota dicitura di Primo Levi.

Questa, una storia fra tante, può suggerire tante riflessioni.

Il distacco forzato dalla propria vita, dai propri affetti, dalle proprie aspettative.

La difficoltà di una nuova vita in un paese sconosciuto.

Il desiderio di partecipare attivamente alla guerra contro il Nazismo ed il Fascismo.

La perdita, freddamente annunciata da un documento burocratico, di genitori, familiari e amici.

L'impegno di costruire nuove famiglie e l'ottimismo nel mettere al mondo dei figli.

Il cadere vittima di attentati o combattendo nell'esercito quando si vorrebbe solo vivere la propria vita.

¹¹¹ TR: tempo del racconto; TS: tempo della storia. Si veda Rondolino G., Tomasi D. (1995), p. 38.

Lo Stato di Israele è anche la somma di tante storie come questa, la bandiera è la risultante di queste storie, la produzione culturale è la sintesi di tante culture e di tanti diversi modi di sentire, Israele è una democrazia, le scelte dei suoi governi possono essere appoggiate, criticate ed avversate: i suoi sessant'anni meritano rispetto e conoscenza dei fatti, non boicottaggi e falò di bandiere¹¹².

Il distacco dell'istanza narrante è ancora evidente e, tuttavia, in un crescendo narrativo sollecita riflessioni. Lo spostamento conclusivo dalla storia dei giovani gemelli di origine tedesca, identificabili se non attraverso il nome e null'altro, alla storia dello Stato di Israele esprime la direzione verso la quale volge questo racconto: restituire voce alle tante storie anonime che hanno costruito uno Stato e, in ultima istanza, difendere Israele.

Israele è per Miriam il luogo dove ha vissuto, per poco tempo, insieme ai suoi genitori. È il luogo della memoria, ma non ci sono ricordi personali che ad esso la legano. Per questo nella sua ricostruzione scritta non poteva avere che una successione lineare scandita da date e dallo scarno tono documentario.

Quella che ha narrato, in questo racconto, è una storia di famiglia che non ha avuto il tempo di conoscere e il cui desiderio di conoscenza è emerso prepotente, dopo una sorta di sedimentazione.

Miriam ha così svolto un accurato lavoro storico sulla scia di prove documentarie. E come tutti gli storici si è recata negli archivi e ha posto delle domande. Infatti, i documenti parlano solo se ad essi si chiede di collaborare¹¹³. E i documenti hanno parlato.

Miriam ha interrogato vari mediatori della memoria, partendo appunto dai documenti e successivamente incrociandoli con le immagini (le fotografie). Miriam ha posto dubbi, domande, ha sollecitato risposte, anche a chi si affiancava al suo sguardo,¹¹⁴, sperando che un dettaglio a lei sfuggito le venisse restituito da altri. È ricorsa ai *memory talk*, ai racconti che emergevano dai pochi frammenti di memoria di sua madre e ha dato così vita a quella che Saul Friedländer chiamerebbe una “storia integrata”¹¹⁵.

¹¹² Rebhun M. (2008), p. 1.

¹¹³ Ricœur P. (2003), p. 251. Scrive Ricœur che “Se ai documenti consultati può essere annesso un ruolo di prova, ciò dipende dal fatto che lo storico si reca agli archivi con delle domande. [...] I documenti parlano soltanto se ad essi si chiede di verificare, vale a dire di rendere vera la tale ipotesi”.

¹¹⁴ Io ho avuto questo privilegio durante uno dei nostri incontri.

¹¹⁵ Friedländer S. (2007).

4.5.2 Israele nella storia orale di Miriam Rebhun

Ripercorrendo la storia israeliana di Miriam Rebhun è possibile vedere cosa cambia nella sua narrazione orale. Mi ricollego alla partenza dei fratelli Rebhun per la Palestina:

Miriam Rebhun: Erano partiti, poi, l'ho saputo in seguito, da Trieste. Erano arrivati fino a Trieste e si erano imbarcati su di una nave che si chiamava Galil [...]. Galil, da Galilea. E così erano arrivati in Palestina. Da questo momento, quel poco che dico, quel poco che so deriva da quel poco che sa mia madre [...] ¹¹⁶.

Il racconto scritto, lineare e preciso, cambia nella versione orale. Si introducono dei dettagli, e sappiamo ad esempio che l'imbarco verso la Palestina è avvenuto da Trieste. Miriam, tuttavia, vuole comunicare all'intervistatore l'idea che la sua conoscenza della storia di suo padre non appartiene alla sua memoria diretta, bensì che è frutto della sua ricerca personale delle proprie radici. "L'ho saputo in seguito", mi dice Miriam, "Da questo momento, quel poco che dico, quel poco che so deriva da quel poco che sa mia madre". Miriam sembra avvertire: il mio non è solo il racconto di un racconto appreso in famiglia. Dalla famiglia, in realtà, ha solo una manciata di ricordi di una giovane moglie rimasta troppo poco con suo marito per poter conoscere i dettagli della sua vita. Il racconto di Miriam, in realtà, è soprattutto il frutto di ricerche che sono ancora in corso, svolte davvero con grande cura.

La prova che esse occupino un posto importante nella vita di Miriam è data da alcune espressioni disseminate nel corso della nostra intervista:

Esempio 1: Dai racconti di mia madre, ho sempre sentito che mio padre sbarcò a Salerno, però in realtà io non ho trovato nessun riscontro, anzi è anche una ricerca che dovrei fare.

Esempio 2: Questa brigata ebraica fu sistemata alla Nunziatella ¹¹⁷. Questo è un altro spunto di ricerca. Una volta, sono andata alla Nunziatella per parlare agli allievi. Sicuramente avranno degli archivi che riportano qualche cosa, però... no, non sono ancora andata ¹¹⁸.

¹¹⁶ Napoli, 15 gennaio 2010.

¹¹⁷ Scuola Militare di Napoli fondata da re Ferdinando IV di Borbone nel 1787. Si veda www.esercito.difesa.it/siti_scuole/nunziatella/index.htm

¹¹⁸ Nella pausa riportata, io cambio postura e mi preparo alla domanda. Miriam la intuisce e mi anticipa la risposta.

La memoria di Miriam è una “memoria costruita” sulla base delle sue indagini, che si alimentano del tentativo di colmare quel “vuoto pressoché assoluto”¹¹⁹ relativo alla famiglia del padre. I suoi ricordi personali sono legati per lo più alla Comunità di Napoli, da lei sempre frequentata, una volta rientrata da Israele.

Rispetto al documento scritto la descrizione della morte del padre è più particolareggiata e commovente, soprattutto per chi come me ha vissuto con lei il suo racconto. Eppure, malgrado i sentimenti soffocati in sospiri o interruzioni, Miriam mantiene il suo distacco narrativo:

Miriam Rebhun: il 17 gennaio 1948 mio padre aveva preso l'autobus perché, appunto, abitavamo in un sobborgo e da questo sobborgo doveva andare sempre in città a Haifa. Aveva preso questo autobus, cosa che faceva sempre, perché non aveva altri mezzi per muoversi. Anzi, in quel giorno in particolare, non andava neanche a lavoro, andava a riscuotere dei soldi per un lavoro già fatto, quindi probabilmente era anche un orario inusuale per lui. Mentre stava seduto in pullman... [pausa] i testimoni, che quel giorno erano vicini, hanno detto che leggeva. Lui era un grande lettore, evidentemente il contatto che gli era rimasto con l'Europa era la lettura. Leggeva in inglese, principalmente in inglese perché evidentemente i libri li trovava con più facilità che non in tedesco. Quindi era chino a leggere mentre il pullman camminava e da una casa, non so esattamente bene il punto di Haifa perché poi non ho trovato mai qualcosa che parlasse specificamente di questo attentato. [...] Mentre il pullman transitava, a un certo punto, da una terrazza un cecchino ha sparato e sono stati colpiti mio padre e la persona che stava immediatamente accanto o davanti. Era la vicina di casa, per altro. La vicina... [pausa] noi abitavamo in certe casette a schiera sulla spiaggia, vicino al mare a Haifa. Questa donna era la moglie di un bottegaio la cui casa era proprio vicino alla nostra. Così mio padre è morto sul colpo [respiro profondo]. Lui è stato colpito alla base del cranio. È morto sul colpo. Mia mamma si è trovata...

Interrompo qui il racconto, approfittando di una sua pausa narrativa che introduce la decisione della giovane madre di far ritorno a Napoli.

Mi ha colpito, nella fase di riascolto di questa intervista, la mia quasi assenza. Io scompaio. Con Miriam c'era stata una pre-intervista durante la quale le avevo esposto il mio progetto e avevamo dialogato di ebraismo¹²⁰. Tuttavia, non penso sia questa l'unica ragione di una forma quasi monologica riscontrabile nel suo racconto, ma essa deriva da un concorso di diversi fattori: una lunga esperienza oratoria per il suo lavoro di docente e di

¹¹⁹ Sono parole di Miriam Rebhun tratte dall'intervista del 15 gennaio 2010.

¹²⁰ Napoli, casa Levi Temin, 9 gennaio 2010.

relatore: partecipa a convegni e seminari; sapeva perfettamente cosa dirmi, in che modo dirmelo; io che non l'avevo quasi mai interrotta perché il flusso narrativo era senza soste e incertezze, coinvolgente, per certi versi incalzante.

In questo monologo, Miriam racconta la storia in modo lineare, anche da un punto di vista cronologico, partendo dalla sua famiglia materna, passando alla storia della madre e del padre, concludendo con la famiglia paterna, oggetto della sua ricerca. Tre sezioni con identiche modalità narrative con referenti sociali e spaziali strettamente legati al privato e alla sua famiglia.

Israele, o meglio Eretz Y'srael¹²¹, per Miriam è il luogo di una sua memoria conquistata¹²². È un insieme di nomi Haifa, il sobborgo di Kiriath Chaim, Sfat, associati a fotografie gelosamente custodite in un album. Questi luoghi sono definiti, precisi, circoscritti, lontani anche nello spazio, come appare dal racconto del viaggio:

Miriam Rebhun: E nel luglio del 1946, quando io avevo appena due mesi, io e mia mamma, anzi mia mamma e io, ci imbarcammo su di una nave a Napoli e siamo arrivate, mi pare, a Ismailia, in Egitto. Questa era una nave militare che portava i feriti, che forse aveva riportato i feriti dall'Egitto in Italia e forse allora anche gli spostamenti risentivano di una certa difficoltà. Viaggiammo su questa nave, io, mia madre ed altre spose di guerra. Altre ragazze che avevano sposato altre persone conosciute durante la guerra e in più questi soldati feriti che ritornavano. Insomma non so bene. Questo viaggio in nave durò qualche giorno e arrivammo ad Ismailia, mia madre aveva ventuno anni [sorridente] e io avevo due mesi, su un treno, puoi immaginare cosa potevano essere le ferrovie dell'ex Impero Ottomano. Sul treno da Ismailia arrivammo a Haifa, dove c'era mio padre che aveva trovato un casa in un sobborgo di Haifa che si chiama Kiriath Chaim [silenzio]. E dove andammo a vivere [lungo silenzio] (carattere sottolineato mio).

Da evidenziare l'espressione "puoi immaginare cosa potevano essere le ferrovie dell'ex Impero Ottomano", come se lei ricordasse di aver vissuto la fatica di quel viaggio, parte di un ricordo trasmesso. Vi è, in questo, caso l'incorporazione di una memoria di cui non si conserva il ricordo e che fa parte di narrazioni di ricordi ricevuti dalla madre.

Scrivono Alberto Oliverio che Elizabeth Loftus ha condotto un esperimento durante il quale gli intervistati dovevano leggere delle storie appartenenti alla propria infanzia. In queste storie erano stati introdotti, in accordo con i parenti, dei particolari non reali, ma che

¹²¹ Durante la permanenza di Miriam in Eretz Ysra'el lo Stato ancora non esisteva, come lei continua a farmi notare mentre io insisto erroneamente a chiamarlo Israele.

¹²² Miriam nel corso della sua vita è stata, successivamente, più volte in Israele dove conserva amici della sua adolescenza napoletana e parenti.

gli intervistati, successivamente alla lettura ricordavano, perfettamente, con dovizia di dettagli e aggiungendo elementi appartenenti alla sfera dell'immaginazione¹²³.

Quello che in questo caso si vuole sottolineare, è che per Miriam non si tratta di una memoria falsa, ma che la parola ricevuta ha ristrutturato le esperienze realmente vissute dalla madre, al punto di inglobarle nelle proprie. Questo potere della parola rende la memoria un processo estremamente dinamico¹²⁴. La plurivocalità di quanto narrato deriva, dunque, dalle informazioni ricavate dai diversi mediatori della memoria: la storia della madre, i documenti sapientemente cercati e interpretati, le fotografie. La sua voce si aggiunge nelle precisazioni del “non so bene”, dei “forse”, del “mi pare”, disseminati nel testo e da me evidenziati con il carattere sottolineato. Ma la voce di Miriam c'è soprattutto nell'emozione intensa, dissimulata in uno stile narrativo essenziale.

4.6 Quando la narrazione è musica: la memoria dello *Shabbat*

Guardare Israele dall'altra parte del Mediterraneo e, successivamente, raccontarla. Questa volta non solo attraverso le parole, ma anche per mezzo della musica¹²⁵. È uno dei modi per mostrare come questa terra venga percepita da un ebreo di Napoli. Una narrazione che si svolge attraverso le parole, i suoni e le immagini del video di un musicista che appartiene a questa piccola Comunità.

Rino Della Volpe ha fatto di più. Si è recato in Israele per girare il video che accompagna il suo CD dal titolo *Full of Love*¹²⁶, ma particolarmente interessante è il video del *backstage*¹²⁷ che ha come colonna sonora un canto tradizione ebraico *Ki Eshmera Shabbat* (Quando proteggo lo *Shabbat*).

Dopo esserci rincorsi per mesi, abbiamo concordato una intervista scritta¹²⁸:

Pierangela Di Lucchio: Che significa per te sapere che la terra del tuo popolo non è più solo un luogo che appartiene alla sfera dell'immaginario, ma che è uno Stato dove potresti vivere?

¹²³ Oliverio A. (2009), p. 26.

¹²⁴ Si pensi alle psicoterapie e alle “terapie della parola” come riportato da Kandel E. R. (2007).

¹²⁵ Tra le arti, la musica è senz'altro più vicina alla cultura ebraica, anche perché appartiene a una quotidianità ebraica. È presente in molte occasioni: nella preghiera, nelle festività, nei salmi, nelle benedizioni quotidiane, nella lettura biblica, nei momenti di gioia così in quelli di dolore. Interessante per un approfondimento dei rapporti tra musica ed ebraismo Fubini E. (1990), pp. 161-167.

¹²⁶ www.youtube.com

¹²⁷ www.myspace.com/raiz206

¹²⁸ Intervista del 13 settembre 2010.

Rino della Volpe: Molto. Significa poter contare su una terra che appartiene al nostro popolo, una necessità storica che si era fatta sempre più urgente e che in un processo durato un secolo e più è diventata realtà. Una realtà sempre in divenire che sta affrontando sfide molto importanti in questi anni: l'urgenza di una patria per i palestinesi, la lotta contro gli integralismi □ *Hamas* ed *Hezbollah* □ il completamento della laicizzazione dello Stato alla luce di quella della società e della presenza di tanti cittadini non ebrei che pagano le tasse e servono nell'esercito.

[...]

P.D.L.: Hai mai pensato di andare a vivere lì?

R.D.V.: Spesso.

P.D.L.: Perché.

R.D.V.: È la casa degli ebrei ed io lo sono. In più il sole del Mediterraneo, le tante facce e razze diverse, il clima culturale non decadente e disincantato dell'Europa. Un luogo dalle mille contraddizioni ma dove è ancora possibile sognare.

P.D.L. Cosa hai provato quando ci sei andato la prima volta.

R.D.V.: Tante emozioni tutte insieme. La preghiera al *Kotel*¹²⁹, la night life di Tel Aviv, la sensazione di protezione.

Ritorna nella sua risposta di ebreo in diaspora l'importanza della presenza di uno Stato per il popolo ebraico, pur nella consapevolezza che le difficoltà sono molteplici e il cammino ancora in corso verso la definizione e la risoluzione delle urgenze profonde. Ma Israele, oltre alle emozioni profonde, trasmette a Rino "un senso di protezione", attribuibile al fatto che l'ebreo in diaspora sia abituato a sentirsi minacciato in quanto minoranza¹³⁰.

Quello di Rino della Volpe è un viaggio in Israele che ha i suoni del Mediterraneo, "la pozzanghera intorno alla quale vengono le rane" scriveva Platone¹³¹, e questo mare, posto tra noi che lo viviamo da rive opposte, diventa un "palintesto-cornice"¹³² attraverso il quale far riemergere i ricordi «perché nel cavo delle sue acque gli strati e i sedimenti

¹²⁹ *Kotel* è il termine ebraico con il quale gli ebrei denominano il Muro del Pianto.

¹³⁰ A una mia domanda sulla presenza costante del presidio militare (Guardia di Finanza) davanti alla sede della Comunità di Napoli, Rino della Volpe mi ha risposto: "Dopo il 1982 purtroppo non se ne è potuto fare a meno. Mi disturba l'idea che qualcuno possa nuocermi per il solo fatto di esistere". Intervista del 13 settembre 2010. Il 9 ottobre del 1982 c'è stato l'attentato alla Sinagoga di Roma e a partire da quel momento tutte le comunità ebraiche italiane, uffici, sinagoghe sono presidiate. Sul senso di protezione anch'io durante i miei viaggi in Israele l'ho percepita. Lo Stato c'è. Vigila. Controlla. E quello che potrebbe essere avvertito come un fastidio in realtà viene colto come una attenzione.

¹³¹ Gnisci A. (1998), p. 42. Si veda anche p. 54, dove Gnisci scrive: "Le trois continent sont trop proches; l'un à coté, voire sur l'autre tout au tour d'une claue, comme disait Platon". Si veda anche Horden P., Purcell N. (2006, 7ª ed.), p. 11. "Despite the obvious dangers, sea transport so far surpassed land communications in ease as to make of the Mediterranean a mileu of interlocking routes onto which the coastlands and harbours faced". Inoltre, i due autori fanno riferimento all'immagine del Mediterraneo riportata da Platone e la valutano come appropriata: "It is in that context, we propose, that Plato's simile of the pond, with its connotations of habitat or ecological niche, offers such an appropriate image", p. 13.

¹³² L'espressione è di Armando Gnisci. In Gnisci A., Đurišin D. (2000), p. 18.

lasciati dal tempo non sono “raschiati di nuovo” – questa è l’etimologia di “palinsesto” –, ma depositati, accatastati e tessuti, *di nuovo*»¹³³.

Un esempio è proprio il brano in lingua ebraica contenuto in *Full of Love* dal titolo *Ki Eshmera Shabbat*. Se da una parte c’è il desiderio del musicista di non confinare l’uso della lingua ebraica ai soli momenti vissuti nel Tempio¹³⁴, dall’altro è singolare la scelta di questo canto che sollecita a ricordare che lo *Shabbat* è il simbolo del patto eterno tra Dio e il suo popolo. “Ki Eshmera Shabbat, E□l Yishmreini, ot he l’olmei ad beino uveini”, che, tradotto “quando proteggerò lo *Shabbat*, Dio mi protegge. Esso è un segno, per l’eternità, tra me e Lui¹³⁵”, rappresenta uno dei tanti modi per adempiere al verbo *zachor* contenuto nella *Torah*.

Tra i diversi giorni della settimana uno si differenzia dagli altri ed è appunto lo *Shabbat*. Questo perché esso rende esplicita la predominanza del tempo sullo spazio, nel rispetto dei valori spirituali ed esistenziali dell’ebraismo. Ed è proprio nella narrazione della *Genesi* che il settimo giorno viene santificato: “Allora Dio nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro”¹³⁶. Il sabato, condizione del tempo, si spazializza perché diventa luogo di incontro tra Dio e l’uomo. Senza bisogno di innalzare santuari.

Scrive Nicole Benoit-Lapierre:

La celebrazione dello *Shabbat* ricorda il momento in cui Dio [...] ha contemplato la propria opera: è il tempo del riposo ma anche dello sguardo, della riflessione, della distanza. [...] In quel giorno, l’uomo smette di affrontare la natura e si distacca dai diversi eventi della sua giornata.¹³⁷

Per tale ragione lo *Shabbat* è carico di memoria ebraica, ma è anche pieno di amore. È l’amore sublime che l’uomo rivolge a Dio e rinnova il proprio patto eterno con lui, ma anche l’amore carnale tra gli sposi che nella notte del venerdì, ancor più che nelle altre notti, celebrano la gioia e l’unità, la pienezza della vita nel flusso armonico del

¹³³ Gnisci A. (2000), p. 18.

¹³⁴ Intervista del 13 settembre 2010.

¹³⁵ Traduzione dalla versione in inglese. Mi fa notare Rino Della Volpe che “il verbo *lishmor* in ebraico significa *osservare*, nel senso *stare di guardia*. Uno osserva lo *Shabbat* nel senso che lo *protegge* come una cosa preziosa. È un gioco di parole che si perde in italiano poiché devi usare due verbi diversi”.

¹³⁶ *Genesi*, 2.3.

¹³⁷ Benoit-Lapierre N. (1985), p. 209 [traduzione mia].

tempo¹³⁸. In questo giorno si verifica una vera e propria irruzione del sacro nel quotidiano che diventa un vettore di trasmissione della speranza nell'attesa che il profeta Isaia annunci l'ottavo giorno, quello messianico. E nella ripetizione del rituale carico di memoria, viene resa più evidente la relazione tra il tempo e la speranza.

Il canto tradizionale ebraico di origini nordafricane, marocchine per la precisione, riporta con allegria l'osservanza di questi precetti.

Il Mediterraneo, nell'adattamento di Rino della Volpe, è presente in modo molto forte. Ne emerge una sorta di *geografia errante*, che non segue l'asse orizzontale dei confini, di barriere insormontabili, delle identità separate. In questo caso, si delinea una rete complessa che si nutre di correnti diverse, eppure capace di incontrarsi e dialogare. Il musicista "ricorda" l'importanza di osservare lo *Shabbat*, di essere ebreo, e nel suo ricordare emergono le storie del suo popolo, quelle anonime fatte dei volti sorridenti dei giovani di diverse provenienze e dai diversi colori, che suonano per strada, dei ragazzini che giocano a pallone sulla spiaggia di Tel Aviv, della gente che incontra durante il suo viaggio. Ricorda ed è in cammino, in un percorso che lo porterà da Roma al Mar Morto, attraversando il lungomare Ha Yarkon a Tel Aviv, lungo i vicoli di Jaffa, all'interno della Città Vecchia di Gerusalemme, verso il deserto del Negev, davanti al Mar Morto.

Tutto ciò produce di una cifra narrativa che si avvale di un montaggio che ha funzioni ritmiche¹³⁹, simile a una "narrazione interrotta"¹⁴⁰, perché si tratta del video del *backstage* e quindi raccoglie momenti disparati senza la pretesa di una linearità narrativa, eppure, malgrado questo, ben capace di raccontare l'appartenenza del musicista. Riferisce Rino della Volpe nel suo video relativo al *backstage*, pieno di pause riflessive, che non è stato facile girare il video in Israele perché "...[pausa] because Israel is Israel". Per un ebreo Israele è Israele perché, come scrive Henri Atlan, "La Terra di Israele non è per il popolo ebraico la madre patria (madre-padre) origine e nutrimento del popolo. [...] La Terra di Israele è piuttosto la donna, la fidanzata, la sposa futura che si desidera fecondare, l'oggetto del desiderio, il mezzo della realizzazione e del sorpasso"¹⁴¹.

¹³⁸ Benoi-Lapierre N. (1985), p. 210.

¹³⁹ Aumont J., Bergala A., Marie M., Fernet M. (1995), p. 46.

¹⁴⁰ Bernardi S. (1995), p. 159.

¹⁴¹ Atlan H. (1979), p. 238 [traduzione mia].

4.7 Memoria familiare e aliyah

La storia di questa *aliyah* è particolarmente interessante perché consente di esaminare la memoria attraverso due nozioni fondamentali di cui una è più concreta e basata su di un racconto diretto legato a una personale memoria autobiografica, mentre l'altra è più generale e complessa e si connette a una memoria collettiva in quanto *frame*¹⁴² nel quale si inserisce la formazione personale. In questo discorso, importante è l'appartenenza a una particolare generazione, in tal caso intesa come un costrutto identitario culturale che si muove intorno a risposte collettive rispetto a particolari situazioni politiche e che, per certi aspetti, prosegue sulla scia delle riflessioni di V.S.

Nella memoria di una ebrea napoletana, I.B., che ha scelto di vivere in Israele, sono inclusi gli elementi che permettono una organizzazione collettiva delle proprie esperienze¹⁴³. La fonte in questione ha sviluppato un livello di coesione con ciò che può essere definito una "generational unit"¹⁴⁴ in quanto gruppo che appartiene a una generazione accomunata ideologicamente, dove nel suo interno ciascun individuo segue diverse modalità di attuazione.

La lettura di questa narrazione si muove sia intorno a un storia di vita sia inserendo la propria esperienza in un contesto storico ben delineato, dove la contingenza e il verificarsi di particolari episodi storici, appartenenti anche alla memoria della propria famiglia, hanno consentito l'individuazione di una possibile biografia. Legando, così, l'appartenenza generazionale a un modello, che deriva da ricordi familiari, è possibile analizzare quanto la memoria possa predisporre a particolari scelte.

Il racconto della storia della madre di I.B. parte da una appartenenza molto forte che è quella sefardita. Si tratta di una storia personale, la cui traiettoria individuale si colloca in un ritratto di un gruppo dove non sono le parti che definiscono, ma la loro somma. È molto interessante vedere come la singola vicenda venga collocata nel "romanzo completo" degli ebrei sefarditi, facenti parte di una "famiglia" capace di annullare le frontiere, i diversi spazi dove essi vivono, mantenendo inalterati i rapporti al proprio interno. L'elemento di unione è dato da un concorso di fattori quali gli antenati che provengono da uno stesso territorio, *Sefarad*, cioè la Spagna; da una tradizione ebraica che, sebbene lievemente modificata dall'incontro con altre realtà e culture, viene fortemente

¹⁴² Goffman E. (1986).

¹⁴³ A questo proposito interessanti sono gli studi svolti da Mannheim K. (1952), p. 292.

¹⁴⁴ Koleva D. (2009), p. 189.

conservata e trasmessa e da un tratto linguistico comune: il ladino¹⁴⁵ o *spagnolico*, come viene spesso chiamato dai membri della Comunità di Napoli, che lo preferiscono rispetto al termine “ladino”¹⁴⁶, il quale permette loro di comunicare agevolmente, anche se sparsi nei diversi territori europei.

Racconta I.B.

Noi ci sentivamo anche spagnoli parlando lo spagnolo, per cui c'era un legame con la Spagna.

Pierangela Di Lucchio: Lo spagnolo antico?

I.B.: Sì, lo spagnolo antico.

P.D.L.: Il ladino?

I.B.: Sì, il ladino. Lo spagnolo era la lingua che parlavano i miei genitori tra di loro, era la loro lingua comune, in effetti. Poiché mia madre quando arrivò non sapeva bene l'italiano, i primi contatti con mio padre si svolgevano in ladino, finché non ha iniziato a parlare in italiano. A casa si parlava molto il ladino. Io lo so ancora bene. [...] Era una lingua franca.

Quella dei sefarditi è una comunità linguistica ben connotata. Sebbene distanti geograficamente, i suoi appartenenti danno vita a una comunicazione che avviene con regolarità, mediante l'utilizzo di segni verbali che li distinguono da altri “aggregati di persone”¹⁴⁷. La lingua segna una doppia appartenenza perché, in senso ampio, si è ebrei perché appartenenti a una stessa confessione religiosa e, in senso più specifico, si è ebrei le cui origini, provenienze e tratti linguistici sono comuni.

La genesi di questa lingua è molto antica e legata alla *reconquista* cristiana della penisola iberica. Da quel momento, l'utilizzo dei dialetti neolatini che saranno alla base dello spagnolo assunse un valore simbolico che mirava a sottolineare la riuscita operazione di controllo dell'intero territorio. Gli ebrei adottarono allora una parlata spagnola come lingua quotidiana di comunicazione, naturalmente differente da quella dei gentili per l'introduzione di termini di origine ebraica e aramaica nell'abituale vocabolario. Quando nel 1492, gli ebrei vennero espulsi dalla Spagna¹⁴⁸ portarono, ovunque andarono, la loro

¹⁴⁵ “Before the expulsion, Judeo-Spanish was used for speech and (from the 13th century) for translating texts from Hebrew and Aramaic in the Jewish alphabet (this is the original referent of the term ‘Ladino’, now sometimes used to refer to Judeo-Spanish in general)”. Utilizzata sia come lingua parlata sia scritta, ha avuto una intensa produzione letteraria di cui l'opera più famosa è *Me'am Lo'ez* (1730) di Rabbi Jacob Huli. In Myhill J. (2004), p. 123.

¹⁴⁶ N.G. preferisce l'uso del termine *spagnolico* a quello di ladino perché non confondibile con la lingua ladina parlata in Trentino Alto Adige.

¹⁴⁷ Matera V. (2005, 2^a ed.), pp. 145-146.

¹⁴⁸ Per un approfondimento si veda Ayoun R. (1991), pp. 143-158.

lingua. La maggior parte di loro si recò nell'Impero Ottomano, nei territori della Penisola Balcanica e in Asia minore, e alcuni si stabilirono perfino in terre che oggi sono incluse nello Stato di Israele. Una minoranza trovò ospitalità in alcune regioni dell'Europa occidentale, l'Olanda in particolare. Tuttavia, chi si stabilì in questa parte d'Europa rinunciò, entro il XVIII secolo, alla propria lingua originaria per adottare quella del luogo di accoglienza. Attualmente, di questo ladino i parlanti sono 60.000, prevalentemente situati in Israele e negli Stati Uniti, ma la loro età media supera i cinquant'anni e nel giro di una o al massimo due generazioni la lingua sarà destinata a scomparire¹⁴⁹. Isolata dalle altre varietà di spagnolo in seguito agli eventi del 1492, questa lingua seguì uno sviluppo indipendente. Questo spiega la presenza di parecchi arcaismi, che si sono persi nella lingua spagnola come, ad esempio, la distinzione tra [□] e [d□], il mantenimento della [f] iniziale, l'intervocalica [z] e la distinzione tra [b] e [v]¹⁵⁰.

Come lingua parlata il ladino presenta una mancanza di omogeneità rispetto alle altre forme di ebraico, in quanto gli ebrei di origine sefardita si sono dislocati su di un territorio più esteso, il che segnala diverse appartenenze e lingue nazionali di adstrato, situazione che rende inevitabili le contaminazioni linguistiche. Ma l'uso di questa lingua assume una connotazione intellettuale, alimentata dall'orgoglio di una appartenenza linguistica che segna profondamente l'area di provenienza originaria¹⁵¹.

La convinzione che i tratti distintivi linguistici segnino profondamente una comune appartenenza identitaria è riportata nella narrazione di I.B.:

I.B.: Mia madre è arrivata dalla Jugoslavia, da Skopje, Macedonia. [...] Per questo ceppo di ebrei sefarditi, non so se conosci il termine, non esistevano le frontiere. I greci, gli jugoslavi e i bulgari, tutti quelli che parlavano questo spagnolo antico¹⁵², facevano parte di una stessa famiglia.

Pierangela Di Lucchio: Erano imparentati in qualche modo?

I.B.: Anche se non erano imparentati, si sentivano facenti parte di uno stesso ceppo. Non erano dei bulgari, erano soprattutto degli ebrei sefarditi che abitavano in Bulgaria, amavano anche la

¹⁴⁹ Harris T. K. (1994), opera citata in Myhill J. (2004), pp. 122-126.

¹⁵⁰ Myhill J. (2004), p. 124.

¹⁵¹ Segnala Myhill, riportando e condividendo gli esiti della ricerca della Harris, che senza questa idea forte di appartenenza, potrebbero essere semplicemente definiti parlanti "spanish", senza far assurgere il ladino alla dignità di una lingua autonoma. Myhill J. (2004), p. 126.

¹⁵² Come scrivono Brunetti Luzzati S., Della Rocca R. (2007), "Gli ebrei sefarditi fruivano di due lingue: il ladino e il giudeo-spagnolo iberico. Il ladino è una lingua liturgica risalente probabilmente allo spagnolo del XIII secolo. Il giudeo-spagnolo iberico, invece, è una lingua parlata che si è arricchita di prestiti linguistici italiani, greci, turchi, arabi", p. 318.

Bulgaria, ma il loro legame era con le altre famiglie di origine spagnola. Per cui una zia di mia madre, che viveva a Napoli, aveva conosciuto la famiglia B., e deve aver proposto a mia nonna che uno dei suoi figli avrebbe potuto sposare una sua parente che stava a Skopje. E ha invitato mia madre a venire qui [Napoli], per farle conoscere quello che sarebbe stato suo marito. Inoltre, questo mia madre lo raccontava sempre con grande dispiacere [perché non è potuta andare nell'allora Palestina], lei era sionista. Soprattutto nei Paesi dei Balcani c'era molta attività sionista-socialista, se non addirittura comunista e lei faceva parte di un gruppo di sionisti il cui progetto era quello di venire in Israele.

P.D.L.: Stiamo parlando di che anni?

I.B.: Mia madre è del '20 è arrivata in Italia nel '38, per cui avrà avuto 16-17 anni.

P.D.L.: Giovanissima!

I.B.: Sì, giovanissima. Loro raccoglievano proprio dei ragazzini. I primi anni di Liceo li seguivano per quattro anni e l'idea era che appena concludevano il Liceo si formava un gruppo, li preparavano all'agricoltura e anche a qualcosa di paramilitare, con una ideologia socialista-sionista e andavano in Palestina, quella che allora era la Palestina, per formare un *kibbutz*. Infatti ce ne sono parecchi. [...] A volte, facevano un periodo di addestramento lontano da casa, ma ancora in Europa. C'erano dei campi di addestramento e di preparazione, imparavano anche un po' di ebraico. Li preparavano, e, a quel punto, un gruppo si trasferiva in un luogo indicato dall'alto, possibilmente dove c'erano già alcuni più anziani, che li accoglievano. Il suo gruppo si era formato con una ideologia molto da lavaggio di cervello.

P.D.L.: Sì?

I.B.: Sì, molto. La famiglia di mia madre si è molto spaventata per questo progetto e ha pensato bene di farla sposare a Napoli¹⁵³.

La mamma di I. venne, dunque, in Italia, si sposò nel 1939 e nel 1940 è nacque il suo primo figlio. Restare in Italia le ha permesso di salvarsi la vita perché della sua famiglia, come ricorda I., “non è rimasto nessuno”.

Importante è l'accento alla particolare situazione di Skopje, negli anni che precedono la Seconda Guerra Mondiale. Quello che emerge dai racconti è che non vi era una popolazione particolarmente ostile nei confronti degli ebrei jugoslavi, come del resto era avvenuto anche in Italia. In ogni caso, non vi era alcuna tradizione di *pogrom* nei confronti degli ebrei, che “appartenevano a una comunità antica che non suscitava nessun odio”¹⁵⁴.

¹⁵³ Tel Aviv, 21 luglio 2010. I.B. è stata docente universitaria di Lingua e Letteratura Italiana. All'inizio dell'intervista, mi chiederà scusa per il suo italiano che, invece, parla benissimo.

¹⁵⁴ Tel Aviv, 21 luglio 2010.

Il problema, tuttavia, sorse con l'occupazione bulgara nella Seconda Guerra Mondiale. I bulgari, in quanto alleati della Germania nazista, avevano emanato leggi antisemite mirate allo sterminio della popolazione ebraica. Nell'istituire un Commissariato per le questioni ebraiche ci si concentrò, in particolare, a quei territori che da poco erano stati annessi, come la Macedonia e la parte nord-orientale della Grecia. Da questi territori, tra febbraio e marzo del 1943, vennero infatti deportati 11.343 ebrei¹⁵⁵.

Riporta la Koleva che “Negli ‘antichi territori’, iniziò una campagna di massa in difesa del popolo ebraico avviata tra i più influenti intellettuali, i politici e gli alti gradi del clero ortodosso”¹⁵⁶. Il risultato ottenuto fu che circa 50.000 ebrei dei “vecchi territori” riuscirono a salvarsi dai campi di concentramento.

Che vi fosse una volontà di salvare gli ebrei bulgari emerge anche dal racconto di I., che parla di una sorta di baratto concordato con gli alleati nazisti:

I.B.: In cambio della salvezza degli ebrei bulgari, la Bulgaria¹⁵⁷ ha dato gli ebrei di tutta la Macedonia. I bulgari hanno detto “gli ebrei bulgari non li potete toccare”, non per amore, ma per un fatto simbolico: “decidiamo noi cose farne”. Non dubito che qualcuno avesse simpatia. Invece, nei confronti di quelli macedoni hanno detto “non ci servono” e sono stati tutti mandati... [omissione] E nel giro di due settimane sono stati tutti mandati... [omissione].

In questo racconto, che introduce dei commenti dedotti, posti nella mia trascrizione tra le virgolette, e senz'altro frutto di considerazioni elaborate intorno a questo evento della storia europea, l'elemento più interessante è dato dalla omissione di I., avvenuta per due volte, del termine “campi di sterminio”. La mia intervistata non conclude le frasi, stabilendo un tacito accordo con me, che non intervengo per completarle.

Rispetto alla narrazione dell'evento sono rilevabili tre livelli di lettura: simbolico, la morte degli ebrei macedoni in cambio della vita di quelli bulgari, in una sorta di martirio collettivo per salvare altre vite; psicologico, la portata di questo evento è tale che implica una reticenza a parlarne evitando di usare i termini che sarebbero più appropriati a definirlo; formale, perché avviene una scomposizione di tipo verticale¹⁵⁸ dove la modalità

¹⁵⁵ Dato riportato da Koleva D. (2009), p. 190.

¹⁵⁶ Koleva D. (2009), p. 190 [traduzione mia].

¹⁵⁷ A proposito degli ebrei bulgari di grande interesse è l'opera di Gabriele Nissim. Si veda Nissim G. (2010), pp. 164-169.

¹⁵⁸ Portelli segnala nelle narrazioni di un evento due tipi di scomposizione: “orizzontale, cioè la periodizzazione che consiste nell'individuare blocchi temporali omogenei (quasi sempre contrassegnati da un evento chiave), rispetto ai quali gli avvenimenti si dispongono in un «prima» o un «dopo». [...]

“etico-politica” sembra avere il sopravvento (i gruppi dirigenti, gli intellettuali e il clero ortodosso bulgari avevano da parte loro innescata tutta una serie di avvenimenti, rispetto ai quale il resto della comunità avrebbe potuto fare ben poco).

In questo clima antiebraico, è facilmente intuibile come fosse agevole per il movimento comunista insediarsi tra la popolazione ebraica, la maggior parte della quale leggeva questi ideali con una forte connotazione sionista.

Nella narrazione di I. emerge la storia della madre sospesa tra due dimensioni: il sogno di trascorrere una vita in Palestina, non ancora Stato di Israele, e l'accettazione del suo destino di unica sopravvissuta della sua famiglia di provenienza, resa possibile grazie al suo trasferimento a Napoli. Nella ebraicità della mamma l'aspetto fondamentale è legato meno alla religione e molto più all'accoglienza di una tradizione forte, di una appartenenza alla comunità, a una capacità di resistenza morale che sono tutti elementi che vengono associati alla identità ebraica.

Quando chiedo il rapporto della sua famiglia con la religione, I.B. mi risponde:

Come molti di quelli che hai sentito: Kippur, Pasqua, niente sabato, non si sentiva. [...] La parola Dio veniva fuori per dire «Oh mio Dio!». Forse per essere ebrei bisognava fare un po' di più. L'ebraismo era un fatto soprattutto sociale che poi aveva delle risonanze culturali, che sono venute fuori più col tempo in quanto antifascisti o sostenitori della Resistenza, ma vissuti sempre in un'ottica ebraica. Tutti i martiri ebrei della Resistenza, i vari Ginzburg, i fratelli Rosselli erano i nostri eroi.

Questo non significa sottostimare la religiosità dei suoi antenati, ma le conferisce una dimensione intellettuale dove l'elemento sociale e politico la predispone ad esaltare gli elementi di saggezza, di integrità morale, di legalità che appartengono alla tradizione ebraica.

È molto interessante notare una prossimità intellettuale tra madre e figlia anche nella scelta di I., attraverso la quale la madre potrà dar corso al suo sogno interrotto di vivere in Israele.

Ne deriva che per I. la componente ebraica viene percepita come un vantaggio, un qualcosa in più che gli altri non avevano e questo grazie anche

scomposizione di tipo verticale che non riguarda tanto la sequenza di un tempo quanto la contemporaneità – e scompone l'unità di tempo in modo analogo a quello in cui si scompone un fonema in tratti distintivi o una nota in armonici, tutti emessi contemporaneamente e inseparabili dall'insieme, ma logicamente distinti. Portelli A. (2007), p. 50.

all'orgoglio per questo Paese, Israele, che era al centro delle nostre fantasie. Io cominciavo a sentire... non ricordo quando, ma la prima nave con bandiera israeliana che ha attraccato a Napoli è stata una occasione importante. Tutta la Comunità fu invitata. C'era il presidente della repubblica, abbiamo fotografie con i bambini che gli portano i fiori. Il fatto che esistesse un Paese iniziava a dare i suoi frutti. Soprattutto perché mia madre era rimasta sionista. Lei era anche attivista, faceva le raccolte di fondi e di alberi¹⁵⁹ da mandare in Israele. Per mia madre tutto ciò che riguardava Israele era fonte di orgoglio, di soddisfazione.

Per I. Israele ha rappresentato la possibilità di dar spazio alla sua componente ebraica che non sarebbe più stata relegata in una dimensione privata o legata allo spazio della Comunità, anzi la presenza del giovane Stato permetteva di conferirle respiro, di trasformarsi da elemento occasionale, e circoscritto in alcuni ambiti, a quotidianità.

Pierangela Di Lucchio: Come nasce l'idea di trasferirti in Israele?

I.B. [risata] Non nasce.

P.D.L.: C'è sempre stata?

I.B.: No. Non c'è mai stata. Facevamo tutti parte di una organizzazione italiana, avevamo un circolo napoletano, che si chiamava FG EI, Federazione Giovanile Ebraica Italiana. F G E I [sillabazione per permettermi di annotare la sigla], che faceva parte di una organizzazione europea, a sua volta parte di una organizzazione mondiale, che aveva le sue redini in Israele, naturalmente. Finito il Liceo, io andavo ai congressi, a queste manifestazioni fatte per tenere insieme i giovani ebrei, per non farli scappare¹⁶⁰. Lessi un annuncio su di un giornale che riportava di una borsa di studio per giovani. L'idea era di portarli per un anno in Israele, di fargli conoscere la realtà, l'ebraismo e tutto quello ad esso legato e farli studiare all'Università. [...] ¹⁶¹ Avevo organizzato un gruppo, saremo stati una trentina. Io ero l'unica italiana. Mia madre era contenta perché dicendo sempre "Israele, Israele", rammaricandosi del fatto che non

¹⁵⁹ Per rendere più chiaro questo passaggio riporto un brano dell'intervista con Ar.L.: Ho anche rappresentato il Keren Kayemet. Sai cos'è?

P.D.L.: No.

Ar.L.: È un fondo israeliano al quale tutto il mondo versa dei contributi. Si interessa delle foreste, della piantagione degli alberi, del ricordo delle persone con un albero. Uno fa un'offerta, ad esempio 10,00 euro per un albero a nome di Tizio. Infatti, ci sono due foreste degli ebrei italiani in Israele, una non lontana da qui e una nel sud. Poi magari dopo qualche anno le tagliano per costruirci o una strada o una cittadina [sorride].

¹⁶⁰ L'espressione usata da I. "Per non farli scappare" è molto interessante, in quanto sottolinea la difficoltà per un giovane di resistere al processo di assimilazione, che deriva dalle pressioni, volute o no, che inevitabilmente provengono dalla maggioranza che circonda queste comunità, soprattutto quelle molto piccole come a Napoli. Il termine "scappare" non è stato usato a caso, ma evidenzia una fuga che spesso investe i più giovani.

¹⁶¹ Io interrompo e chiedo "In un anno?", I.B.: Sì perché c'era un sistema che ora si usa in Italia, quello dei punti", P.D.L.: "Sì dei crediti". I.B.: "Sì i crediti che venivano riconosciuti in università di molte nazioni europee, come il Belgio e la Francia. In Italia non c'era".

l'avevano fatta venire in Israele, aveva sempre avuto un grande... [pausa], cioè lo viveva in maniera recriminatoria nei confronti della sua famiglia che non le aveva fatto fare quello che voleva. Diceva sempre "se fossi... se me lo avessero permesso, oggi sarei in un kibbutz, con un'altra vita". Per cui quando io le ho detto che io volevo fare questa esperienza, lei mi ha risposto che andava bene.

[...] L'idea forse è nata prima. Ma non so come sarebbero andate le cose se non avessi letto questo annuncio sul giornale. [...] L'idea era quella di venire però non ricordo come sono andate perfettamente le cose.

L'idea di trasferirsi in Israele non nasce in un momento ben determinabile, semplicemente perché è sempre stata presente nella sua famiglia. La *Shoah*, dai suoi racconti, ha conferito alla sua appartenenza ebraica un ulteriore significato che è quello di un'identità ebraica connotata dalla sopravvivenza. In questo senso il significato della sua esistenza non è molto distante da quello della madre. I. fa riferimento, nei suoi racconti, anche ad altri membri della famiglia, ma sembra aver interagito, a livello di idee e da un punto di vista intellettuale, prevalentemente con la madre. In questo modo, la famiglia assume un significato che la pone in un campo delle alleanze anziché in quello della filiazione pura e semplice. A un certo punto della sua esistenza, la figlia ha acquisito una esperienza e alcune attitudini che le derivano principalmente dalla madre. Nella espressione "io le ho detto che io volevo fare questa esperienza" I. rivendica una propria scelta personale, condivisa con la madre solo nella fase della comunicazione di questa decisione. Eppure, madre e figlia hanno maturato una stessa scelta che però, solo I. ha avuto modo di percorrere fino in fondo. Ad I. è stato trasmesso un patrimonio culturale, che, nel corso della sua crescita, è riuscita a conservare e a far fruttare, arricchendolo con le sue esperienze particolari e la sua forte personalità. Per questo non ricorda i dettagli del modo in cui fosse maturata la sua decisione di trasferirsi in Israele. Era semplicemente dentro di lei.

In questa intervista si intrecciano tre differenti memorie sedimentate nella storia ebraica: i principi socialisti-sionisti, la *Shoah*, la fondazione e gli sviluppi dello Stato di Israele. La memoria familiare è fortemente presente, al punto che interviene nella memoria individuale e ne garantisce la continuazione. L'identità ebraica di I. emerge a livello di coscienza con il dibattito culturale che si muove intorno alla *Shoah*, ma con la madre condivide inoltre uno stesso legame con il passato determinato dall'essere entrambe parte

di generazioni a vocazione sionista, seppure con inevitabili riferimenti temporali fortemente differenti.

4.8 Il “mosaico” Israele?

Vi è un recente libro di Aharon Appelfeld dove attraverso la narrazione delle vicende di una bambina, Tsili Kraus, l'autore fa emergere la sua storia personale. E non solo nell'errare senza meta, insieme a una collettività disperata e sconfitta, in fuga dai campi di concentramento, ma anche nel suo citare Napoli. Lo scrittore è rimasto per tre mesi in questa città, che per lui è simile alla “Terra Promessa” e nel libro viene tratteggiata con poche parole, e per opposizione a Zagabria, come terra ospitale e generosa:

Fu così che arrivarono a Zagabria. A Zagabria c'era molta confusione. [...] Nessuno sapeva cosa fare in quella città straniera e semidistrutta. Uno gridava a pieni polmoni: Se volete raggiungere la Palestina andate a Napoli. Qui sono tutti corrotti, interessati, imbroglioni e malfattori¹⁶².

Che Napoli sia stata a lungo, non soltanto nella prima ondata migratoria verso la fondazione dell'*Ychouv*¹⁶³, tappa intermedia per gli ebrei, che arrivando da ogni parte del mondo si preparavano a raggiungere la Terra Promessa, è cosa nota¹⁶⁴. Questo ruolo è stato mantenuto anche in successive ondate migratorie, così come mi è stato testimoniato dai racconti emersi nel corso dell'intervista ad Ar.L.:

Ar.L.: Ho lavorato per l'Agenzia Ebraica, che c'era a Napoli e si occupava dell'immigrazione in Israele da tutto il mondo¹⁶⁵.

Pierangela Di Lucchio: Ah, quindi anche Napoli aveva questa Agenzia¹⁶⁶?

¹⁶² Appelfeld A. (2009), p. 135.

¹⁶³ Nome dato alla comunità ebraica presente in Palestina e alla società che era stata da questa organizzata prima della fondazione dello Stato di Israele. Si veda Berthomiere W. (1996), p. 33.

¹⁶⁴ Il ruolo del porto di Napoli nell'organizzazione dei viaggi verso la Palestina, prima, e lo Stato d'Israele, dopo, è una importante ricerca che andrebbe approfondita. In un primo momento, avevo anche pensato di iniziare un lavoro presso l'archivio della Marina Militare, ma alcune mie e-mail rimaste senza risposta e la non stretta pertinenza dell'argomento alla mia ricerca, mi hanno fatto desistere. Spero di poter approfondire in futuro questi aspetti.

¹⁶⁵ Ar. mentre frequentava l'università a Napoli, studi successivamente conclusi in Israele, svolgeva questo lavoro a sostegno dei migranti verso Israele.

¹⁶⁶ La mia domanda con tono di sorpresa era legata all'improvvisa emersione di un tema, per me di interesse, ma di cui non c'era traccia in nessuna delle interviste “napoletane”.

Ar.L.: A Napoli c'era la sede dell' Agenzia, ai miei tempi, e da lì arrivavano e partivano tutti i migranti in Israele. O quasi tutti, perché alcuni arrivavano in Israele direttamente da altri posti da cui provenivano. A Napoli ci sono stati dei momenti, soprattutto quando lavoravo io, in cui c'erano tre/quattromila persone che dovevano venire in Israele.

Un aspetto interessante si lega all'utilizzo del verbo "venire" inserito nella frase "dovevano venire in Israele". Visto che al tempo della narrazione Ar.L. si trovava a Napoli, sarebbe stato più naturale usare il verbo "andare". La scelta, forse non consapevole¹⁶⁷, rende, tuttavia, evidente in quale spazio l'intervistato colloca se stesso. Il racconto di Ar. Continua facendo riferimento a quanto fossero esigenti gli ebrei argentini che passavano, quasi tutti, per Napoli.

Questo ci consente di comprendere che vi è una accuratezza delle memorie che è fuori discussione nella misura in cui vengono considerati gli aspetti, fundamentalmente, generali, ma che cambia quando si introducono nella narrazione elementi più specifici rispetto ai quali emergono maggiori dubbi o sono sottoposti a lente modifiche col passare del tempo¹⁶⁸.

Quel che conta è che, comunque, anche la città si fosse organizzata per fornire servizi e garantire un minimo di accoglienza agli ebrei in transito per Israele¹⁶⁹.

Il secondo aspetto si lega all'utilizzo del verbo "venire" inserito nella frase "dovevano venire in Israele". Visto che al tempo della narrazione Ar.L. si trovava a Napoli, sarebbe stato più naturale usare il verbo "andare". La scelta, forse non consapevole¹⁷⁰, rende, tuttavia, evidente in quale spazio l'intervistato colloca se stesso.

Ma il racconto di Ar. continua riferendo quanto fossero esigenti gli ebrei argentini che passavano, quasi tutti, per Napoli e nella sua dichiarazione, espressa con tono divertito, è contenuta una informazione di carattere demografico, legata alla definizione delle ondate

¹⁶⁷ Non attribuibile a una difficoltà linguistica perché tutti i miei intervistati parlano perfettamente e correttamente l'italiano, sebbene abbiano tutti iniziato scusandosi per il loro italiano non corretto. Cosa non vera come si può vedere dalle mie trascrizioni.

¹⁶⁸ Oliverio A. (2008), p. 69.

¹⁶⁹ Mi riferirò, successivamente, Ar.L. che "i migranti venivano ospitati in stanze che comprendevano tre o quattro letti, in grandi alberghi della zona Corso Umberto (Stazione Centrale) e centinaia arrivavano la mattina all'aeroporto di Capodichino e partivano la sera verso Israele dal porto su navi di varie nazionalità. Venivano rificillati, mangiavano il pranzo, e qualche volta la cena, negli stessi alberghi. La Comunità di Napoli aveva ben pochi contatti con l'Agenzia Ebraica, eccezion fatta per alcuni shelihim (inviati da Israele) religiosi che andavano a pregare di sabato al Tempio". E-mail del 21 febbraio 2011.

¹⁷⁰ Non attribuibile a una difficoltà linguistica perché tutti i miei intervistati parlano perfettamente e correttamente l'italiano, sebbene abbiano tutti iniziato scusandosi per il loro italiano non corretto. Cosa non vera come si può vedere dalle mie trascrizioni.

migratorie che hanno interessato questo Paese in forma più o meno continuativa e, tuttavia, irregolare, insieme ad altri Stati come quelli dell'Africa del Sud e dell'America latina. Le ragioni sono subordinate ad aspetti di carattere economico e politico locale, che hanno spesso sollecitato una decisione legata all'*aliyah*.

Riferisce Sergio Della Pergola che non è possibile delineare un unico profilo migratorio, ma risultano presenti più di uno e diversi tra di loro. Ne deriva l'individuazione di situazioni tipo, incluse quelle relative all'Argentina di cui si è già fatto cenno, così diversificate:

1. a partire dal 1948 avvennero trasferimenti pressoché totali di intere comunità: è il caso degli ebrei presenti in Iraq, nello Yemen, in Bulgaria e in altri Paesi del vicino Oriente;
2. la presenza di percorsi migratori tormentati, prevalentemente legati all'andamento contraddittorio delle politiche interne di diversi Stati, come i Paesi dell'Europa orientale, dell'ex Urss, dell'Etiopia e dell'intera area del Maghreb. In questi casi la collocazione temporale delle ondate migratorie non fu unica, perché esse furono subordinate ai diversi momenti di apertura e, rispettivamente, di chiusura adottati dalle politiche governative;
3. una migrazione abbastanza sporadica avvenuta successivamente a un momento di forte impatto emotivo come la Guerra dei Sei Giorni¹⁷¹. In queste categoria si trovano anche migrazioni degli ebrei provenienti dall'Europa Occidentale e dall'America settentrionale, Stati Uniti inclusi¹⁷².

Se questo Stato nasceva con l'obiettivo di fornire agli ebrei di tutto il mondo una patria comune, non poteva non favorirne il rientro attraverso l'elaborazione di una legge indirizzata alle persone di fede ebraica. Immediatamente dopo la Seconda Guerra

¹⁷¹ Nel racconto di Ar.L. viene riferito l'elemento emotivo legato a questa Guerra. In qualità di responsabile dell'agenzia israeliana, ricorda di aver ricevuto un numero elevato di telefonate, anche nel cuore della notte, da parte di italiani che volevano aiutare Israele. Alla mia domanda se si fosse trattato di italiani di fede ebraica, Ar. mi ha risposto di no e che molti non erano ebrei. Ricorda di un sindaco campano che voleva partire a combattere nell'esercito israeliano per una forte ammirazione provata nei confronti di chi era riuscito ad organizzare, combattere e vincere una guerra in soli sei giorni. Haifa, 25 luglio 2010. Chiunque abbia ricordo degli anni '70, non può non dimenticare il ministro della difesa israeliana Moshe Dayan e l'eco prolungata dell'azione militare svolta da Israele e che portò alla distruzione dell'85% delle forze egiziane. Per un approfondimento consultare l'archivio del *Jerusalem Post* www.jpost.com

¹⁷² Della Pergola S. (1996), p. 18.

Mondiale, precisamente nel 1950, Israele aprì le proprie porte all'immigrazione ebraica e lo fece elaborando un apparato giuridico predisposto a questo scopo: la Legge del Ritorno (*Hok hashvout*). Questa legge garantisce a tutti gli ebrei e alle loro famiglie, bimbi inclusi, la cittadinanza israeliana al momento dell'arrivo, insieme a un piccolo aiuto di carattere economico finalizzato all'inserimento nella società israeliana.

Questo, naturalmente, non avviene in altre nazioni che accolgono le comunità ebraiche e determina in tal caso flussi migratori più sporadici e discontinui¹⁷³.

Anche la consistenza numerica delle differenti *aliyoth* è subordinata ai rapporti che le comunità ebraiche in diaspora intrattengono con i diversi governi degli Stati dove trovano sede, e questo per certi versi consente di comprendere il numero contenuto degli ebrei di provenienza occidentale presenti in Israele rispetto ad altre comunità.

Della Pergola sostiene che la percezione ideale dei paesi di destinazione, in particolare Israele, abbia giocato un ruolo fondamentale nel processo di decisione. L'analisi dei dati dimostra che l'ideologia era necessaria ma non sufficiente. I flussi migratori derivavano soprattutto da una decisiva esperienza di insicurezza personale e da fattori di incertezza politici, economici e sociali degli ebrei di fronte alle condizioni dei propri paesi di provenienza¹⁷⁴.

Col tempo, si è aggiunto un ulteriore gruppo di diversa origine come quello degli ebrei etiopi, condotti in Israele attraverso diverse operazioni di salvataggio¹⁷⁵. Gli ingressi continuano a tutt'oggi, anche incoraggiati dall'attenzione che viene prestata per il ricongiungimento familiare di quelli che vengono chiamati *Falash Mura*, cioè quegli ebrei convertiti al cristianesimo e che reclamano la propria discendenza ai *Beta Israel*. Non è raro imbattersi in situazioni familiari dove i membri sono divisi tra le due confessioni religiose.

Queste diverse ondate migratorie avvenute nei vari anni, a partire dalla fondazione dello Stato di Israele, hanno fornito una composizione estremamente variegata alla sua popolazione. Avremmo così la tentazione di parlare di un mosaico composto da gruppi differenziati e ben distinti, come sembra esistere da un punto di vista culturale, anche da quanto mi viene riferito attraverso esempi legati al teatro ed a una tradizione umoristica

¹⁷³ Della Pergola S. (1996), p. 11.

¹⁷⁴ Della Pergola S. (1996), p. 28.

¹⁷⁵ Berthomiere W. (1996), p. 47.

(tipo barzellette) di carattere etnico¹⁷⁶. Eppure, questa immagine di comprensione immediata non aiuta a chiarire la situazione estremamente articolata che è percepibile in Israele¹⁷⁷. Se i primi migranti avvertirono come fondamentale il bisogno di alimentare l'orgoglio di una appartenenza a una cultura, le cose cambiarono con le prime generazioni nate in Israele. Il mosaico persiste perché continuano ancora ad arrivare ebrei dalle altre terre del mondo¹⁷⁸, ma alcune sue tessere perdono i contorni ben definiti. Dunque, in Israele da una parte è possibile notare il mantenimento di una separazione dei diversi gruppi originari, mentre dall'altra questi gruppi diventano col tempo sempre meno separati tra di loro, abituandosi a una mescolanza sempre crescente¹⁷⁹.

4.9 Le diverse anime di Israele

4.9.1 Israele e le sue maggioranze

La tabella di seguito riportata può essere utile a scopo illustrativo per comprendere le diverse provenienze della popolazione israeliana.

¹⁷⁶ Così come mi è stato riferito da V.S.

¹⁷⁷ In questo spazio può essere utile fornire i dati riferiti al 2010 della popolazione israeliana. Sono stati elaborati da Sergio Della Pergola e riportati da Stefano Jesurum in un suo articolo: “[...] la popolazione di Israele raggiunge i 7.795.000 abitanti. 5.802.000 sono ebrei, il 75,5 %; 320.000 (4,2%) parenti non-ebrei in famiglie miste; 1.573.000 (20,4%) sono arabi, inclusa Gerusalemme est, esclusi Cisgiordania e Gaza. Tasso di crescita dell'1,9 % con un aumento assoluto di 143.000 persone: 125.000 dall'incremento naturale, 165.000 nascite, 40.000 decessi; 16.000 nuovi immigrati, 6.000 israeliani, per lo più ragazzi nati all'estero. Queste le cifre significative, da cui vanno dedotte 11.000 persone che rappresentano il saldo negativo delle migrazioni della popolazione residente in Israele”. Jesurum S. (2011), p. 10.

¹⁷⁸ Ad esempio i gruppi di etiopi appena arrivati stanno avendo grosse difficoltà di inserimento ed è facile vederli anche per strada sempre insieme.

¹⁷⁹ Si veda Hannerz U. (2001), pp. 105-128.

Table A.- Immigrants to Israel 1948-2001, by Selected Countries of Birth

Country of Birth	Absolute Numbers	Percentages
USSR (former)	1,055,700	38.0
Morocco, Algeria, and Tunisia	349,000	12.4
Romania	276,000	10.0
Poland	173,000	6.1
Iraq	131,000	4.6
Iran	79,000	2.8
United States	76,000	2.8
Ethiopia	63,000	2.2
Turkey	62,000	2.2
Yemen	51,000	1.8
Argentina	50,000	1.8
Bulgaria	44,000	1.6

Nella tabella¹⁸⁰ gli italiani non compaiono e quindi si può intuire la loro esigua. Inoltre, da sottolineare che le principali comunità sono quella russa e quella maghrebina, la cui entità è molto più elevata se si tiene in considerazione che i numeri riportati nella tabella fanno riferimento alle immigrazioni e al Paese di nascita e non tiene conto delle generazioni successive nate in Israele.

4.9.2 Lo sguardo obliquo

Molti maghrebini sono presenti da generazioni come attesta la storia di Moshé Srur¹⁸¹, di origini maghrebine e ormai esponente della seconda generazione¹⁸².

¹⁸⁰ <http://www.cbs.gov.il>

¹⁸¹ Moshé Srur è studente di medicina presso l'Università Federico II di Napoli. Sono molti gli studenti di medicina che provengono da Israele perché, sostengono, in Italia il test di ingresso è più semplice. Gli chiedo quanti siano gli studenti israeliani presenti a Napoli e mi risponde in questo modo (Moshé è qui da tre anni): "Il primo anno siamo venuti in 4 o 5 da Israele e gli anni successivi altri 4, 5 e questo anno ne sono venuti 10." È il *hazzan*, cantore, della Comunità di Napoli e nel *Rosh-ha-Shanà* del 2009 (19 settembre del 2009) ha suonato lo *shofar*, compito di solito affidato a un uomo pio e rispettoso della *Torah*. Moshé è noto in comunità con il nome di Chico, diminutivo di un vezzeggiativo del nome Moschico e per questa ragione ho scritto spesso il suo diminutivo. Si tratta di una intervista strutturata perché Chico ha preferito rispondere a delle domande ben precise. Napoli, 12 gennaio 2010.

¹⁸² Sulla questione legata al conteggio delle generazioni e da quale momento farle partire, mi è capitato spesso di sentire, durante i convegni sulla migrazione, i relatori dibattere su questo argomento. Gli studiosi

Moshé Srur: Sono nato a Tel Aviv, anche i miei genitori sono nati in Israele mentre i nonni da parte di mio padre sono nati in Tunisia e da parte di mia madre sono nati in Marocco. Sono venuti in Israele verso gli anni '50, anzi agli inizi degli anni '50. La famiglia di mio padre: mio padre ha altri 8 [tra] fratelli e sorelle; mia madre: ha altri 7 [tra] fratelli e sorelle. La mia famiglia si è trasferita [da Tel Aviv], quando io avevo più o meno 6 anni, in un villaggio vicino Gerusalemme che è villaggio religioso per metà ortodosso.

Il villaggio presso il quale ha vissuto Chico è a nord di Gerusalemme ed è molto religioso. Quando io gli chiedo cosa significhi un “villaggio religioso”, mi risponde:

che la gente è religiosa. Tutti rispettano il sabato, vuol dire che nessuno guida, vede tv, tutti vanno in sinagoga, tutti i bambini studiano in scuole religiose e, invece, in città è misto, ad eccezione di qualche zona dove sono ortodossi. Agli ortodossi piace stare insieme di solito. E così anche nel nostro villaggio, che si chiama Kochav Yaakov [...] ¹⁸³.

I genitori di Chico sono stati tra i primi ad arrivare in questa zona che rientra nei territori occupati, confermando una tendenza che vuole la presenza di famiglie molto religiose in queste aree, dove la convivenza con i palestinesi è difficile. Questo perché, afferma Chico, gli israeliani vorrebbero poter abitare in tutto il territorio e l'intento di fondare questo villaggio ne è un chiaro esempio. L'obiettivo è quello di far crescere i figli in un ambiente estremamente religioso che, al contrario di città grandi, come Tel Aviv, sembra fornire una garanzia maggiore di una educazione molto vicina agli insegnamenti della *Torah*. Infatti, Chico riporta: “I miei genitori volevano crescere i figli in un posto più tranquillo senza tanti incidenti come nella città, senza influenza di droghe come nella città, magari con scuole migliori. Pensavano così” ¹⁸⁴.

La scelta di Chico di andare a vivere a Tel Aviv, dopo il servizio militare, nasce dal suo desiderio di vivere una “vita più silenziosa”, quasi anonima. Questo tipo di vita nel

sono divisi: da una parte il conteggio delle generazioni includono quelle delle famiglie appena immigrate; dall'altra le fanno partire dai figli nati nel luogo di arrivo. Concordando con il secondo orientamento, lo utilizzerò, sebbene il primo sia più diffuso anche tra i *media*.

¹⁸³ Chico mi informa che il villaggio ha un sito e mi consiglia di andarlo a vedere <http://www.kochav-yaakov.com/en/>

¹⁸⁴ Come conseguenza di questa ultima frase ho continuato con una domanda: “e invece?”. Risposta: “Io non sono d'accordo al 100% perché le droghe arrivano ovunque anche nel nostro villaggio, per la scuola non è che i genitori possono dire «questa sarà una buona scuola». Nella città ci sono anche altre scuole migliori. È una mia opinione”.

“villaggio della religione” appare senz’altro più faticosa, visto il controllo sociale indubbiamente più elevato. Nel villaggio, ad esempio, diventa impossibile girare per strada senza *kippà*, poter guardare la televisione o guidare di sabato. È vero che queste sono tutte quante *mitzvot* che ogni buon ebreo dovrebbe rispettare, ma in una piccola comunità esse diventano occasione per uno sguardo sempre vigile e attento che la famiglia e i vicini esercitano su ogni singolo componente.

Chico è molto religioso al punto da poter suonare lo *shofar* durante il Capodanno ebraico e, tuttavia, aveva bisogno che la sua scelta religiosa potesse passare attraverso una scelta propria, personale, consapevole e priva di ogni forma di ingerenza sociale o familiare. Una delle espressioni più belle usate dal mio intervistato è emersa mentre mi parlava del servizio militare che in Israele è obbligatorio e non avvertito come un peso o un fastidio, ma associato a un tipo di esperienza di vita e di manifestazione di cittadinanza. L’esperienza è comunque difficile. Dice Chico che, subito dopo, vi è il bisogno di riappropriarsi di uno “sguardo obliquo”, di una forma di visione capace di accettare l’“altro” in quanto presenza sfuggente, che non è fuori di noi, ma dentro di noi e che ci esorta ad avvicinarci di più a noi stessi. Trasformare uno sguardo che fino a quel momento era diretto e senza incertezze significa per Chico guardare le cose da altre prospettive, adottare altri punti di vista, assumere una diversa e più radicale responsabilità. Questo sguardo, dunque, non è più attratto da ciò che è semplice exteriorità delle cose, e si alimenta piuttosto della possibilità di coltivare minuziosamente il paesaggio di voci e di attese della propria interiorità. Chico prova a *dis-locarsi* rispetto allo spazio che il suo corpo vive. Si nutre del desiderio che c’è nella risposta, e non della risposta stessa; del sogno della ricerca del senso, e non nel senso stesso delle cose. La sua scelta di una “vita silenziosa” si rivolge a un principio di fraternità, dove ogni voce confluisce nell’eco di una nuova voce, magari diversa dalla sua. Non sa dove sarà il suo futuro. A Napoli? In Israele? Ovunque, andrà Chico sa che il quotidiano sarà faticoso, ma che il silenzio della parola può spezzare persino le barriere della propria appartenenza per restituirla intatta alla sua purezza.

4.9.3 Fra Israele e gli Stati Uniti: scegliere Napoli

Alexander Popivker appartiene a una famiglia che, per sfuggire al forte antisemitismo sovietico, ha deciso di lasciare l'Ucraina per gli Stati Uniti. Aveva tredici anni.

Se visse in Israele apparterrebbe al gruppo di maggioranza proveniente dall'ex URSS.

La scelta di andare in Israele nasce dal desiderio di trovare delle risposte alle molteplici domande che si poneva, fin da ragazzo, sull'ebraismo. Era alla ricerca di uno spessore profondo che gli permettesse di guardare la sua fede attraverso una luce inedita¹⁸⁵.

Alexander Popivker: Sono andato in Israel. All'inizio ero in un programma per andare a vivere in un *kibbutz*. E sono andato a vivere in questo *kibbutz*, ma volevo un *kibbutz* dove si visse in maniera più religiosa e tradizionale e allora sono andato in un altro "modern-orthodox".

Pierangela Di Lucchio: *Modern-orthodox?*

A.P.: *Modern-orthodox*, sono ortodossi ma *modern*. Si dice che sono osservanti ma [lo interrompo]... Cosa?

P.D.L.: Con una leggera apertura?

A.P.: Apertura? C'è dappertutto. Più, come posso spiegare, *flexible*.

P.D.L.: Flessibile.

A.P.: Ok, più flessibile in tante cose.

Per Alex l'ebraismo non è soltanto appartenenza, ma anche conoscenza. Pensa che la filosofia possa orientare il cammino, eppure ha bisogno di far ritorno alla terra dei padri.

Quello che appare evidente è la nostra diversa idea di "ortodossia". Per me la presenza del termine "modern" significava che potesse esserci in una pratica di fede chiusa, una qualche apertura. E in questo modo esprimevo un mio pregiudizio che mi ero portata dietro all'incontro. Alex lo intuisce e mi corregge in modo fermo ma gentile, provando a rimuoverlo e sostenendo che l'apertura è ovunque. Afferma che, purtroppo, il termine "religione" assume spesso delle connotazioni negative agli occhi di molti: "La religione, come tante parole, è diventata brutta come dire «avvocato» o «politico» [ride].

¹⁸⁵ La scelta di seguire dei corsi di Filosofia e di Psicologia all'Università è legata alla sua religione e al suo bisogno di trovare delle risposte che, come sostiene Alex, potessero essere quanto più "analitiche" possibile. Alex aveva pensato che questo potesse passare attraverso la conoscenza e la cultura umanistica.

Questo rimanda alla «circoncisione», noi dobbiamo imparare a togliere la parte negativa e trovare un senso, togliere quella negatività che non ci fa vedere il mondo”¹⁸⁶.

In Israele entrò in contatto con persone di Gerusalemme che studiavano in una *yeshivah* e iniziò la sua ricerca presso le principali *yeshivoth* della capitale, da quelle tradizionali a quelle più esoteriche, per trovarne una che rispondesse alla sua ricerca di razionalità. Questo perché, mi spiega Alex, sebbene avesse lasciato la Russia all'età di tredici anni, si era portato dietro un tipo di pensiero indirizzato alla religione piuttosto “scettico”, in quanto “una fede cieca per una mentalità russa non è una cosa accettabile. Almeno così avevo imparato io”.

Anche il rapporto con i segni identificativi dell'ebraismo, nell'ex Unione Sovietica, era vissuto in modo non dominante e questo è dimostrato dal fatto che, per i maschi della sua famiglia, la circoncisione è avvenuta solo al momento del trasferimento negli USA. Il padre l'ha fatta a 57 anni, Alex a venti, il fratello a 27. Questo perché, come mi informa Alex, in “Russia nessuno era circonciso”. Il trasferimento in un ambiente più libero, come quello statunitense, segnò il passaggio verso una modalità di vivere l'ebraismo più attenta ai valori tradizionali: ora la madre cucina *kasher*, il padre recita il *qiddush*. Di tanto in tanto, il padre per scherzare, e ricordare il suo passato di ebreo dell'ex URSS, sostiene di essere ateo ma in realtà, come dice Alex, organizza sempre tutte le feste religiose:

Alex: Allora, io ho detto a mio padre: “Perché non apri una sinagoga per atei [ride]? Lui mi risponde che ha paura che rompano le porte [ride].

Del resto, il padre di Alex introduce un tema molto sentito in Israele e legato a una minoranza di origini russe abbastanza consistente, per la quale l'identità ebraica non passa

¹⁸⁶ Quella con Alex è stata una intervista divertente. Sebbene abbia toccato temi molto profondi, non ha esitato ad alleggerire i suoi concetti con battute, barzellette e risate improvvise. Sostiene Alex: “Inizio sempre con uno shock, o uno scherzo, così posso scioccare ed uscire fuori da tutti quei pensieri e quelle idee che ho già. Questo è scritto nel *Talmud*: prima di fare un insegnamento devo fare uno scherzo. Perché come spiega la *kaballah*: lo scherzo, la gioia e il ridere vengono da un livello trascendentale. Quando c'è il sorriso [esso] è rotondo e trascende a livello infinito e di là prendiamo gli insegnamenti. Per capire qualcosa dobbiamo prima prendere questo livello trascendentale e scendere alla saggezza di questo livello. Non posso passare dall'uno all'altro informazioni senza essere attaccato al livello trascendentale. È scritto anche: quando rifletti nel tuo cuore allora rifletti anche nel cuore delle altre persone”. Alex fa riferimento all'importanza delle emozioni, le sole in grado di stabilire una comunicazione empatica. Se non mi diverto davanti a una scoperta come posso trasmettere, nella fase del racconto, il divertimento provato in questa scoperta? Per l'appuntamento con Alex, che è un *lubavitch*, avevo curato anche l'abbigliamento: gambe e braccia coperte, colori scuri. Ero stata attenta a non porgergli la mano, a rispettare la distanza fisica durante l'intervista. Ma l'intervista non ha avuto i colori scuri del mio vestire e ho scoperto di condividere molte sue teorie. Soprattutto quella legata all'importanza del sorriso.

necessariamente attraverso una identità religiosa. Inoltre, un altro elemento importante è che, al di là di un bagaglio culturale ben connotato, gli ebrei russi immigrati negli anni novanta non sono caratterizzati da una forte ideologia sionista¹⁸⁷.

Mi riferisce, ad esempio, V.S.:

Faccia conto che, nel giro degli ultimi venti anni, sono arrivati qui qualche cosa come 1.100.000 russi, prevalentemente non religiosi. In Israele, i religiosi siamo circa il 20% dell'intera popolazione.

Naturalmente questa non stretta aderenza ai precetti religiosi ha determinato, in Israele, la presenza di molte famiglie miste¹⁸⁸ provenienti dalla ex URSS, la cui esatta collocazione, anche giuridica, in uno Stato, dove esiste solo il matrimonio religioso e dunque non possibile tra persone di due diverse confessioni religiose, ha creato e crea tuttora non poche difficoltà che vengono avvertite come una urgenza che necessita una soluzione.

Alex e la sua famiglia hanno fatto in tempo a vivere nell'ex Unione Sovietica e quando gli chiedo quali fossero le difficoltà per una famiglia di fede ebraica, mi risponde che vivevano una condizione di privilegiati perché il padre era un ingegnere aeronautico, decorato per una invenzione tecnologica applicata agli aerei e ancora adesso utilizzata in tutto il mondo, Stati Uniti inclusi. La madre svolgeva il ruolo di dirigente in un importante centro commerciale. La loro posizione sociale permetteva di essere rispettati, anche come ebrei. Sostiene Alex che se solo fossero stati più marginali, o addirittura in condizioni di indigenza, il risentimento sociale verso un regime opprimente li avrebbe trasformati, immediatamente, in capri espiatori.

In Israele gli ebrei sono impegnati a definire cosa significhi essere maggioranza in uno Stato ebraico e democratico, mentre gli ebrei americani possono lottare per rimanere una articolata e, senza dubbio, significativa minoranza in una nazione libera, profondamente diversa dalle loro nazioni di provenienza. Naturalmente, un concorso di fattori come i differenti impatti demografici e il ruolo dell'osservanza religiosa, estremamente diversificata a seconda delle proprie origini etniche, indirizzeranno le due

¹⁸⁷ Munnich L. (1990), p. 321.

¹⁸⁸ Famiglie dove uno dei due coniugi non è ebreo.

più grandi “comunità ebraiche”, quella israeliana e quella statunitense, verso percorsi opposti¹⁸⁹.

Gli Stati Uniti rappresentano una possibilità alla quale guardano anche gli ebrei che si definiscono “secolarizzati”:

Gabriele Campagnano: In quanto a vedere Israele come “salvezza”, come posto sicuro, la mia risposta è sospesa tra un no ed un sì¹⁹⁰. Comunque ci sono gli Stati Uniti dove una città come New York ha una percentuale altissima di popolazione di origine e di religione ebraica. Non conosco i numeri, ma sono alti. [...] Poi ci sono zone di Brooklyn¹⁹¹ dove se tu giri per strada vedi una quantità di ebrei ortodossi, addirittura ultraortodossi. Qui in Israele senti spesso parlare americano.

Pierangela Di Lucchio: Sono tanti gli americani presenti in Israele?

G.C.: Sì sono tanti, ma molti ritornano negli Stati Uniti. Poi in termini di sicurezza, per i livelli di attenzione e di sorveglianza presenti negli USA [ride], penso che, attualmente, sia il posto più sicuro al mondo.

[...] A volte penso che sia il destino di questa terra. Non mi stupirei se lo Stato di Israele fosse una parentesi, una momentanea esperienza e ciò non perché non sia giusta la presenza di Israele, ma perché mi sembra la storia di questa parte del mondo¹⁹².

La testimonianza della Fonte 3¹⁹³ è legata alla mamma americana e mostra come negli Stati Uniti sia possibile non sentirsi parte di una minoranza al punto che, una volta arrivata in Italia, la mamma ha avvertito la necessità di difendere la propria appartenenza ebraica:

Se parli con mia mamma un'ora, quarantacinque minuti sono dedicati ad argomenti ebraici [...]. Però mia mamma ha avuto una reazione particolarissima che io penso sia normale. Lei

¹⁸⁹ Arian A. (1999), pp. 22-26.

¹⁹⁰ Si parlava della percezione degli ebrei italiani rispetto allo Stato di Israele.

¹⁹¹ Scrive Giulio Busi: “In questa mappa della città ebraica, la Comunità ortodossa di Brooklyn – la maggiore degli Stati Uniti – vive al riparo di una singolare topografia. Sebbene questo vasto quartiere ebraico al di là dell'East River rappresenti uno dei più importanti centri d'identità minoritaria americana esso è infatti caratterizzato da una sorta d'invisibilità, tanto che moltissimi newyorkesi non vi hanno mai messo piede. Completamente al di fuori degli itinerari turistici, Brooklyn custodisce una febbrile quotidianità ebraica. Decine di scuole, biblioteche, case editrici, e anche piccoli negozi di alimenti *kasher* ricreano il profilo consueto di un'enclave giudaica, in cui molti abitanti si abbigliano ancora secondo costumi chasidici. Ma le case basse e qualcosa nell'arredo urbano distinguono profondamente l'atmosfera di Brooklyn da quella di altre cittadelle ortodosse. È forse la consapevolezza che a pochi chilometri di distanza, oltre il braccio d'acqua, New York con la sua estensione smisurata ricorda la precarietà di ogni approdo provvisorio della diaspora”. Busi G. (2003), pp. 173-173.

¹⁹² Rehovot, 23 luglio 2010.

¹⁹³ La mia fonte ha vissuto per un anno a Washington con i nonni, dove lei stessa ha dichiarato di essere stata benissimo.

viveva in un posto [Stati Uniti] dove frequentava tanti ebrei. Arrivata in Italia questo aspetto del suo carattere, quel suo portare avanti il discorso ebraico si è amplificato perché, sentendosi minoranza, aveva forse questa necessità¹⁹⁴.

Questo dimostra che gli strumenti di trasmissione della memoria ebraica trovano una concreta realizzazione nella solidarietà, nell'identificazione e nella creatività vissute attraverso l'esperienza e i tratti particolari delle comunità presenti nel mondo. Chi proviene da Israele e dagli Stati Uniti, in particolare, avverte come fondamentale l'urgenza di difendere la propria appartenenza che fuori da questi contesti nazionali appare in tutta la fragilità di una minoranza, spesso anche molto esigua.

L'esperienza in Israele per Alex è durata solo tre anni, anni interamente dedicati allo studio, nel tentativo di trovare risposte adeguate a domande impellenti riguardo alla fede. L'esperienza in Israele per Alex è durata solo tre anni. Anni interamente dedicati allo studio, nel suo tentativo di trovare delle risposte alle sue domande impellenti sulla fede.

Alexander Popivker: Per me, per esempio, è stato molto difficile vivere in Israele. Perché quando arrivi in Israel ti guardano, vedono barba, *kippà* e già ti conoscono. Gli stereotipi...
[interrompo]

Pierangela Di Lucchio: Nel senso che ti classificano a priori?

A.P.: Sì. Io per esempio sono... come si dice *anarchist*?

P.D.L.: Anarchico.

A.P.: Anarchico e non riesco a seguire queste cose. Voglio essere indipendente. Non voglio rispondere a nessuno [ride]. [...] In Israel ma anche in tante altre comunità nel mondo è difficile. Io dovevo andare a vivere in comunità religiose, è per me impossibile vivere senza religione, e però è come vivere in un ghetto. E questo anche tra religiosi perché chi non si pone domande diventa dogmatico. Per me Napoli è un paradiso. Perché sono un essere umano. Forse hanno interesse per me, ma non sanno tutto quello che c'è dietro. E non ci sono tutti questi stereotipi.

Per Alex l'interruzione della sua esperienza israeliana si collega anche a una difficoltà comunicativa, non di carattere propriamente linguistico, che ha percepito durante la sua permanenza in Israele. Comunicare e farlo nel modo migliore, secondo una modalità, che insieme abbiamo definito "empatica", è uno degli aspetti che cura con attenzione.

¹⁹⁴ Napoli, 12 luglio 2010.

Nei nostri frammenti di dialogo riportati appare la puntualità di Alex nello spiegarmi il suo percorso. Puntualità che emerge, malgrado la nostra conversazione fosse avvenuta in una lingua che non gli appartiene, l'italiano¹⁹⁵, e alla quale pone rimedio coinvolgendomi nel suo racconto come traduttrice e, quando non conoscevo alcuni dei termini inglesi da lui usati, ricorrendo alla moglie Sarah¹⁹⁶.

Ed, infatti, la scelta delle parole, e il suo impegno a trovare quelle con la giusta sfumatura, è stato uno degli elementi emersi nel corso del nostro incontro, insieme al suo bisogno di comunicare emozioni e sensazioni positive, come la risata o il ricorso a una modalità narrativa estremamente piacevole.

Quello con Alex è stato un dialogo condotto *fra e oltre* le differenze: da una parte un uomo, americano ma nato nell'ex URSS, ebreo, *lubavitch*; dall'altra una donna, italiana, cattolica-non praticante¹⁹⁷. L'argomento della nostra conversazione, inoltre, sarebbe potuto diventare un ulteriore elemento di differenza, avrebbe potuto segnalare una distanza. In realtà così non è stato. Preso atto della presenza di una differenza, abbiamo provato a parlare *oltre*. Il tempo della *inter-vista* si è trasformato in spazio: quello dell'incontro e dell'uguaglianza. Le nostre differenze, temporaneamente azzerate, sono diventate il terreno implicito del nostro scambio e confronto che ha permesso l'individuazione di un comune sentire.

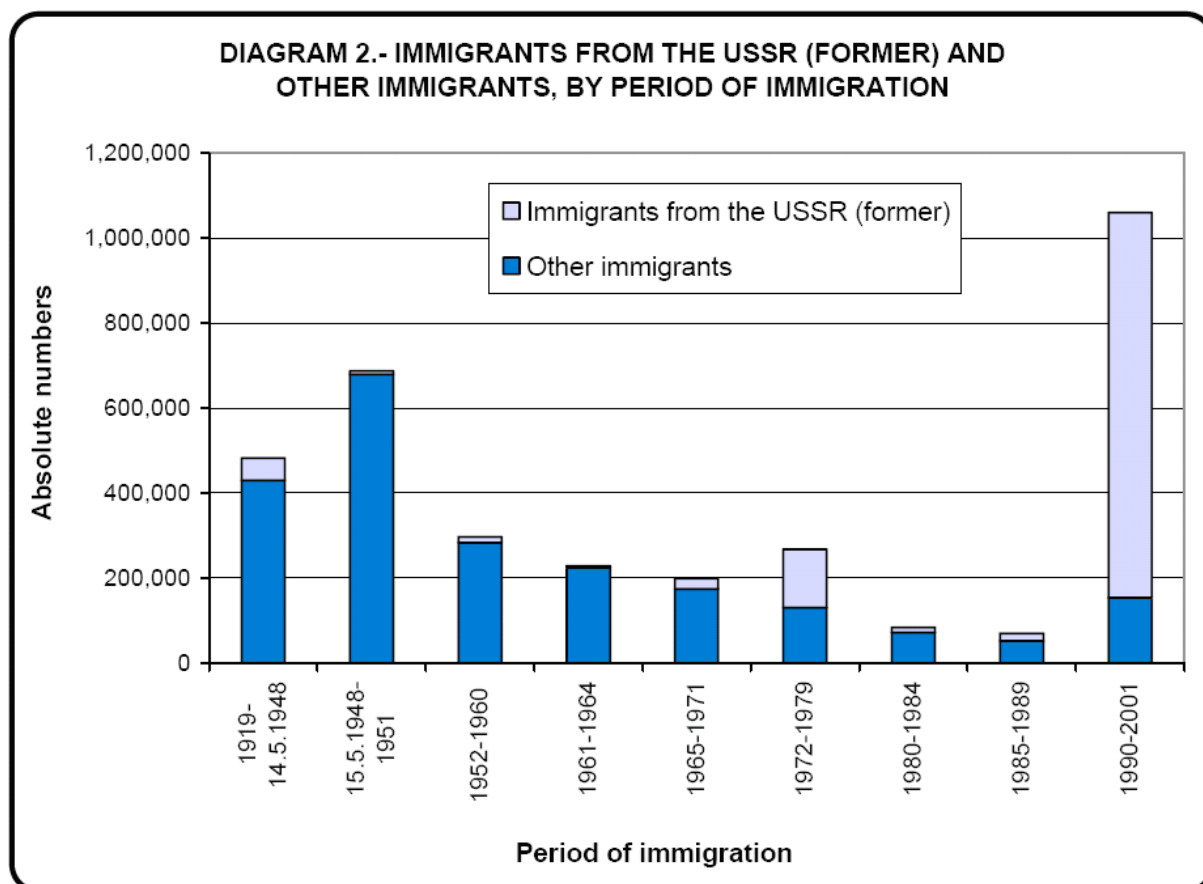
Dal racconto di Alex emerge uno Stato di Israele che, sebbene sia stato importante nel suo percorso di formazione, non segna la sua appartenenza. Eppure, Israele avrebbe potuto rappresentare un modo per mantenere intatte le proprie origini e abitudini culturali, anche nel senso di cultura materiale¹⁹⁸, visto che in questo Stato i russi rappresentano numericamente il gruppo più consistente, come si evince dal grafico riportato.

¹⁹⁵ Alex e la sua famiglia parlano: ebraico, yiddish, inglese, italiano.

¹⁹⁶ Sarah è italiana laureata in Lingua e cultura ebraica presso l'Università di Venezia.

¹⁹⁷ Estremamente critica.

¹⁹⁸ È sufficiente entrare in un qualsiasi supermercato di una città israeliana, cosa che io faccio sempre quando sono all'estero, per trovare alcuni prodotti della gastronomia russa come i *blinis* o i *zakouskis*.



(Immigrati provenienti dall'ex URSS¹⁹⁹)

Inoltre, Israele “è un posto in cui in ogni angolo si incontrano o si osservano persone che portano in maniera più o meno esplicita, più o meno ostentata, più o meno consapevole, i segni della loro appartenenza”²⁰⁰ e sebbene Alex li renda su se stesso evidenti (barba lunga, *kippà*, le *tzitziyoth* che fuoriescono dalla camicia) si sente più libero se può pensare che quei segni distintivi, espressione di una aderenza ai valori tradizionali dell'ebraismo, possano far più immaginare una appartenenza e non darla per scontata. L'immaginario che gli altri alimentano su di lui, che forse nemmeno sanno perché porta la *kippà* e le *tzitziyoth*, gli permette di sentirsi libero. Può “scegliere di essere”²⁰¹, senza limitarsi ad accettare di diventare, necessariamente, quello che in Israele vedrebbero: un ebreo russo.

¹⁹⁹ <http://www.cbs.gov.il>

²⁰⁰ Matera V. (2008), p. 146.

²⁰¹ Matera V. (2008), p. 147.

4.10 Uno dei tanti inizi difficili

Uno degli aspetti che più colpisce in questa piccolissima comunità napoletana presente in Israele è la loro scelta di vivere in posti diversi. Come mi riferisce N.G. : “Non esiste un luogo di ‘incontro’ degli ebrei napoletani in Israele”. Arrivati quasi tutti alla fine degli anni '60, ad eccezione di N.G. giunto nel 1980, malgrado un percorso comune, la loro frequentazione continua e costante a Napoli, in quella che Miriam Rebhun ed I.B. mi raccontano essere sempre stata per tutti un riferimento importante proprio come una “grande famiglia”²⁰², l’arrivo in Israele li ha posti davanti a una scelta: trovare il luogo può adatto per crescere religiosamente la propria famiglia.

S.T.L.: Come ebrei italiani siamo sempre stati tutti molto legati tra di noi. C’era qualcuno che era più religioso, qualcuno che era meno religioso, qualcuno che mangiava *kasher* e qualchedun altro che non mangiava *kasher*, ma eravamo tutti amici. Arrivati qua abbiamo dovuto decidere se A. [suo marito] voleva andare con la *kippà* in testa e desiderare per i nostri figli una educazione religiosa, noi dovevamo decidere per un *modus vivendi*. Non c’era modo di spostarsi perché se decidevamo di spostarci per il sabato e le feste, i bambini non sarebbero stati accettati nelle scuole religiose. Se loro non andavano nelle scuole religiose noi non potevamo vivere la vita come io, in un certo senso, avrei preferito [viene interrotta dal marito]

A.L.: Scusa se ti interrompo, ci sono due tipi di scuole religiose. La scuola pubblica religiosa dà più cognizioni e indirizzi sulla *Torah*, ma è una scuola normale, con tutte le materie ma si fanno più ore perché si studia appunto la *Torah*. La scuola religiosa, quella più dura [viene interrotto dalla moglie]

S.T.L.: Ortodossa.

A.L.: Quella ortodossa è la scuola dove metà giornata si studia solo religione e dopo nel pomeriggio si studiano le altre materie che però non sono tutte.

S.T.L.: Praticamente i nostri figli hanno studiato in una scuola pubblica a indirizzo religioso. Penso sia questa la definizione più esatta.

Lo spazio in cui vivere si lega alle inevitabili scelte che si sono trovati tutti ad affrontare una volta arrivati in Israele e spesso con la famiglia numerosa. Per poter consentire ai propri figli di accedere alle scuole prescelte, decisero di abitare nelle città più vicine ai propri posti di lavoro, dovendo così limitare i contatti con gli amici e i parenti,

²⁰² S.T.L., nel periodo dell’adolescenza quando Napoli contava una comunità di circa 500 persone, mi riferisce: “Veramente ci consideravamo tutti una grande famiglia, non ricordo mai che nella Comunità di Napoli ci fossero stati litigi o discussioni come oggi sento da amiche provenienti da altre Comunità italiane. Noi eravamo veramente una famiglia, tutti molto legati”. Kfar Saba, 26 luglio 2010.

con i quali si era condivisa questa avventura, ad occasioni che non coincidono con le festività religiose, *Shabbat* incluso, perché in quei giorni è proibito guidare l'auto e spostarsi. Le famiglie di provenienza, la "grande famiglia" della Comunità di Napoli lasciano lo spazio alle nuove famiglie israeliane desiderose di crescere secondo le *mitzvot* prescritte.

Alberta Levi Temin mi racconta che a Ferrara, sua città di provenienza, si era soliti dire: "La Legge di Mosè: chi la tira per le gambe, chi la tira per i piè". Gli ebrei italiani si trovano di fronte a una scelta importante, imprevista e molto difficile. Erano cresciuti con questo detto e fino a quel momento avevano vissuto lo *Shabbat* in modo più flessibile, ad esempio le donne avevano semplicemente cura di non cucire in quel giorno, ma continuavano a spostarsi, anche in auto. Anche le scuole religiose, in Italia, non erano così fondamentali. Del resto a Napoli la scuola ebraica aveva solo una pluriclasse, che S. ha frequentato per tre anni visto che dopo è stata chiusa per costi eccessivi e per mancanza di studenti.

Mi riferisce S.T.L.:

Arrivati qui abbiamo dovuto decidere: da che parte stiamo? e per me è stato molto difficile.

Pierangela Di Lucchio: Non ti aspettavi una situazione simile?

S.T.L.: No, no. Non me lo aspettavo. Io non lo sapevo. Io avevo venti anni e non sapevo come si viveva in Israele e questo del resto era un paese giovanissimo che aveva venti anni e le cose si sono cominciate a delineare proprio in quegli anni.

Ancora una volta è il Sionismo che emerge in tutta la sua forza. Quello che si era inseguito era un ideale legato al desiderio di vivere una vita da ebrei che la sola presenza di uno Stato ebraico avrebbe potuto garantire, ma tutti gli aspetti religiosi erano emersi in modo prepotente una volta arrivati.

Nelle modalità narrative di questa memoria, presa come punto di riferimento in quanto incarna una particolare e comune scelta, vi sono dei contenuti che sono evocati ed organizzati all'interno di un dialogo interattivo, risultato di un lavoro comune che vede coinvolti non solo l'intervistatore e il singolo intervistato, ma gli intervistati, marito e moglie, che hanno preferito rilasciare l'intervista insieme. In questo caso la plurivocalità dialogante degli autori è ancora più evidente.

Arrivati dopo mie interviste, che loro sapevano io avevo già condotto insieme ai membri delle loro famiglie di provenienza, sono rimasti disorientati davanti alla mia

iniziale domanda sulla storia di famiglia. Per questo i referenti spaziali e temporali sono stati veloci e la loro narrazione di questa sezione del racconto si è conclusa con una domanda: “Cosa altro vuoi che ti dica?”, dando per scontato che io disponessi di informazioni sufficienti su questa parte della loro storia.

S., ad esempio, parte dall'incontro dei suoi genitori e dalla loro venuta a Napoli. Nella sua parte di racconto prevale una modalità comunitaria che la vede coinvolta con la sua famiglia di provenienza, la Comunità di Napoli, il gruppo trasferitosi in Israele, lei e suo marito prima, e la famiglia che ha formato successivamente. Eppure, questi esempi di situazioni collettive diventano il *background* in grado di spiegare la sua storia personale, la sua *aliyah*. È lei la vera istanza narrante della coppia, si lascia interrompere, ma interviene per precisare, a lei il marito si rivolge cercando la traduzione in italiano di termini ebraici e S. risponde proponendo quello più adatto²⁰³. Il vero asse portante dell'intero discorso è la sua vicenda personale di cui ricorda gli inizi faticosi, mi ripete spesso “è stata dura, è stata dura!”. Venendo da una situazione economica benestante a Napoli, arrivata in Israele l'ha riposta insieme a tutti i suoi vestiti eleganti che si era fatta fare per il matrimonio e ha lavorato alacremente, come tutti del resto, per questa nuova vita. A suo marito A.L. affida le parti informative, più legate al modo di vivere trovato in Israele: le scuole, la situazione economica, le condizioni sociali. Ma nel momento in cui riprende la parola, ancora questi discorsi alle ripercussioni che gli stessi hanno avuto sulla *sua* vita israeliana. Si lascia interrompere per riprende subito dopo il controllo del racconto. Così emerge un discorso interattivo e multivocale che ha indotto tutti i presenti a sentirsi sollecitati ad intervenire. Nel momento in cui ha deciso che non aveva altro da aggiungere e che era giunto il tempo di cenare, l'intervista si è interrotta perché era lei a stimolare i ricordi, a suggerire gli argomenti, a riferire gli episodi più significativi. Ma a quel punto, S. mi aveva già mostrato cosa avesse significato per una giovane di buona famiglia italiana aver fatto l'*aliyah* negli anni '60. Lei che aveva la stessa età di Israele quando è arrivata, mi aveva mostrato l'impatto che una realtà in *feri* aveva avuto sulle vicende delle singole persone. E l'intervista anche per me poteva finire²⁰⁴.

²⁰³ S.T.L. ha una maggiore dimestichezza con la lingua italiana perché a lavoro la usa quotidianamente, mentre il marito A.L. lavora per una grande società di assicurazioni e usa prevalentemente l'ebraico.

²⁰⁴ Inconsapevolmente, S.T.L. ha trasformato la sua *story-telling* (raccontare la storia di vita) in una *history-telling* (raccontare la storia). Per un approfondimento si veda Portelli A. (2007).

4.11 Aiutare ricordando

Mi riferisce A.L. durante il nostro incontro:

Quando siamo arrivati, come ha detto lei prima [riferendosi alla moglie], Israele aveva venti anni ed era un paese dove a malapena si aveva da mangiare. Quando siamo arrivati noi, si moriva di fame, c'era gente che moriva di fame sul serio, ma non per ridere²⁰⁵, c'era gente che non aveva da mangiare. Era anche un periodo duro dovuto alle questioni non arabo-israeliane, ma di economia mondiale. Praticamente fino agli anni '70, subito dopo la Guerra dei Sei Giorni, era difficile viverci²⁰⁶.

L'*alyiah* avviene in un momento molto particolare per Israele. Le ondate migratorie continuavano incessanti; Gerusalemme, dal racconto di V.S.²⁰⁷, era tutta da ricostruire e lei e il marito si fermarono in questa città perché quest'ultimo, che è un ingegnere elettronico, si sarebbe occupato, per i successivi anni, della elettrificazione della città.

Le difficoltà che emergono sono molteplici e legate ad inediti modi di vivere la pratica religiosa ma anche ad aspetti linguistici, sociali ed economici. Ora se gli aspetti legati alla volontà di contribuire alla realizzazione dello Stato di Israele sono facilmente risolvibili, quello economico risulta più complicato perché implica delle privazioni rispetto alle quali il corpo, con le sue esigenze specifiche e i suoi bisogni, rende più faticosa la dimenticanza.

Nelle parole riferitemi in una intervista, due ricordi, relativi a guerre diverse, si sovrappongono. Da una parte vi è il dopoguerra italiano, riportato dalla madre per sostenere psicologicamente le difficoltà materiali della figlia in Israele e dall'altra quelle della figlia, nel suo ricordo del dopoguerra successivo alla guerra dello *Yom Kippur*²⁰⁸.

²⁰⁵ A.L. toscano di famiglia, ne conserva ancora l'accento malgrado sia arrivato a Napoli da ragazzo, ha scherzato spesso durante l'intervista. In questo passaggio ha bisogno di sottolineare che in quel momento non sta scherzando. Non si tratta di una delle sue iperbole narrative. Era la realtà in quegli anni difficili.

²⁰⁶ Kfar Saba, 26 luglio 2010.

²⁰⁷ Mi riferisce V.S. che dopo la Guerra dei Sei Giorni, Israele ha subito un processo di modernizzazione molto accelerato. Arrivati nel '68 "Gerusalemme era come se fosse una cittadina molto piccola di provincia, con le strade non illuminate e mio marito si è occupato di illuminazione stradale, con progetti di reti elettriche stradali". Gerusalemme, 22 luglio 2010.

²⁰⁸ La guerra si è svolta dal 6 al 23 ottobre 1973 e ha avuto inizio con un attacco a sorpresa delle forze siriane ed egiziane in occasione di una delle più importanti festività ebraiche quella dello *Yom Kippur*: il giorno del perdono. Si veda <http://www.jewishvirtuallibrary.org>

M.L.L.: Il dopoguerra sì, l'ho saputo, l'ho conosciuto. E l'ho conosciuto, forse, più che altro quando io ero qui, mentre io raccontavo del periodo della guerra dello *Yom Kippur* a mia mamma e le dicevo: “Ma sai, mamma non si trovano le uova, non si trova il latte”. E mia madre mi diceva: “Ma dai non ti preoccupare! Pensa che sei vissuta con le briciole del pane dei tavoli degli americani che erano a Napoli”. Mi diceva che: “Papà per guadagnare qualche soldo lavorava con loro traducendo dall'inglese all'italiano e gli davano il permesso di pulire i tavoli prima di sgomberare le tavolate, consentendogli di raccogliere tutte le briciole di pane per poterti fare la pappa perché eri piccolina e noi non sapevamo cosa darti da mangiare”²⁰⁹.

Se fino alla guerra dello *Yom Kippur* non c'era stata con la figlia una condivisione dei ricordi legati agli anni difficili della guerra e del dopoguerra italiano, il pensiero delle difficoltà, che inevitabilmente una guerra porta con sé, avevano fatto emergere tutti i disagi affrontati e fino a quell'istante mai narrati.

Anche nei successivi e difficili momenti storici di Israele, in occasione di nuove guerre che si prospetteranno, la madre nel dare sollievo alla figlia farà spesso riferimento alla sua esperienza vissuta anni prima con un gesto semplice: inviando in Israele pacchi di caffè. E alla domanda della figlia sul perché di questi invii, la madre risponderà ricordando la sua difficoltà nel reperire il caffè durante e immediatamente dopo la guerra.

Il corpo e i suoi bisogni, ma anche i sapori collegati al mangiare, diventano una metafora di una situazione di disagio partecipato, ma risolvibile. Rispetto ad altri eventi taciuti del passato²¹⁰ questi episodi più legati a difficoltà concrete diventano un punto di riferimento per la memoria familiare e personale, senza entrare in conflitto e disturbare le molteplici contraddizioni della costruzione di una memoria che sembra aver trovato una sua non dolorosa collocazione²¹¹.

²⁰⁹ Haifa, 25 luglio 2010.

²¹⁰ Non per un atteggiamento protettivo verso i più piccoli come ipotizzo io, ma perché troppo conflittuali e traumatici per poter essere condivisi, come mi fa notare la mia intervistata

²¹¹ Oliverio A. (2002).

4.12 Lingua italiana e lingua ebraica²¹²

Sostiene Chomsky che alcuni “traditional Hebrew terms as *hazzan* (cantor), *shammash* (sexton), *'aron kodesh* (holy ark), *menorah* (candelabrum), *sefer torah* (scroll of the Torah), *gabbai* (an elder in the synagogue), etc., once commonly employed, have fallen into desuetude”²¹³.

Era il 1957 quando Chomsky scriveva la prima edizione di questa sua importante opera, eppure, a distanza di anni dall'uscita del testo, nel momento in cui ho iniziato a frequentare la Comunità ebraica di Napoli, quelli sopra riportati sono stati tra i primi termini ebraici appresi. Ciò denota una condizione molto diffusa presso le comunità in diaspora per le quali l'utilizzo dell'ebraico è spesso liturgico ed è confinato ai momenti che vengono vissuti in sinagoga.

Con l'ebraico si confronta il ragazzo che si prepara al suo *Bar Mitzvah* oppure chiunque desideri compiere un cammino di conversione, è una lingua familiare perché la si ascolta sin da piccoli al Tempio, ma, dai dati emersi a Napoli, in rari casi ne viene proseguito lo studio.

Mi riferisce la mia Fonte 2²¹⁴ che l'ebraico non lo conosce e che il suo incontro è avvenuto in occasione del *Bar Mitzvah*. È molto semplice prepararsi, o almeno per lui così è stato, perché si individua il giorno in cui avrà luogo il *Bar Mitzvah* e di conseguenza la *parashà* prevista per quel giorno. Possono capitare poche righe o brani molto lunghi. Questo ultimo caso è accaduto al mio intervistato che mi riferisce: “Ci sono stato due anni sopra. La sapevo a memoria”. Tuttavia, è in questa occasione che viene deciso che rapporto intrattenere in futuro con la lingua ebraica, vale a dire se continuare a studiarla o accontentarsi di una lettura dall'ebraico all'inizio traslitterato, per pensare, subito dopo, a un passaggio all'alfabeto ebraico. Uno dei momenti avvertito come più difficile è legato

²¹² Scrive John Myhill che sarebbe difficile descrivere la conoscenza della lingua ebraica presso gli ebrei in diaspora senza precipitare in un abisso profondo. Concordando con il sociolinguista israeliano, si ritiene che per affrontare questo argomento, in una maniera metodologicamente corretta, bisognerebbe in primo luogo conoscere l'ebraico in modo fluente, in secondo luogo provare a lavorare presso la comunità svolgendo una comparazione tra passato e presente, e finire interrogandosi sulle possibili variazioni linguistiche in essa intervenute. In ogni caso, con l'ebraico mi sono scontrata durante le festività al Tempio, nel corso di alcune interviste, in Israele. Senza intervenire sugli aspetti più linguistici, ho provato in questo paragrafo a capire in che modo la lingua interviene nel rapporto con la propria identità ebraica.

²¹³ Chomsky W. (1957), p. 7.

²¹⁴ Si tratta di un uomo.

all'ebraico cantato, perché tutto avviene troppo velocemente e seguire senza testo è impossibile²¹⁵.

Il *Bar Mitzvah* ha sempre rappresentato, nella storia del popolo ebraico²¹⁶, un momento importante nel rapporto non solo con quella che è considerata la lingua sacra, ma con l'alfabetizzazione in generale. Alla fine del XVIII secolo, ad esempio, sia i cristiani sia gli ebrei mantenevano un contatto forte con la lingua sacra di appartenenza²¹⁷, al punto da considerarla un elemento fondamentale della propria identità. Tuttavia, presso gli uomini di fede ebraica, ma anche per un significativo numero di donne ebreo, la loro conoscenza linguistica non segnava solo l'appartenenza e l'identità, ma soprattutto l'accesso alle modalità di scrittura e lettura²¹⁸.

Nel corso dei secoli l'ebraismo, in quanto cultura sacra, è stato pensabile attraverso lo strumento di mediazione della lingua e della scrittura sacra²¹⁹.

Scrive Benedict Anderson:

Queste antiche comunità connesse da lingue sacre avevano un carattere distinto dalle comunità immaginate delle nazioni moderne. Una differenza cruciale era la fede delle comunità più antiche nella sacralità unica delle loro lingue, e quindi le idee sull'ammissione di nuovi membri²²⁰.

Ciò determina la presenza di una idea di nazione connotata da confini²²¹ porosi e non identificabili perché non fissati in uno spazio reale, ma derivanti da un comune senso

²¹⁵ Napoli, 26 aprile 2010.

²¹⁶ Vedi capitolo II di questo lavoro.

²¹⁷ Il latino per i cristiani.

²¹⁸ Cosa diversa è per i cristiani, che risultavano avere una percentuale più elevata di analfabeti rispetto agli ebrei. Si veda Myhill J. (2004), p. 51. Se si parla di analfabetismo presso i cristiani un modo per porvi rimedio è determinato dal ricorso a una modalità di preghiera, basata sulla mnemotecnica, come il rosario. Già "nell'enciclica *Consueverunt Romani Pontifices* (7 settembre 1569) del papa San Pio V, domenicano, vera «magna charta» del Rosario. «Il Rosario o Salterio della Beatissima Vergine Maria - è scritto - è un modo piissimo di orazione e di preghiera a Dio, modo facile e alla portata di tutti, che consiste nel lodare la stessa Beatissima Vergine ripetendo il Saluto Angelico per centocinquanta volte, quanti sono i salmi del Salterio di David, interponendo a ogni decina la Preghiera del Signore, con determinate meditazioni illustranti l'intera vita del Signore nostro Gesù Cristo». Si veda Mastroserio N., Scaltriti E. G. (1999), p. 16.

²¹⁹ Anderson B. (1996), p. 33.

²²⁰ Anderson B. (1996), p. 34.

²²¹ «Il termine «confine» [...] è molto radicato alla terra. Come emerge da un gruppo di lessemi usati in varie lingue indoeuropee, il confine è il solco che il vomere dell'aratro traccia nella terra. Per il mondo latino, infatti, la traccia del vomere rappresentava il solco originario che fondava lo spazio cittadino, separava la città dalla campagna, l'interno dall'esterno. [...] la riflessione dell'antropologia sul concetto di «confine» si connette sempre più agli studi sull'identità etnica e sul concetto di etnicità e al termine «confine» si affianca l'aggettivo «etnico» («ethnic boundary») a creare un'ulteriore specificazione terminologica tuttavia non supportata da altrettanta chiarezza concettuale». Si veda Brambilla C. (2009), p. 18 e pp. 22-23.

di appartenenza. Inoltre, a lungo sia cristiani sia ebrei hanno sviluppato la convinzione che l'ebraico fosse la lingua più antica del mondo, anche per quanto riportato in uno stesso testo sacro condiviso, il *Pentateuco*²²², che attribuiva al fallimento della Torre di Babele la nascita di tutte le altre lingue del mondo, ipotizzando che alla base delle stesse ci fosse l'ebraico.

Infatti, è scritto: “Tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole. [...] Il Signore disse: «Ecco, essi sono un solo popolo e hanno tutti una lingua sola [...]. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro». [...] Per questo la chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra»²²³.

In ogni caso, a proposito dell'ebraico William Chomski riporta quanto segue:

I testi più antichi della Bibbia in lingua ebraica risalgono probabilmente al 1300 a. C. Ciò attesterebbe che la lingua è sempre stata utilizzata presso la maggior parte delle comunità ebraiche locali per fini letterari ma anche in forma scritta per favorire la comunicazione tra le comunità. Ripercorrendo la storia del popolo ebraico, si attesta come, in quanto lingua parlata, il suo utilizzo fosse limitato ai luoghi di culto e di studio, mentre, in alcune località e in misura contenuta, venisse scelta per comunicare abitualmente. Inoltre, molte parole ed espressioni derivanti da esperienze individuali e nazionali sono state integrate nelle differenti lingue parlate dal popolo ebraico nei diversi territori della diaspora. Allo stesso modo, molti termini ebraici, tradotti in varie forme, sono confluiti in dialetti ebraici come il ladino e l'yiddish persistendo fino ai nostri giorni. Nei tempi moderni l'adattabilità e la vitalità di questa lingua sono dimostrate dal fatto che essa è diventata lingua nazionale in Israele e al di fuori di questo stato è parlata in molte comunità ebraiche²²⁴.

Riagganciandomi a questa ultima frase di Chomsky, nel corso delle mie indagini presso la Comunità di Napoli, ho sempre inserito una domanda sul rapporto intrattenuto con la lingua ebraica. Le risposte sono state estremamente diversificate, mostrando sfumature inevitabili, e nel 40% dei casi (risposte **a**, **d**) la relegano ai momenti vissuti al Tempio, mentre gli altri casi denotano una scarsa conoscenza, il cui livello non è desumibile dalle risposte fornite.

Infatti, le principali risposte sono state:

²²² L'Antico Testamento per i cristiani.

²²³ *Genesi*, 11,1-9. “Babele è spiegata dalla radice *bll* «confondere». Il nome Babele in realtà significa «la porta del dio». Confronta nota *Pentateuco* I, p. 90. Si veda anche Chomsky W. (1957), p. 19.

²²⁴ Chomsky W. (1957), p. 26 [traduzione mia].

- a) leggo a fatica;
- b) ho cercato di impararla;
- c) conoscenza zero;
- d) quanto basta per seguire in sinagoga;
- e) nessuno a casa l'ha mai parlata.

In rari casi, non ho ottenuto risposta mediante un tentativo di indirizzare la mia attenzione altrove; tentativo che ho assecondato, immaginando che fosse loro convinzione che questa non conoscenza potesse essere da me interpretata come una grande mancanza.

La conoscenza dell'ebraico è presente nei convertiti²²⁵, presso chi ha fatto e continua un percorso di studi religiosi, in chi ha frequentato i gruppi ebraici giovanili. In ogni caso, essa è limitata a un livello di comprensione e di lettura dei testi sacri ad eccezione di un caso che, in quanto studioso²²⁶, coltiva con regolarità la conoscenza di questa lingua, oltre, ovviamente, al rabbino della Comunità. In tutti gli altri casi, non si fa assolutamente cenno all'ebraico parlato.

Invece, durante il mio incontro con la Fonte 3²²⁷, avevo notato il frequente utilizzo di termini ebraici e in Comunità, durante il *seder* di *Pesach*, l'avevo sentita intonare dei canti in ebraico insieme al figlio. Quando chiedo se anche il figlio conosca l'ebraico, la risposta che mi viene data è no e che la sua personale conoscenza della lingua passa, soprattutto, per la sua formazione presso i gruppi giovanili dove è molto diffuso l'utilizzo dei termini in lingua ebraica. Rispetto ai figli mi riferisce che ogni tanto

Butto lì, ma lo faccio in tutte le lingue, quindi magari parlo un po' in spagnolo, poi dico qualcosa in francese e lo faccio anche con l'ebraico. Se tu chiedi ai miei figli come si dice "basta" [ride], che è un termine tipico per i bambini, loro ti dicono *maspik*, lo sanno che *maspik* in ebraico vuol dire "basta" oppure "aspetta", *rega, rega*. Ciò che voglio dire è che la formazione ebraica passa anche attraverso queste cose²²⁸.

²²⁵ Durante le festività ebraiche alle quali ho partecipato sono stata spesso aiutata ad orientarmi sui testi da una signora della Comunità convertita di recente.

²²⁶ L.T. è laureato presso il collegio rabbinico. A casa sua, durante l'intervista (Napoli, 17 marzo 2010), mi mostra una imponente libreria, contenente, tra gli altri 30 libri antichi di famiglia, di cui molti in ebraico. Per L.T. la lingua è uno degli elementi rappresentativi della propria appartenenza ebraica.

²²⁷ Napoli 12 luglio 2010.

²²⁸ Napoli 12 luglio 2010. La Fonte 3 non solo è bilingue, italiano e inglese, ma parla perfettamente anche lo spagnolo e il francese. Pur conoscendo l'ebraico, tuttavia, non lo inserisce nel suo *curriculum* e quando le

Una risposta e un'attenzione di tal tipo dipendono dal fatto che per la Fonte 3 l'ebraismo non è sentito solo come volontà di trasmettere il passato o l'appartenenza, ma è, principalmente, curiosità nei confronti della cultura di cui la lingua è parte. Con i figli gioca a *Memory* e lo fa con i termini ebraici “meghillah, shofar, Kotel” supportata in questo caso anche dai nonni quando sono presenti a Napoli.

Per la maggior parte dei correligionari di Napoli, invece, la lingua ebraica è legata al momento di incontro in sinagoga, dunque all'occasione di festa la quale, almeno nella mia esperienza napoletana, è caratterizzata però anche dalla presenza di elementi tradotti in lingua italiana per ottenere un maggior coinvolgimento dei presenti al Tempio. Sono i momenti dell'esempio pratico, e spesso dell'esegesi, che vengono alleggeriti dalla narrazione di casi o aneddoti appartenenti alla tradizione ebraica ma espressi in italiano. Essi, comunque, rappresentano parentesi molto brevi, dopo le quali si fa immediatamente ritorno alla lingua ebraica. Altro dato da segnalare è che la percentuale di quanti non conoscono l'ebraico aumenta nelle famiglie di origine italiana presso le quali □ soprattutto in quelle con una condizione economica più consolidata □ era in uso aggiungere all'italiano lo studio della lingua francese. Per le famiglie provenienti dai Paesi dell'est o di origine *ashkenazita* e da altre aree del bacino del Mediterraneo la conoscenza delle lingue parlate in famiglia, ebraico incluso ma, prevalentemente *yiddish*, aumenta considerevolmente. All'apprendimento delle lingue del Paese di provenienza della famiglia, si aggiungono il tedesco, questo prima dell'avvento del nazismo, in alcuni casi l'inglese, il francese, soprattutto, per le famiglie di origine greca solite frequentare scuole francesi e piuttosto chiuse alla realtà circostante²²⁹, oltre ai dialetti ebraici che si contaminano nell'incontro con le lingue del luogo. Come scrive Chomsky gli esempi più rappresentativi sono dati dal ladino e dall'yiddish²³⁰.

chiedo il perché mi risponde che sono in pochi a parlarlo nel mondo e che la sua conoscenza delle altre lingue viene vista con più interesse.

²²⁹ Si tenga conto che la Grecia è stata meta di uno dei maggiori ebrei della prima metà dell'Ottocento come Alfred Rotschild, il banchiere del ramo napoletano della famiglia. Ma estremamente interessante è la vita della Comunità ebraica di Salonicco, di cui molti membri dopo il devastante incendio del 16 ottobre 1917 hanno trovato ospitalità presso la città di Napoli: “Salonicco, con i suoi ottantamila ebrei – quasi la metà della popolazione totale – e il suo vasto quartiere giudaico, popolato da ambulanti e piccoli mercanti di origine sefardita, che parlavano solo ladino e restavano sostanzialmente fedeli a tradizione cinquecentesche di pietà cabalistica”. Busi G. (2003), pp. 42-43. Anche durante l'intervista con I.B. che ha una famiglia di origine macedone mi è stato raccontato della frequentazione di scuole francesi. Tel Aviv, 21 luglio 2010.

²³⁰ Chomsky W. (1957), p. 7.

Ne deriva che il concetto di identità per gli ebrei di Napoli fa riferimento agli antenati e all'affiliazione religiosa, determinando un fraintendimento da parte di chi vedeva gli ebrei, soprattutto nell'Europa occidentale, secondo la propria modalità di definire l'identità come legata all'idea di nazione, con confini finiti "oltre i quali si estendono altre nazioni"²³¹.

Tuttavia, se gli aspetti linguistici dell'identità ebraica appaiono importanti per la delimitazione della propria appartenenza, essi non esitano a relegarli in ambiti più religiosi senza sentirsi minimamente intaccati nella loro identità quando ricorrono alla lingua nazionale nella loro quotidianità, a casa, a lavoro e nella loro dimensione sociale. Si considerano un popolo con una ben definita appartenenza religiosa e il loro adattamento alla lingua dominante nella vita di ogni giorno non scalfisce minimamente la propria identità ebraica²³².

In Italia, soprattutto presso le Comunità più grandi, vi è il tentativo di tramandare la conoscenza della lingua ebraica attraverso tre momenti fondamentali nella formazione di un giovane ebreo: 1) organizzando gruppi di apprendimento; 2) attraverso le associazioni giovanili ebraiche, dove l'uso di termini ebraici è molto diffuso; 3) in famiglia con una educazione che prevede, quando è possibile, l'introduzione di termini ebraici.

Presso la Comunità di Napoli tutto questo appare estremamente complicato. Sembra emergere dallo studio sul rapporto che gli ebrei di Napoli intrattengono con la lingua ebraica la convinzione secondo la quale la loro identità non dipenda in particolar modo dalla frequentazione della lingua. Questa affermazione, tuttavia, necessita di una distinzione tra identità individuale e identità collettiva ebraiche. Da una parte, infatti, la conoscenza dell'ebraico non rappresenta un aspetto significativo nella definizione della propria identità di ebreo; dall'altra, però, tale conoscenza è sempre stata assunta da ciascuna Comunità come necessaria in quanto 'popolo' che di questa lingua non potrebbe fare a meno.

Nella Comunità di Napoli, di rito sefardita ortodosso, i momenti di celebrazione delle feste in sinagoga si svolgono in lingua ebraica, a dimostrazione che nel momento comunitario, per sentirsi popolo, è determinante il ricorso alla lingua dei loro padri²³³.

²³¹ Anderson B. (1996), p. 27

²³² Myhill J. (2004), p. 32.

²³³ Inoltre, al Tempio, i partecipanti sono chiamati a leggere le letture in ebraico sostituendosi al rabbino. Questo li induce a preparare la loro lettura in lingua ebraica, anche se ho notato che questo momento è sempre affidato a coloro che possiedono una conoscenza di base dell'ebraico, tale da consentirne lettura. La

La lingua ebraica risponde a tre requisiti fondamentali: l'utilizzo nella pratica religiosa; l'applicazione di un metodo di trasmissione di base; l'essere una lingua franca tra ebrei. In passato²³⁴, questi tre aspetti sono sempre stati fondamentali, ma le contingenze storiche, come ad esempio la diffusione della lingua inglese come lingua internazionale ampiamente utilizzata da tutti i popoli, ebrei inclusi, ne hanno per certi aspetti ridimensionato l'importanza.

Parte di una 'nostalgia' nel vivere l'ebraismo, avvertibile presso gli ebrei in diaspora, passa anche per l'idea che l'aver abbandonato la conoscenza dell'ebraico, soprattutto parlato, a vantaggio della lingua della vita di ogni giorno, abbia un po' contaminato l'idea di ebraicità. Vi è, quindi, questa consapevolezza di una mancanza, che, in alcuni casi, viene avvertita come una urgenza desiderosa di soluzione, a cui pensare insieme alle mille difficoltà pratiche che una piccola Comunità, come quella di Napoli, si trova quotidianamente costretta ad affrontare. L'esempio viene dalla Fonte 3 che per affermare la propria identità ricorre spesso ad espressioni e termini ebraici, usa con facilità la lingua nei momenti di pratica religiosa, avverte come fondamentale la trasmissione ai figli.

Per questo lo Stato di Israele, e la moderna lingua ebraica in essa adottata, rappresentano la possibilità di ribaltare una convinzione legata al "(borrowed) ideology of everyday-language-and-identity"²³⁵ sebbene gli ebrei in diaspora, adottando altre lingue, possono acquisire la consapevolezza che la lingua è un prodotto storico, che non vincola la loro libertà di decidere a quale gruppo unirsi per sempre²³⁶.

Del rapporto che gli ebrei in diaspora intrattengono con l'ebraico se ne parla nei racconti "israeliani". Una delle principali difficoltà espresse dagli ebrei presenti in Israele è stato proprio l'aver dovuto imparare la lingua al momento del loro arrivo. Mi riferisce N.G. che quando è arrivato in Israele non parlava l'ebraico, riusciva solo a leggerlo con i punti²³⁷. M.L.L. a distanza di anni ha ancora difficoltà a scriverlo e a pronunciare i suoni gutturali. In molti definiscono il loro ebraico non sempre corretto, soprattutto nella forma

lettura è sempre per chi la compie un momento molto emozionante e uno degli aspetti più interessanti è che alla fine tutti si congratulano con lui dicendogli "hazack", cioè "forza, continua così nei tuoi studi".

²³⁴ Si veda il paragrafo di questo lavoro *La coscienza linguistica: il ponte tra Occidente ed Oriente*.

²³⁵ Myhill J. (2004), p. 102.

²³⁶ Renan E. (1997), p. 56.

²³⁷ "Le vocali si rappresentano mediante puntini e trattini – detti *segni vocalici* –, che si segnano al di sotto, al di sopra oppure dopo la consonante". Si consulti il sito <http://www.scuoladilinguaebraica.it> Inoltre questo sistema di trascrizione delle vocali, detto ניקוד (*nikud* "puntatura") di solito non viene utilizzato nella lingua quotidiana.

scritta. Per tutti è stato difficile. L'aiuto è venuto dallo Stato di Israele, che consapevole della difficoltà di imparare la lingua, ha attivato dei corsi per immigrati organizzati dall'*Ulpàn*²³⁸.

La maggioranza dei miei intervistati continua a praticare l'italiano perché segna la propria appartenenza, e, quindi, per aspetti di carattere affettivo, ma anche per motivi professionali. Di più, conoscere l'italiano ha permesso a molti di loro di trovare agevolmente lavoro: insegnandolo nelle università; portando nel mondo la lingua e la cultura italiane; lavorando per un'associazione che si occupa di immigrati e del loro inserimento nella realtà israeliana.

Eppure, ciò che colpisce è che all'inizio delle interviste in tanti hanno chiesto scusa per il loro italiano, tra l'altro parlato molto bene. Mi dice I.B. che a volte mancano le parole. V.S. ritiene che il suo vocabolario si sia impoverito.

Come scrive Assja Djebar:

In effetti, tra due lingue sempre si profilano la perdita, l'assenza e talvolta anche l'oblio della perdita (che allora diventa perdita assoluta); dietro due lingue quasi sempre sussiste l'ala di qualcos'altro, segni sospesi, disegni del significato stravolto, o sfrondate della loro leggibilità²³⁹.

Da una parte l'italiano, la lingua materna con "il suo latte, la sua tenerezza, le sue esuberanze"²⁴⁰ perché ad essa si legano i ricordi della propria giovinezza, molte volte spensierati; gli anni della propria formazione, che non possono essere dimenticati. Dall'altra l'ebraico, la lingua dei padri che si è innovata ed è stata disseminata di nuovi termini per poter diventare la lingua della patria²⁴¹.

²³⁸ "Il metodo *Ulpàn* nasce e si sviluppa in Israele a partire dal 1949 per consentire ai nuovi immigrati di imparare l'ebraico corrente in modo facile e piacevole. Non richiede conoscenze preliminari né predisposizione per le lingue: estremamente intuitivo, coinvolge attivamente gli studenti che sin dalla prima lezione parlano, leggono e scrivono in ebraico. In questo modo sviluppano rapidamente le abilità di comprensione ed espressione (scritta e orale)". Sito <http://www.scuoladilinguaebraica.it>

²³⁹ Djebar A. (2004), p. 35.

²⁴⁰ Djebar A. (2004), p. 35.

²⁴¹ "There was dire need to adapt the language to daily use, as the vocabulary of Biblical or Medieval Hebrew alone did not suffice for daily communication. The Hebrew Language Committee, established in Jerusalem in 1908, undertook the task of coining, innovating and disseminating new terminology for the necessary objects and notions. Also after the establishment of the state of Israel in 1948 this committee, renamed in 1953 the Hebrew Language Academy, still continues this activity and many of the present-day words of Modern Hebrew have been coined by linguists, educators, writers, poets, journalists and members of the Hebrew language Academy". Per un approfondimento si veda Rosenhouse J., Kowner R. (2008, ed.), p. 123.

L'italiano è stato trasmesso ai figli nati in Israele, anche, se mi dice V.S., è stato più semplice con i primogeniti che, soli in casa, potevano essere più insistentemente sollecitati. Tutto cambia con l'arrivo dei successivi figli con i quali si può continuare a parlare in italiano, ma diventa tutto più complicato perché tra di loro utilizzano l'ebraico. I.B., ad esempio, ha sempre parlato in italiano con i figli piccoli, ma, nel momento in cui hanno iniziato a risponderle in ebraico, ha pensato che fosse il caso di accantonare la lingua materna come *medium* comunicativo. In ogni caso, tutte le seconde generazioni di italiani parlano l'italiano e per alcuni di loro la conoscenza di questa lingua ha reso possibile trovare più agevolmente lavoro.

Le cose cambiano con i nipoti. Mi dice S.T.L. che, purtroppo, nessuno dei suoi nipoti parla l'italiano²⁴².

La situazione può essere riassunta nel seguente modo:

1. Prima ondata migratoria: italiano: prima lingua; ebraico: seconda lingua;
2. Prima generazione nata in Israele: ebraico: prima lingua; italiano: seconda lingua;
3. Seconda generazione nata in Israele: ebraico: prima lingua; inglese: seconda lingua.

È possibile vedere una progressiva perdita della lingua di provenienza, per certi versi inevitabile per mancanza di un suo utilizzo e frequentazione quotidiani. Cosa che del resto è apparsa molto difficile anche per la prima ondata, che, tuttavia, ha provato in tutti i modi a mantenere viva questa conoscenza frequentando sinagoghe a maggioranza italiana, costringendosi e lunghi percorsi a piedi durante lo *Shabbat*, vivacizzando con la loro presenza le attività promosse dall'Istituto di Cultura Italiana in Israele, coltivando amicizie italiane.

Mi riferisce V.S.:

Abbiamo un bel gruppo. Di italiani ce ne sono. Ce ne sono rispetto ai numeri degli ebrei italiani non rispetto agli altri gruppi israeliani. E come le dicevo, quello che noi abbiamo

²⁴² Durante l'intervista con A.L. e S.T.L. era presente uno dei suoi nipoti, ospite dei nonni per qualche giorno. S. mi dice che N. parla solo ebraico e inglese. Però, a un certo punto, è arrivata una telefonata della mamma e il nonno ha iniziato a parlare con lei in italiano avendolo lei studiato all'Università. N. ha iniziato a sorridere, non solo ha riconosciuto la lingua, ma ha capito quello che si stavano dicendo e che all'altro capo del telefono si trovava la mamma.

acquisito alla base dei nostri venti anni ce lo portiamo dietro. Non so se questo nel suo lavoro, lo può definire una memoria. È un qualche cosa che riguarda le radici. Questa memoria che cos'è? È dove sono le proprie radici. Io almeno così la definisco. Le radici delle persone sono dove c'è il ricordo di quello che c'è stato. Poi è qualche cosa che non è soltanto mio, di mio marito, nostro, è, come le dicevo all'inizio della nostra conversazione, alla base di tutto l'ebraismo. Ma se lei leggerà l'Antico Testamento, quello che voi chiamate l'Antico Testamento e che noi chiamiamo *Torah*, i cinque Libri, è un continuo, un continuo, un continuo, che poi è il racconto degli ebrei che sono usciti passando il Giordano per entrare in Israele. La parola che lei diceva *zachor* è per noi molto importante. [...] La storia del popolo ebraico si è sviluppata attraverso il racconto di quanto è accaduto. [...] Noi che siamo qui in Israele abbiamo il ricordo vivissimo di quello che tutta la famiglia ci ha raccontato. [...] C'è tutto quello che riguarda il bagaglio della italianità, che per noi è un notevole bagaglio. [...]

Quando noi siamo arrivati, eravamo 'gli italiani': "Ma come – ci dicevano – esistono ancora gli ebrei italiani?". Qui continuiamo a far parte di una minoranza: quella italiana.

Le voglio dire una cosa, noi abbiamo un gruppo di amici italiani, tutte persone della nostra età – 60 *plus* – noi ci incontriamo una volta alla settimana, forse questo fa parte di qualche cosa che le potrà sembrare curioso, e giochiamo al *Paroliere*, sa cos'è?

Pierangela Di Lucchio: Un gioco dove si comprano le lettere e si compongono le parole²⁴³?

V.S.: In una scatoletta ci sono dei dadi e sulle facce dei dadi ci sono delle lettere e si buttano per aria i dadi e bisogna cercare di comporre delle parole italiane. Per esempio questo interesse per la lingua è molto forte [...]. Ci chiediamo "Ma esiste una parola così?". Noi lavoriamo con il dizionario italiano in mano, andiamo a cercare le parole. Nel nostro gruppo c'è una che è stata professoressa di lettere in Italia e lei ci dice "Si dice così, questo è il congiuntivo, ecc.". Perché siamo tutte persone che torniamo a cose che vogliamo conservare e tra queste la lingua²⁴⁴.

Questa condizione di sospensione tra due lingue non è simile alla condizione che viene vissuta abitualmente tra gli immigrati nelle varie aree del mondo. Non è per niente in gioco una lingua dell'ex colonizzatore verso la quale si nutre un sentimento di forte ambivalenza in cui, da un lato, è presente l'odio per tutto quello che essa ha rappresentato storicamente e, dall'altro, il bisogno di possesso con inevitabili concessioni alle dinamiche di seduzione agite dalla lingua stessa²⁴⁵.

La lingua italiana, da parte sua, confluisce nella memoria ebraica. Un volta fuori dall'Italia si unisce, insieme a tutto il "bagaglio" culturale italiano, al bisogno di ricordare. I miei intervistati sembrano dire: "Sì, siamo ebrei israeliani, ma italiani" e questa

²⁴³ Evidentemente lo confondevo con un gioco televisivo.

²⁴⁴ Gerusalemme, 22 luglio 2010.

²⁴⁵ Si veda come esempio Bonn C. (1996).

identificazione passa anche attraverso la cura, l'attenzione verso la lingua per scongiurare l'oblio.

Gli immigrati di origine napoletana vivono tra due lingue da oltre quaranta anni e questo li colloca in due diverse regioni geografiche, quasi sospesi tra le due sponde del Mediterraneo. È un andare e venire con il pensiero tra l'Italia, che significa giovinezza, formazione, cultura e famiglia, e lo Stato di Israele, che sottolinea il ritorno verso un passato originario, verso una lingua che si è contribuito a ritrovare, a cui si è ridata la parola entro forme diverse che, effettivamente, sono inevitabili dato il lungo procedere dei secoli.

Vi sono anche i ritorni mitici e impossibili di tutti gli immigrati, solo che in questo caso gli spazi si sovrappongono come se le due patrie fossero una e questo rende assolutamente assente il tema della nostalgia. Non c'è nessuna lotta interiore, anche tra le due lingue, soltanto la consapevolezza di chi ha sempre vissuto riuscendo a conciliare questi due mondi, come nei ricordi della loro infanzia e adolescenza, in una sorta di riflusso giovanile quando dei ragazzi ebrei andavano a scuola in una città fortemente cattolica come Napoli e di sabato ascoltavano l'ebraico in sinagoga.

Consapevole che la memoria va sollecitata, V.S.²⁴⁶ e i suoi amici per non perdere i contatti con la lingua italiana hanno trovato un modo divertente per non dimenticare la lingua di provenienza: un gioco che si basa sull'esercizio e sulla memoria. E questo rappresenta per lei uno strumento per adempiere alla sollecitazione *zachor*: V. non dimentica la storia ebraica, l'attraversamento del Giordano, il patto tra Dio e Mosè, ma non dimentica che, pur appartenendo alla cultura e alla fede ebraiche, ha fatto parte di una nazione, quella italiana, la cui storia è confluita in quella del suo popolo.

4.13 Lo Stato di Israele e il 'nazionalismo' in diaspora

Il termine *zachor*, spesso incontrato nella letteratura di argomento ebraico e anche nei racconti dei miei intervistati, aiuta ogni ebreo, in diaspora e in Israele, a non

²⁴⁶ V.S. anche per motivi professionali, è stata funzionario di banca dunque con una utenza israeliana, è quella che, professionalmente parlando, ha mantenuto meno contatti quotidiani con la lingua italiana.

dimenticare che il proprio popolo esiste fin da quando ha ricevuto la *Torah* sul monte Sinai e che ciascuno di loro ne è il diretto discendente²⁴⁷.

Questo popolo uscì dall'Egitto, si insediò nella Terra Promessa, dopo averla conquistata, e vi fondò il regno di Davide e Salomone, successivamente separatosi nei due regni di Giuda e di Israele. La distruzione del Primo Tempio nel VI secolo a. C. e del Secondo Tempio nel 70 d. C. sono individuate come le cause fondamentali dell'esilio che li ha visti errare per oltre 2000 anni. Un'erranza durante la quale si sono trovati a vivere a fianco dei gentili senza mai lasciarsi veramente assimilare dagli stessi. Un vivere *a fianco di* che ancora oggi emerge nei racconti degli intervistati israeliani quando parlano del loro rapporto con gli arabi, insieme ai quali condividono molti dei territori dello Stato di Israele. Non a caso, V.S. mi ricorda che non vivono "con", ma "a fianco" degli arabi, riconoscendo implicitamente la presenza di frontiere linguistiche, culturali e religiose con questo popolo, come del resto era accaduto con gli altri popoli della loro storia²⁴⁸.

Sebbene dispersi in ogni angolo del mondo, andando oltre le terre segnate dai contorni del Mediterraneo²⁴⁹, è stato presente continuamente quel senso di appartenenza a una stessa comunità di destino, determinatasi attraverso le narrazioni tramandate e che sono da sempre il tratto distintivo degli ebrei. Un senso di appartenenza costruito su legami quasi di sangue che, come nel caso che abbiamo visto degli ebrei sefarditi, ha reso possibile sentirsi parte di una stessa famiglia, con la stessa origine e la stessa lingua.

Eppure, Shlomo Sand si chiede se le cose siano andate effettivamente così o se non ci si trovi di fronte a un senso della memoria basato sulla volontà di una ricostruzione "tendenziosa" del passato, accatastato strato su strato e che, con un'accelerazione che aveva avuto luogo nella seconda metà del XIX secolo, si è avvalso di frammenti di memoria religiosa, ebraica e cristiana, attraverso i quali sono stati messi in atto dei processi di immaginazione che hanno ricostruito e definito una genealogia del popolo ebraico²⁵⁰.

²⁴⁷ In questo discorso non sono incluse le dieci tribù la cui localizzazione non è stata ancora rinvenuta. Per un approfondimento si veda Parfitt T., Trevisan Semi E. (2002), pp. 65-86.

²⁴⁸ Scrive Shlomo Sand a proposito degli arabi nei territori israeliani che "dwell among and beside the nation, which had returned to its biblical language and its wondrous land" (abitano tra e accanto la nazione che è ritornata al proprio linguaggio biblico e alla sua terra meravigliosa - traduzione mia), dove appunto anche lo storico israeliano utilizza il termine, nella traduzione inglese "beside", il cui significato è appunto "accanto". Sand. S. (2009), p. 17.

²⁴⁹ Per un approfondimento della presenza ebraica nei territori che si affacciano sul Mediterraneo si veda Abulafia D. (2003, ed.), in particolare le pp. 24-27; 298-300 queste ultime riferite allo Stato di Israele.

²⁵⁰ Sand S. (2009), p. 17. Il libro di Shlomo Sand, nel momento in cui uscì in Israele (2008), scatenò molte polemiche, come riportato in un articolo di quel tempo a firma del corrispondente da Gerusalemme del

Ora, al di là delle critiche mosse nei confronti dello storico israeliano, quello che rileva interesse è l'estensione al caso ebraico di una serie di teorie, elaborate da studiosi che ebrei non sono. In soccorso a Sand, giunge Benedict Anderson, il quale scrive: “Con lo spirito di un antropologo, propongo quindi la seguente definizione di una nazione: si tratta di una comunità politica immaginata, e immaginata come intrinsecamente insieme limitata e sovrana”²⁵¹.

La nazione è limitata perché, per quanto vasta possa essere, essa avrà pur sempre una sua finitezza misurabile attraverso i confini, oltre i quali si estendono altre popolazioni: nel caso degli ebrei, invece, il limite consiste soprattutto nelle dimensioni demografiche di questo popolo che, sebbene presente in molti angoli del mondo, è quasi dappertutto in condizioni minoritarie. La nazione, d'altra parte, è sovrana perché la costruzione della sua idea ha avuto contributi fondamentali in quel momento storico in cui l'Illuminismo e la rivoluzione “stavano distruggendo la legittimità del regno dinastico, gerarchico e di diritto sovrano”²⁵².

Ne deriva che l'immaginazione riveste un ruolo fondamentale nella definizione dell'identità nazionale. Ma “Che cos'è una nazione?”, si chiedeva Ernest Renan in suo importante saggio²⁵³, se non il risultato storico di tutta una serie di elementi che convergono in una stessa direzione. Nel “caso Israele”, l'idea di nazione trova la sua *raison d'être* nella volontà di fornire agli ebrei sparsi nel mondo un luogo dove poter far crescere e sostenere la propria appartenenza ebraica. Una necessità resa ancora più pressante dopo gli stermini avvenuti a seguito della *Shoah*. In questa circostanza, l'urgenza fu avvertita come tale non solo dagli ebrei, sia sopravvissuti sia appartenenti alle generazioni successive, ma, soprattutto, dalle altre nazioni che allo sterminio, direttamente o indirettamente, vi presero parte²⁵⁴.

In questo modo, ci troviamo di fronte a un gruppo nazionale che può ritrovare la sua origine in apparati statali, locali e stranieri, la cui presenza facilita e stimola il risveglio di una coscienza nazionale, la definizione di una cultura nazionale e la sua continuazione²⁵⁵.

Corriere della Sera Davide Frattini, proprio per questo suo ipotizzare che ci si trovasse al cospetto di una nazione interamente “inventata” sulla base di elaborazioni di ricordi. Si veda Frattini D. (2008), p. 17.

²⁵¹ Anderson B. (1996), p. 26.

²⁵² Anderson B. (1996), p. 28.

²⁵³ Renan E. (1997), pp. 43-63.

²⁵⁴ Gellner E. (1983), p. 107.

²⁵⁵ Gellner E. (1983).

In ogni caso, l'essenza di una nazione consiste nel fatto che un gruppo di persone si riconosce in una comune memoria, ma anche nelle cose che insieme hanno deciso di dimenticare²⁵⁶.

Infatti, mi riferisce V.S., che tra la fine degli anni quaranta e gli inizi degli anni cinquanta, la generazione che ha vissuto i campi di concentramento, arrivata in Israele, tendeva a rimuovere deliberatamente il ricordo di quanto accaduto. La conseguenza è stata la presenza di una generazione ad essa successiva che, adulta negli anni ottanta e dopo aver vissuto nel silenzio doloroso dei propri genitori, non ha avuto il tempo di fare domande. In Israele, si è ripresentata di recente la necessità di restituire a questa generazione il proprio passato che, sebbene non vissuto, dovrebbe far parte della memoria familiare. È in corso una ricerca di archivio che non potrà più essere supportata dalla testimonianza diretta o da altri mediatori della memoria (foto di famiglia, memoriali, racconti orali), per una scelta dei protagonisti di quelle tristi vicende. È un caso particolare della giovane storia di Israele, in cui la generazione di sopravvissuti ha voluto affidare all'oblio il proprio passato, forse continuando a ricordarlo, ma senza tramandarlo. Sembrano aver detto "Siamo arrivati in Israele, siamo riusciti a salvarci, con tutto quello che è stato passare attraverso l'inferno, questa è una pagina che si chiude e i nostri figli non dovranno vivere una vita del genere, ma nemmeno sapere tutto quello che c'è stato"²⁵⁷. Secondo Sandro Temin era importante dimenticare e Israele non sarebbe mai cresciuto, così come è avvenuto, se soltanto la generazione dei sopravvissuti si fosse girata indietro a guardare²⁵⁸.

V.S. e Sandro Temin introducono un tema, quello dell'oblio, dal quale la storia non può prescindere perché intesa come un processo che si costruisce su eventi che vengono resi manifesti o occultati sulla base delle scelte operate singolarmente e/o collettivamente. Sono singolari perché è proprio dell'essere umano favorire la dimenticanza selettiva. La memoria, infatti, coltiva l'oblio ed esso "rientra nell'essenza dell'essere stesso"²⁵⁹. Sono collettive perché le scelte dei singoli individui, inevitabilmente, agiscono parallelamente all'accadere e al tramandarsi della storia²⁶⁰. Per tale ragione ogni volta che si tratta il tema della memoria, inclusa quella di una nazione, si è chiamati a non ignorare quello dell'oblio, a volte fondamentale elemento per la definizione del proprio futuro.

²⁵⁶ Renan E. (1997), p. 48.

²⁵⁷ Gerusalemme, 22 luglio 2010.

²⁵⁸ Napoli, 1 settembre 2010.

²⁵⁹ Heidegger M. (1982), p. 22. Citato in Rossi P. (1991), p. 17.

²⁶⁰ Rossi P. (1991), p. 17.

Questo lo sostiene Yehuda Elkana, bimbo ad Auschwitz all'età di dieci anni, sopravvissuto alla *Shoah*, storico della scienza e cittadino israeliano dal 1948. Nelle sue parole è contenuta una sollecitazione a dimenticare, in quanto è importante stare dalla parte della vita, dedicarsi al futuro e non trascorrere la propria esistenza prigionieri di simboli, cerimonie o lezioni che rimandano alla *Shoah*. Secondo lo studioso, davanti a tutto questo, non resta che sradicare l'obbligo del ricordo²⁶¹. Una tale scelta è propria di I.B. che ignora il giorno della memoria e non conosce la letteratura e la filmografia che hanno per tema la *Shoah*.

La memoria di una nazione passa, dunque, per la sua narrazione, diventando una costruzione che trova spazio in una creazione di tipo testuale. Guardare a una nazione da questa prospettiva, è reinserire il discorso di Giano bifronte, la cui esplorazione è essenzialmente ambivalente in quanto favorisce uno sdoppiamento che indaga lo spazio della nazione attraverso i diversi elementi che la compongono. In questo caso “i significati possono essere parziali perché in *medias res*, la storia può essere a «metà» perché colta nel suo farsi e l'autorità culturale ambivalente, perché sorpresa nel momento ancora incerto in cui «componere» la propria potente immagine”²⁶².

Ritornando a Gellner, in apertura del suo libro, egli ci fornisce una lucida definizione di nazione che passa attraverso due aspetti importanti: 1. due uomini possono considerarsi di una stessa nazione quando condividono la stessa cultura, intesa come un sistema di idee, di segni, modi di comportamento e di comunicazione; 2. due uomini sono di una stessa nazione se soltanto essi si riconoscono l'un l'altro in quanto appartenenti alla stessa nazione²⁶³. Di conseguenza, le nazioni trovano la loro origine nelle forme di lealtà e di solidarietà, oltre che nelle convinzioni degli uomini che la vivono²⁶⁴.

Quanto sopra per dare una risposta a un mio interrogativo emerso in Israele e legato al fatto che nessuno dei miei intervistati avesse mai usato il termine “nazione” per definire Israele. Se, secondo una definizione di Gellner, “*nations maketh man*”, gli ebrei erano già parte di una nazione, ancora prima della fondazione dello Stato di Israele.

Un esempio di quanto affermato, può essere dato ancora una volta dalle parole di un intervistato.

²⁶¹ Elkana Y. (1988), p. 3. Pubblicato in ebraico sul quotidiano israeliano *Ha'aretz*, ho consultato la versione in inglese disponibile su www.einsteinforum.it

²⁶² Bhabha H. K. (1997), p. 37.

²⁶³ Gellner E. (1983), p. 7.

²⁶⁴ Gellner E. (1983), p. 7.

Avevo chiesto a Moshé Srur in che modo, in persone come lui e la sua famiglia che non hanno vissuto la *Shoah*, venisse percepita la distanza rispetto a questo evento. La sua risposta è stata la seguente:

Ok, siamo ebrei. Finisce tutto qua. Gli ebrei hanno qualcosa che... [pausa] sentono la vicinanza dell'ebraismo ovunque. Anche quelli che vengono dall'America sono ebrei: non sono americano, sono ebreo²⁶⁵.

“Siamo ebrei”, dichiara Moshé. Condividiamo stessi valori, sentimenti; abbiamo uno stesso sentire. E in questa risposta, presa come rappresentativa di altre simili, è contenuta l'idea di questa nazione trasversale, presente da secoli.

Invece, quello che viene utilizzato nelle interviste è il termine *Stato*. Lo *Stato* diventa una “cornice” di produzione e di circolazione della cultura²⁶⁶; lo *Stato* “serve” per rendere più agevole una vita organizzata intorno ai valori di una fede religiosa; per assicurare protezione a un popolo che in diaspora ha spesso vissuto difficoltà inenarrabili.

Infatti, allo Stato di Israele, guardano alcuni dei giovani napoletani come a una “possibilità” nel caso qualcosa non dovesse funzionare o come luogo di studio e di formazione. In questo modo, Israele incarna l'ideale di “solidarietà ebraica, dell'autodifesa, l'obbligo a contare solo sulle proprie forze, di vigilare su ogni possibile manifestazione di antisemitismo per intervenire tempestivamente”²⁶⁷.

Mi riferisce la Fonte 4 che quando è andata in Israele si è sentita a casa, ma “trasferirsi?!”. Dalla sua cultura ha ereditato una tendenza alla mobilità che le permette di sentirsi bene ovunque e questo lo percepisce come un dono immenso²⁶⁸.

Non mi è mai capitato di sentirli parlare di Sionismo o esprimere il desiderio di fare l'*alyiah*.

Allo Stato di Israele guarda il giovane rabbino della Comunità, per il quale la sua esistenza è avvertita come fondamentale in quanto ha consentito agli ebrei di vivere “l'esperienza di essere maggioranza”. Lo Stato di Israele trasforma uno spazio da lungo tempo immaginato in spazio reale.

²⁶⁵ Napoli, 12 febbraio 2010.

²⁶⁶ Espressione utilizzata da Ulf Hanner che individua quattro cornici fondamentali di produzione culturale. Oltre alla cornice “stato”, vi sono il “mercato”, “forma-di-vita” (che include tutte le forme di relazioni umane e sociali) e il “movimento”. Hannerz U. (2001), pp. 111-113.

²⁶⁷ Benbassa E. (2009), p. 147.

²⁶⁸ Napoli, 10 maggio 2010.

Un elemento che ha colpito la mia attenzione durante questi anni è il continuo rimando a Israele presso il quale vivono alcuni familiari. È il luogo dove si va in vacanza almeno una volta all'anno, dove i propri amici scelgono di farvi ritorno o di sposarsi. Questo perché, mi risponde il rabbino, Israele può essere considerato come una suggestiva e particolare lettura della condizione spaziale che diventa la traduzione di un luogo dello spirito, la Terra Promessa, in un luogo geografico e dove la lingua ebraica non è più solo lingua della preghiera, ma uno degli elementi che segnano l'appartenenza.

La storia del popolo ebraico trova in Israele la sua dimensione geografica e quindi spaziale, la memoria collettiva diventa momento politico sebbene l'idea di appartenere a una stessa nazione, anche se non geograficamente definita, è sempre stato un elemento presente e costante nella cultura ebraica proprio per i vincoli reciproci che legano l'aspetto religioso a quello di coesione nazionale²⁶⁹.

Le cose cambiano nelle risposte di correligionari di generazioni precedenti. Il termine Sionismo ritorna, insieme a quello "socialista". Verso lo Stato di Israele avvertono una forte attrazione, come mi riferisce Enrico Voghera, che per un certo periodo vi ha anche vissuto²⁷⁰. Lydia Shapirere, ad esempio, c'è stata all'età di sedici anni, ma ha percepito la realtà di questo luogo molto dura e difficile²⁷¹.

A una mia domanda su come fosse la vita in Comunità durante gli anni sessanta, Sandro Temin mi risponde:

Sicuramente nelle nostre famiglie si è vissuto in modo esaltante la nascita di Israele. Questo ci è stato trasmesso, forse anche in modo abbastanza enfatico, ... [pausa] e qualcuno di noi ha cominciato a diventare critico verso lo Stato di Israele, da adulto. Qualcuno non lo è diventato mai, per formazione e per cultura. Però questo modo in cui ci era stato presentato, questa centralità di Israele, questo sogno che gli ebrei si sono portati dietro per oltre duemila anni e i nostri genitori hanno visto nascere ... [pausa] sicuramente ci è stato trasmesso in modo molto forte²⁷².

Nella generazione di Sandro l'importanza di Israele appare un lavoro di memoria trasmessa dalle proprie famiglie che, dopo aver vissuto gli anni delle leggi razziali e delle deportazioni, hanno accolto con entusiasmo la nascita dello stato. Per loro, ragazzi negli

²⁶⁹ Conversazione da me trascritta. Napoli, 22 gennaio 2010.

²⁷⁰ Napoli, 10 giugno 2010.

²⁷¹ Napoli, 10 marzo 2010.

²⁷² Napoli, 1 settembre 2010.

anni sessanta, la memoria di quel tempo, inevitabilmente, si riconduce a questo “sogno”, che trova una sua collocazione fisica e geografica ben precisa. Non a caso, la mia domanda non era su Israele, ma su come si vivesse nella Comunità di Napoli durante quello che è stato un periodo di grossi rivolgimenti sociali e politici. In un tempo in cui tutto sembrava possibile, la grossa rivoluzione per un giovane ebreo di quegli anni era, appunto, la presenza di questo stato.

Nel momento in cui gli chiedo se abbia mai pensato di trasferirsi in Israele, la risposta negativa è senza incertezze e indecisioni.

Mi riferisce Sandro Temin:

Francamente io non ho mai pensato di andare in Israele. Ecco, io ho elaborato, mi ricordo, un pensiero... [pausa] quando sono andato la prima volta in Israele.

Pierangela Di Lucchio: A che età sei andato in Israele?

S.T.: Avevo quasi venti anni. Ero andato più di una volta in Francia prima, e malgrado io, non dico di essere bilingue, ma parlo e scrivo il francese correttamente, malgrado questo in Francia avevo la netta sensazione di essere in un altro Paese, di stare all'estero. In Israele, la prima volta che ci sono andato, non parlavo con nessuno, non capivo niente, non potevo comunicare con nessuno e avevo l'impressione di stare a casa mia. Questa è stata una sensazione che ho avuto, molto forte, che si è sempre ripetuta, devo dire. E... [pausa] però, questo è un fatto molto intimo, molto personale.

P.D.L.: Certo molto personale. Che rapporto intrattiene un ebreo in diaspora con lo Stato di Israele?

S.T.: Ognuno il suo. Assolutamente io sono contrarissimo a catalogare e a generalizzare, anche perché effettivamente gli ebrei hanno opinioni diverse a proposito.

P.D.L.: Secondo te se non ci fosse stata la *Shoah* lo Stato di Israele sarebbe nato?

S.T.: Sì, sicuramente.

P.D.L.: Sì?

S.T.: Sicuramente.

P.D.L.: Per le spinte sioniste che provenivano? Perché erano i momenti giusti? Perché secondo te?

S.T.: [pausa] Secondo me questa spinta alla nascita di Israele nel '900 è riuscita a manifestarsi perché risultava più facile andarci. Sicuramente, le persecuzioni, ma non è stata solo la *Shoah*, hanno determinato una spinta molto importante in termini di numeri. I *pogrom* di fine '800, ad esempio. Ma anche senza i *pogrom* c'era gente che ci voleva andare.

“Sentirsi a casa”. Questa risposta, legata alla sfera affettiva, l'ho ascoltato spesso quando i riferimenti includevano Israele. Anche Alberta Levi Temin mi ha raccontato che

la prima volta che vi è andata, nel 1955, ha sentito: “come se il sangue dei miei antenati scorresse all'improvviso nelle mie vene”²⁷³.

Si introduce un tipo di risposta che segna l'appartenenza e una tradizione tramandata, la quale, attraverso il tempo, ha delineato lo spazio di una nazione vissuta, sognata, desiderata²⁷⁴.

Ma ciò che nelle parole di Sandro Temin è ancora più importante è il non guardare allo Stato di Israele come a un tipo di risposta positiva a un evento negativo e nel sostenerlo lo fa senza incertezze, come mostra il frequente uso del termine “sicuramente”, sebbene caratterizzato da una certa misura espressa dal ricorso a pause riflessive, segnalate nel testo.

Scrivono Esther Benbassa che, prima della Seconda Guerra Mondiale e nel periodo *post* genocidio, a lungo si è evocato un modello di redenzione sionista che passava attraverso quella che veniva definita la “distruzione”²⁷⁵, un argomento che ha alimentato anche molta letteratura israeliana. La conseguenza è stata la coincidenza di una attesa religiosa tradizionale con i processi di costruzione di una coscienza nazionale propri del nuovo Stato. Non a caso nella stessa *Dichiarazione di Indipendenza* dello Stato di Israele si fa riferimento “al massacro di milioni di ebrei in Europa” come chiara dimostrazione dell'urgenza di dare una patria al popolo ebraico, ristabilendo in Eretz Ysra'el lo Stato ebraico²⁷⁶.

La risposta di Sandro Temin, per me fondamentale perché nel corso dell'intervista mi ha fatto presente che era la prima volta che rispondeva a una domanda formulata in quei termini (dunque non filtrata dall'esperienza, non reinterpreta con parole già usate), mi conduceva sul piano di un ebreo in diaspora che contempla l'idea di “salvezza” anche fuori dallo Stato di Israele. Sandro Temin proviene da una famiglia sionista che ha fortemente gioito per la nascita di questa nazione ma non è disposto a pensare che la nascita di Israele sia passata soltanto, o prevalentemente, attraverso la glorificazione di quanti sono morti in nome dell'ebraismo. Egli si svincola da una narrativa del sacrificio che domina, o ha dominato a lungo, la storiografia ebraica e per lui Israele esiste perché molti ebrei avevano deciso di andare nella loro terra quando ancora si chiamava Palestina ed era sotto il

²⁷³ Napoli, 1 giugno 2010.

²⁷⁴ Per un approfondimento della tradizione nell'emersione dell'idea di nazione e della sua creazione di veda Hobsbawm E., Ranger T. (1983, ed.).

²⁷⁵ Così veniva chiamata la *Shoah*, negli anni immediatamente successivi alla Seconda Guerra Mondiale. Benbassa E. (2009), p. 136.

²⁷⁶ Si veda la *Dichiarazione di Indipendenza* su www.knesset.gov.il (versione in inglese).

protettorato britannico. I morti di Masada²⁷⁷, quelli degli *Sthetl*²⁷⁸ e dei campi di concentramento sono alcuni esempi di episodi di violenza sparsi nei secoli della storia ebraica, ma la nascita dello Stato di Israele non passa per la loro glorificazione. Quella che ho letto nella sua risposta è una sorta di “redenzione laica”²⁷⁹ del suo popolo, che attribuisce un diverso significato al rapporto con Israele. Non vi è, dunque, una implicita condizione passiva vissuta dall'ebreo in diaspora ma, così come andare in Israele, essa rientra nel campo della scelta personale, frutto di un ebraismo sfaccettato e complesso.

Proprio mentre negli anni sessanta il mass-mediologo Marshall McLuhan coniava l'espressione “villaggio globale”²⁸⁰ per riferirsi a una vasta rete di relazioni, a una interconnessione resa più agevole da nuovi strumenti di comunicazione, da Napoli un piccolo gruppo di persone, di forte ispirazione sionista, si muoveva alla volta di Israele per partecipare all'organizzazione culturale, religiosa e politica di una neonata nazione basata su di un mosaico di gruppi tra loro differenti. Delle persone, che avevano vissuto un processo di urbanizzazione, dotate di un livello di istruzione molto elevato e sofisticato, appartenenti alla popolazione più cosmopolita del mondo, avevano fatto ritorno alla terra dei padri riappropriandosi di una dimensione rurale, da tempo accantonata in diaspora²⁸¹. La presenza dei *kibbutzim* e dei *moshavim*, la ‘lotta’ serrata e continua contro una natura, per certi versi, nemica, condotta con impegno e ostinazione sono solo alcuni degli esempi più rilevanti²⁸².

È importante continuare a confrontarsi col senso diasporico della nazione che permea le comunità sparse nel mondo e da cui, nel corso della mia ricerca etnografica, è emersa un'idea di Israele meno vincolata a una identità culturale e religiosa che passa dalla cultura della sofferenza.

²⁷⁷ Masada è posta su di una collina a strapiombo sul Mar Morto. È nota perché dopo un lungo assedio da parte dei romani cadde nel 73 d.C. I suoi difensori, circa un migliaio tra donne, uomini e bambini, preferirono uccidersi piuttosto che finire nelle mani dei romani. Potok C. (2009, 1ª ristampa), p. 292.

²⁷⁸ Zone di residenza coatta per gli ebrei dei Paesi dell'est, che hanno come centro della loro vita comunitaria la sinagoga e la *yeshivah* (la scuola talmudica).

²⁷⁹ Definizione presa in prestito da Esther Benbassa.

²⁸⁰ Citato in Hannerz U. (2001), p. 11. Lo studioso a questa espressione preferisce il termine ecumene, dall'*oikoumene* degli antichi greci, non solo perché il “villaggio globale” suggerisce un idillio su larga scala estremamente difficile da attuarsi, ma perché appare più adatto a definire l'interconnessione “del mondo che avviene per mezzo di interazioni, scambi e sviluppi correlati, riguardando anche l'organizzazione della cultura”.

²⁸¹ Un esempio è la vicenda di N.G. che arrivato da Napoli in Israele si è dedicato a una attività agricola. In un *moshav* coltiva avocado ed ha un allevamento di cavalli con un maneggio che si rivolge soprattutto ai giovani israeliani.

²⁸² A questo proposito si veda Gellner E. (1983), pp. 106-109.

Vi è un elemento fondante nella unità dell'ebraismo ed esso è dato dalle diversità che persistono e resistono all'interno di un ebraismo che vive in diaspora. Questo perché ovunque ha preso forma ha dovuto fronteggiare le difficoltà che derivavano dall'essere una religione di minoranza praticata da un gruppo di minoranza, che per sopravvivere ha dovuto articolare una serie di espedienti rispetto alle maggioranze culturalmente e sociologicamente dominanti²⁸³. Il centro (Israele) e la periferia (le Comunità ebraiche in diaspora), ma soprattutto i loro rapporti sono fondamentali nella definizione di ciò che sarà il futuro di entrambi i poli dell'ebraismo.

4.14 Riflessioni metodologiche

Jonathan Boyarin, nel riferire di una sua indagine etnografica condotta in Israele, esprime la consapevolezza di non essere l'unico ad aver vissuto la difficoltà di scrivere su di un luogo dove le identità e le ideologie osservate esistono in una infinita varietà di sostituzioni costantemente soggette a spostamenti²⁸⁴.

Arrivata in Israele ho avvertito una vertigine, sin dal primo giorno, legata alla molteplicità di sollecitazioni che mi provenivano dalla realtà circostante. Bastava fermarsi a parlare con un taxista, che un giorno poteva essere un ebreo e un altro un arabo, per ascoltare delle realtà descritte in modi completamente diversi. Vi erano una molteplicità di frontiere narrative da attraversare e questo disorientava.

Ma una etnografia non può restituire una cultura nella sua interezza, ma solo lampi improvvisi di luce che si accendono su singoli momenti, azioni, persone, cose.

In questo modo è stato possibile riappropriarsi della motivazione che mi aveva portato in Israele e che era quella di incontrare gli ebrei che da Napoli si erano trasferiti in Israele. Napoli e la sua Comunità restavano la mia "storia" che, soprattutto, verteva su quel senso della memoria così come è raccontato in una cultura diasporica che sembrerebbe svincolata dalle questioni legate allo "spazio", al luogo.

Israele si sta muovendo in una direzione che si allontana dai concetti di 'tempo' e 'spazio' vissuti in questi secoli dagli ebrei. Anzitutto, perché sta lavorando per definire la propria identità in un luogo dato e unitario rispetto al quale l'identità degli ebrei in

²⁸³ Avruch K., Zenner W. P. (1997, eds.), pp. 154-155.

²⁸⁴ Boyarin J. (1996), p. 17.

diaspora resiste. Ma anche perché sta mutando il suo rapporto con lo spazio in termini di costruzioni di opere che saranno destinate a restare nel tempo e di cui non c'è traccia nelle comunità sparse nel mondo.

A tutto questo stanno lavorando un piccolo gruppo di persone che, nella prima parte della loro vita, hanno vissuto a Napoli.

Questo capitolo si è basato sui racconti emersi dai nostri incontri e su di un tipo di informatore che Boyarin definirebbe “migrante”, per distinguerlo dal “nativo” israeliano²⁸⁵, che ancora mantiene rapporti affettivi con la città di provenienza, la propria famiglia che vive in Italia, con la lingua madre. Ho pensato fosse importante nella convinzione che una etnografia su di una comunità in diaspora non poteva avere come punto di riferimento solo la stessa diaspora. Ma soprattutto ero convinta che questa dislocazione, anche di sguardo, rispetto alla comunità di Napoli mi avrebbe permesso di cogliere aspetti fino a quel momento rimasti in ombra. Queste narrazioni mi hanno invitata ad interrogarmi su come i luoghi, dove le identità e le memorie si incontrano, definiscano strategie di lotta e di negoziazione diversa malgrado la stessa cultura di appartenenza e penso che le parole degli intervistati, riportate in questo capitolo, siano un esempio rappresentativo.

²⁸⁵ Boyarin J. (1996), p. 24.

5. Memoria autobiografica: tra ricordo e narrazione

5.1 Introduzione

Come emergono i ricordi? Quali sono le ragioni che indirizzano la nostra attenzione verso alcuni episodi escludendone altri? Che ruolo ha l'oblio?

Domande con le quali ci confrontiamo ogni volta che raccontiamo qualcosa di noi e che, spesso, rappresentano il cuore di importanti produzioni letterarie.

Scrive, infatti, Dedalus, o meglio James Joyce, in una sua importante opera:

Once upon a time and a very good time it was there was a moocow coming down along the road and this moocow that was coming down along the road met a nicens little boy named baby tuckoo¹.

Si tratta di una storia che gli raccontava sempre il padre, dove c'era una "muuucca" che, mentre scendeva lungo la strada, incontrava un grazioso bambino chiamato "Grembiolino". Grembiolino era il nomignolo di Dedalus. Questa storia evoca in lui mille ricordi: la canzone che Dedalus cantava sempre: "O, the wild rose blossoms / On the little green place"²; le prime parole dei genitori curvi sul suo lettino; le sensazioni come quella della pipì che bagnava il letto insieme ad altri odori e percezioni della sua infanzia³.

Inoltre, si pensi a Marguerite Yourcenar⁴ e all'importanza che ha avuto la memoria nei suoi scritti o, ancora, a Marcel Proust e alla famosa *madeleine* capace di evocare all'improvviso ricordi sopiti. E, allora, avviene un passaggio dall'estraneo al familiare, dove i frammenti persi si ricompongono, l'ignoto si trasfigura in noto, la profondità raggiunge la superficie.

Accade che, all'improvviso, si sveli una "evidenza naturale delle cose" che riporta al mondo delle cose riconoscibili, alle faticose e affascinanti narrazioni degli uomini. Ed ecco, che possiamo perderci e ritrovarci, dimenticare per subito dopo ricordare, inquietarci e pacificarci con quanto ci circonda.

¹ Joyce J. (2005), p. 7 "C'era una volta, ed era un buon tempo, una muuucca che scendeva giù lungo la strada e questa muuucca che scendeva giù lungo la strada incontrò un ragazzino carino chiamato grembiolino" [traduzione mia].

² "Oh, le belle rose di selva/Là nel piccolo verde giardino" [traduzione mia].

³ Si veda Oliverio A. (2002), p. 82.

⁴ Sul rapporto tra scrittura e memoria di Marguerite Yourcenar si veda Sperti V. (1999).

Ma ritornando a Dedalus è inevitabile chiederci se il suo ricordo della “muuucca” fosse veritiero o se invece non appartenesse a quelle memorie tenute in vita, nel corso degli anni, dalle narrazioni degli adulti, da quei racconti che delineano e sostengono l’identità infantile⁵.

È difficile dare una risposta. Invece, appare più affidabile porre l’attenzione sull’oblio e le sue caratteristiche, sugli stimoli, i *cue* o “suggerimenti”, che possono innescare una particolare memoria nel tempo. Il numero degli stimoli, capaci di attivare una memoria, diminuisce col tempo, così che il ricordo diventa sempre più sfocato, ad eccezione di quei ricordi che, ad ogni costo, sono volutamente mantenuti in vita.

In tema di memorie autobiografiche molto interessante è lo studio condotto negli anni ’70 da una psicologa, Marigold Linton, che ha annotato per un certo periodo i ricordi legati alla sua giornata, utilizzando uno stesso modulo, tre righe per due o tre eventi al giorno, in modo da poterli uniformare per lunghezza, evitando, dunque, di dare uno spazio eccessivo ad eventi che desiderava ricordare. Una volta al mese, estraeva alcune di queste schede e, nel rileggere quanto annotato, provava a dare una collocazione temporale e a rievocarli. Nei due momenti dell’annotazione e della rilettura la studiosa li riorganizzava tenendo conto della rilevanza, delle emozioni provate, dei significati attribuiti. Il risultato al quale giunse fu che i ricordi vanno incontro all’oblio con un ritmo approssimativo del 5-6 % per ogni anno e questo ritmo comporterebbe la scomparsa progressiva di circa la metà dei nostri ricordi, riferiti ad eventi specifici, se questi non venissero inseriti nel sistema più vasto della nostra memoria autobiografica, che include fatti più generali o periodi particolari della nostra vita. Scrive, infatti, Alberto Oliverio che “i singoli mattoni di cui sono costruiti questi contenitori più vasti, possono infatti disgregarsi, mentre invece permane la percezione del flusso delle memorie e del loro significato globale”⁶.

Altro elemento interessante, legato all’affidabilità delle memorie autobiografiche, è riferito alle nostre capacità di datarle nel modo più preciso possibile. Emergono, in tal caso, aspetti che riguardano la psicologia del tempo e il rapporto che ciascuno di noi intrattiene con questo ultimo. La sensazione più diffusa è legata al fatto che pensiamo che gli eventi si siano verificati tanto più frequentemente quanto più è valida la nostra memoria. In questo tentativo di datazione contano la distanza che ci separa dall’evento e la

⁵ Oliverio A. (2009), pp. 15-16.

⁶ Oliverio A. (2008), p. 69.

percezione personale del tempo che ognuno di noi avverte in maniera differente. Questo perché il *tempo fisico* e il *tempo interiore* non coincidono⁷.

Uno dei modi che permette l'esatta collocazione del ricordo nel tempo è dato dall'associazione dei ricordi individuali e i punti di riferimento collettivo.

Nel caso di studio in oggetto è spesso accaduto che gli eventi personali, e i ricordi ad essi legati, trovassero una datazione precisa per i punti di riferimento importanti che coinvolgevano il proprio gruppo di appartenenza. Si pensi a date come l'applicazione delle leggi razziali (1938), il 16 ottobre 1943 (la notte degli arresti degli ebrei a Roma), oppure la nascita dello Stato di Israele (1948) che direttamente coinvolse gli ebrei, o ancora, si pensi ad eventi più generali, e spesso rievocati, come il 1968, l'anno che segnò l'inizio delle contestazioni giovanili.

Le memorie autobiografiche sono molto affascinanti proprio per l'indefinitezza che le caratterizza. Un tema di questo tipo è diventato una ampia area di studio che vede coinvolti una molteplicità di studiosi provenienti da ambiti diversi, dove metodi di laboratorio e teorie si confrontano con la vita di ogni giorno⁸.

Dunque, esse si affiancano alle memorie definite *procedurali* perché coinvolte in procedure e che, una volta che le si è apprese, restano ben salde. Alcuni esempi possono essere dati dall'andare in bicicletta, dal guidare un'auto, dall'allacciarsi le scarpe. Queste memorie difficilmente possono tradire, e restano presenti anche per tutta la vita, al contrario della "*memoria semantica*, coinvolta nella conoscenza di elementi linguistici, fatti, concetti attraverso i quali rappresentiamo e descriviamo quanto ricordiamo, poco importa che lo descriviamo agli altri o a noi stessi, alla nostra mente"⁹, come le date di eventi storici imparati a scuola o la trama di un film.

La memoria trattata in questo capitolo non è né procedurale né semantica. Con gli intervistati abbiamo compiuto un viaggio a ritroso nel tempo, in una dimensione che è assolutamente individuale e che riguarda il loro passato. Un passato continuamente alimentato perché tutti gli intervistati hanno piena consapevolezza di appartenere a una minoranza che, in qualche modo, va tutelata, anche attraverso la memoria, sollecitata da tecniche adottate per mantenerla in vita.

In questo modo, ai ricordi personali si aggiungono quelli collettivi, i quali trovano una loro collocazione nella storia di eventi passati e che, a loro volta, confluiscono negli

⁷ Oliverio A. (2008), p. 70.

⁸ Si veda Rubin D. C. (1995, ed.), p. 1.

⁹ Oliverio A. (2002), p. 3.

aspetti religiosi dove ogni festività rimanda, sempre, a qualche episodio importante della storia del popolo ebraico.

Il termine ‘memoria’ è costantemente usato nella vita di ogni giorno, diventando la base di riflessioni, idee e teorie che si legano a un concetto di memoria in senso lato. Tuttavia, la memoria autobiografica implica il coinvolgimento di più discipline perché se da un lato richiede l’integrazione di principi elaborati dalla neuropsicologia, dalle teorie sulla personalità, dalle neuroscienze, dall’altro implica aspetti più sociali che coinvolgono tutte le scienze sociali, ma anche studi sulle modalità narrative¹⁰.

A lungo, David Rubin ha resistito alla tentazione di definire formalmente la memoria autobiografica, nella convinzione che non potesse avvalersi di definizioni date a priori, ma che fosse necessario riflettere su naturali “spiragli” che i ricercatori potevano individuare nel corso delle loro elaborate ricerche¹¹. Da alcuni studiosi, invece, derivano definizioni di memoria autobiografica come “la capacità di ricordare le proprie vite”¹² oppure come “un ricordo di un particolare episodio del passato di un individuo”¹³. Ciascuna di queste definizioni include un “rivivere” l’esperienza fenomenica individuale dell’evento originale stabilendo delle relazioni tra le immagini visuali e le altre forme di immagini. Inoltre, alimenta la convinzione che l’episodio ricordato sia stato sperimentato personalmente e che esso sia una forma di registrazione quanto più fedele possibile dell’evento originale¹⁴.

Sembra essere assente, sulla base delle definizioni elaborate, un elemento importante, il quale si lega alla memoria autobiografica ed è la narrazione verbale. Infatti, queste memorie sono, abitualmente, ricordate mediante le parole, spesso come delle storie. Si tratta di uno dei mezzi più utilizzati per sperimentare un tema così sfuggente quale è appunto la memoria.

La struttura verbale di una memoria autobiografica è la struttura di un genere di narrazione. In che misura le memorie autobiografiche sono ricordate come narrazione è uno degli aspetti che verranno affrontati, ma non si può eludere il fatto che ogni volta che

¹⁰ Sulla transdisciplinarietà del tema della memoria si vedano Rubin D. C. (1986, ed); Rubin D. C. (1995, ed.).

¹¹ Rubin D. C. (1995, ed.), p. 1.

¹² Baddeley, A. D. (1992), p. 26 [traduzione mia].

¹³ Brewer, W. F. (1982), p. 34 [traduzione mia].

¹⁴ Rubin D. C. (1995, ed.), pp. 1-2.

durante un incontro qualcuno racconta di se stesso ad un altro, mette in atto delle modalità che sono legate inevitabilmente alla narrazione¹⁵.

Le modalità narrative consentono sia di comprendere come questo tipo di memorie non siano affatto immagini indelebili, stampate nella nostra mente; sia di essere “scomposte” in due diversi tipi di memoria autobiografica, che può adottare il punto di vista dall'esterno, quello dello *spettatore*, e uno dall'interno, quello dell'*attore*¹⁶. È importante verificare in quale parte del racconto si colloca il narratore perché la scelta della sua posizione è fondamentale nell'analisi della memoria.

Eppure, tutto si complica nel momento in cui, sulla base dell'esito di numerosi studi, si apprende che il ricordo dall'interno e quello dall'esterno tendono a mutare nel tempo, comportano aggiunte o omissioni, rimaneggiamenti. Il risultato, mai definitivo, è l'attuarsi di una vera e propria ristrutturazione¹⁷.

Nel corso dell'analisi dei dati raccolti, presenti in questo capitolo, sarà possibile vedere le principali componenti della memoria autobiografica. Ma particolare è l'attenzione che va indirizzata alle emozioni. Tradizionalmente considerate come un aspetto che esula dalla sfera cognitiva piuttosto che una sua componente, in realtà le emozioni sono alla base della memoria autobiografica perché possono focalizzare l'attenzione su un singolo aspetto di una scena e addirittura ridurre la capacità di recuperare una memoria autobiografica specifica inserita in un contesto di eventi più generici¹⁸.

5.2 La memoria come atto sociale

Ricordare è un atto di comunicazione. Ognuno di noi ricorda le proprie storie di vita e, nel farlo, si avvale di mezzi diversi come scrivere la propria autobiografia oppure conversare con i propri amici, parenti, anche con persone a noi estranee¹⁹. Raccontiamo e

¹⁵ Rubin D. C. (1995, ed.), p. 2.

¹⁶ Oliverio A. (2002), p. 3.

¹⁷ Oliverio A. (2002), p. 3.

¹⁸ Christianson S.-Å., Safer M. A. (1995), pp. 218-243.

¹⁹ In questi anni di lunghi viaggi in treno, in aereo e in autobus ho ascoltato spesso racconti di persone che non avevo mai incontrato prima. Mi è, inoltre, capitato di incontrare più volte le stesse persone che, non avendomi riconosciuta, mi hanno raccontato nuovamente le loro storie. È stato interessante vedere come variasse la struttura narrativa dei loro racconti in particolare nella sequenza degli episodi, nell'importanza attribuita agli stessi, determinata molto spesso dallo stato d'animo della giornata. Non ho quasi mai riscontrato grossi divari tra le diverse narrazioni, annotate nel mio diario di campo, confermando che ognuno

ascoltiamo. Per questo non è possibile separare il ricordo dalla comunicazione e “né possiamo trattare la memoria autobiografica come qualcosa di diverso dal discorso stesso”²⁰.

Ciò che ricordiamo, e come lo ricordiamo, è il risultato di un unico discorso sulla memoria. Tuttavia, ricordiamo gli episodi della nostra vita in maniera diversa a seconda del metodo scelto per la nostra comunicazione. Se scriviamo, se parliamo in pubblico, se raccontiamo all’interno di una cerchia di amici o se portiamo avanti un discorso interiore con noi stessi, facciamo delle scelte comunicative diverse, che non cambiano i nostri contenuti, ma le modalità di espressione. Per questa ragione, è molto stimolante vedere come varia la narrazione di uno stesso episodio a seconda del nostro interlocutore (lettore o ascoltatore).

Scrivono, infatti, Hirst e Manier che:

Le convenzioni sociali dell’autobiografia, scritta o orale, il ruolo del pubblico, le ipotesi del linguaggio comune, il senso di radicamento nell’ambiente circostante, l’interazione sociale tra il parlante e il pubblico – tutto ciò determina sia la forma sia il contenuto dell’atto del ricordare²¹.

Per il tipo di ricerca condotta, un interesse maggiore è stato indirizzato alle fonti orali e, dunque, alle conversazioni che ho intrattenuto durante la mia ricerca etnografica, ma molti dei miei intervistati hanno affidato alla memoria scritta episodi della loro vita.

Inoltre, il concetto di identità nelle comunità religiose, secondo lo studio condotto da Hervieu-Léger, trova il suo senso nell’esistenza di una “catena di fedi”, intesa come una forma di memoria collettiva che unisce generazioni di persone all’interno di una comunità che ha piena coscienza di sé e dove ogni singolo vive il rapporto con la religione con sensibilità e modalità differenti²².

Ora, come in tutte le comunità religiose, il fattore legittimante è dato da una tradizione fondata sulla memoria che alimenta una religione il cui significato si collega al latino *religare*, uno dei termini ai quali si riconduce l’etimologia della parola “religione”.

di noi ha un modo particolare di autorappresentarsi al quale manifesta una certa fedeltà e che ci sono eventi che segnano le nostre vite e per questa ragione continuamente rinarrati e riattualizzati attraverso il racconto.

²⁰ Hirst W., Manier D. (1995), p. 271 [traduzione mia].

²¹ Hirst W., Manier D. (1995), p. 271 [traduzione mia].

²² Hervieu-Léger D. (2000).

Religare significa “legare una seconda volta”²³ inteso come l’impegno che una comunità assume nel riconoscersi e sostenere una memoria attraverso le proprie tradizioni.

Scriva, dunque, Vincent Geoghegan che:

Il rapporto della memoria di una comunità con la religione poggia su due aspetti principali: in primo luogo, si può parlare della religione come di memorie che appartengono a una comunità, in quanto forme sociali complesse che si integrano tramite una gamma di memorie condivise; in secondo luogo noi possediamo la sostanza di quelle memorie nella forma delle tradizioni religiose²⁴.

Ma l’appartenenza all’ebraismo è qualcosa di più che un sentirsi legati a uno stesso credo religioso. Si è sempre ebrei anche se non si crede in Dio o se si vive in modo più secolarizzato questa appartenenza. Infatti, come spesso mi hanno fatto notare nel corso delle interviste, non esiste una differenza tra religioso e non religioso, differenza però molto avvertita in Israele²⁵. Si è ebrei e basta. E questo è sufficiente per ognuno dei membri della Comunità di Napoli. Ciò che appare fondamentale sono le singole esperienze vissute, anche in rapporto all’ebraismo, e le modalità attraverso le quali esse vengono narrate.

Maurice Halbwachs per memoria collettiva intende una memoria che si attribuisce a una entità collettiva denominata gruppo o società²⁶ ed essa diventa il “quadro”, antecedente anche se formato attraverso le memorie dei singoli soggetti concreti, che rende possibile il funzionamento stesso della memoria del singolo individuo. Secondo Ricœur “il testo fondamentale dice, questo: per ricordarci, abbiamo bisogno degli altri. [...] La nostra lettura critica ha lo scopo di mettere alla prova questa conseguenza estrema. Ma, innanzitutto, bisogna dire che la memoria individuale prende possesso di se stessa a partire da una sottile analisi dell’esperienza individuale di appartenenza a un gruppo, e sulla base dell’insegnamento ricevuto da altri”²⁷.

²³ Scrive Vincent Geoghegan che Cicerone suggerì come fonte “re-legere” (rileggere), oltre a quella di ispirazione cristiana che è stata indicata nel testo. Afferma l’autore che “le due etimologie suggeriscono i due aspetti della memoria discussi inizialmente, poiché “relegare” afferma una tradizione, mentre “religare” afferma una comunità che la sostiene”. Si veda Geoghegan V. (2007), pp.737-738.

²⁴ Geoghegan V. (2007), p. 736.

²⁵ Si veda capitolo precedente.

²⁶ Halbwachs M. (1987).

²⁷ Ricœur P. (2003), p. 170.

Un concetto, che ben si adatta alla Comunità ebraica, è quello di *shared memory* (memoria condivisa) espresso da Avishai Margalit²⁸. Lo studioso lo elabora partendo dall'idea secondo la quale l'utilizzo del termine "collettivo" può apparire una metafora ingannevole. Soprattutto perché si regge su di una differenza sostanziale rispetto all'"individuale": questo ultimo ha un centro dato dal sé, elemento che non è riscontrabile nel termine "collettivo" in quanto questo tipo di volontà non possiede alcun centro focale. Margalit fa una distinzione tra *memoria comune* e *memoria condivisa*. La prima è un semplice "aggregato" di memorie di tutte quelle persone che ricordano un determinato episodio del quale ciascuno di loro ha avuto esperienza, ma al quale manca il fattore fondamentale e mediatore della comunicazione. La memoria condivisa, invece, non è un semplice insieme di memorie perché per formarsi ha bisogno di comunicazione.

L'autore per rendere più chiara la differenza che intercorre tra la memoria condivisa e quella collettiva riporta un avvenimento accaduto nel 1989 nella piazza di Bucarest in occasione di un comizio di Nicolae Ceausescu durante il quale egli venne fischiato da una parte dei presenti e da questo episodio scaturì una rivolta che segnò la caduta di Ceausescu.

Scrive, infatti, Margalit che:

La memoria condivisa mette in sintonia e integra le differenti prospettive di coloro che ricordano l'episodio – per esempio, i ricordi di quelli che erano in piazza, ciascuno dei quali ha fatto esperienza solo di un frammento di ciò che è successo dal proprio particolare punto d'osservazione – in una versione unica. Gli altri membri della comunità che non erano presenti in quella circostanza possono allora essere messi in contatto con l'esperienza di quelli che erano in piazza attraverso canali di informazione anziché attraverso l'esperienza diretta. La memoria condivisa è costruita su una divisione del lavoro mnemonico²⁹.

Le società moderne, continua Margalit, sono caratterizzate da una elaborata divisione del lavoro e quindi anche gli aspetti legati alla memoria risentono di questa divisione. Invece, nelle società più tradizionali c'è una linea diretta tra i membri della comunità e un sacerdote, un narratore o uno sciamano. Nelle società moderne la memoria condivisa si muove da persona a persona attraverso le istituzioni, gli archivi, i dispositivi di memorizzazione comune, così come i monumenti e i nomi dati alle strade³⁰.

²⁸ Margalit A. (2006).

²⁹ Margalit A. (2006), pp. 48-49.

³⁰ Margalit A. (2006), p. 51.

Nel caso della Comunità di Napoli la memoria ebraica si articola attraverso diversi dispositivi: lo spazio della Comunità; la memoria museale, che si concretizza attraverso le visite guidate indirizzate soprattutto alle scuole; l'Archivio che raccoglie documenti legati alla rifondazione della Comunità a partire dall'Ottocento; la memoria istituzionale che si esprime, in particolare, in occasione di giornate come quella della memoria (il 27 gennaio di ogni anno) e quella della cultura ebraica (ogni prima domenica di settembre in ogni città che è sede di Comunità).

Naturalmente, i miei intervistati sono dei membri di una particolare comunità di memoria, strettamente collegata alla memoria di persone che appartengono a generazioni precedenti, le quali, a loro volta, si ricollegano a chi li ha preceduti, fino a raggiungere una memoria che risale a quanti hanno vissuto particolari eventi in prima persona³¹. Ed è proprio a questo punto che si interrompe la linea di trasmissione. È, infatti, la memoria di chi ha vissuto direttamente l'episodio, fondamentale per la propria appartenenza, che testimonia la veridicità dello stesso e nel tramandarla informa che proprio quello specifico episodio ha avuto luogo realmente. In questo caso, la memoria personale, così come la conoscenza, è una conquista³².

A questo proposito ci può citare Alberta Levi Temin, che ricorda e racconta gli episodi di cui è stata protagonista durante gli arresti avvenuti a Roma nella notte del 16 ottobre 1943, e così facendo riferisce una sua esperienza vissuta direttamente e insieme ad essa tutta la sua conoscenza relativa a quell'episodio. Ciò che ci racconta è una 'verità', resa ancora più importante perché arricchita dal valore della testimonianza. Tuttavia, se l'uso personale del ricordo è conoscenza, l'uso collettivo del ricordo è più vicino al *credere* che al *sapere*³³.

Nel nostro caso si può considerare una delle più importanti festività ebraiche: *Pesach*. La Pasqua ebraica, come è stato più volte ricordato, fa riferimento alla memoria dell'Esodo degli ebrei dall'Egitto. Quella davanti alla quale ci troviamo, nelle due serate di *Pesach*, è una memoria condivisa di un evento storico, che va oltre l'esperienza direttamente vissuta da chiunque sia presente al *Seder*. Si tratta della memoria di una memoria tramandata, e non necessariamente di una memoria che confluisce in un evento reale e per tale ragione una memoria di questo tipo "può far capo nel passato non a un evento ma alla storia di un evento", dove ciò che conta è il senso di responsabilità di

³¹ Assmann J. (1997), p. XIV.

³² Margalit A. (2006), p. 54.

³³ Margalit A. (2006), p. 55.

ciascun singolo individuo che, in quanto appartenente a una comunità, se ne assicura la conservazione³⁴.

Il *Seder*, che ricordiamo in ebraico significa “ordine”, è basato su di una mnemotecnica il cui obiettivo è tramandare una memoria condivisa. Questo perché la Pasqua richiede non solo un coinvolgimento assoluto dei partecipanti, ma anche una confidenza con la memoria. Tuttavia, essa non è solo una festività dedicata alla memoria ma anche, come scrive Elena Loewenthal, “un vero e proprio transfer identitario: dobbiamo immedesimarci nel passato, immaginare di essere noi stessi liberati, questa notte. In prima persona”³⁵.

Il racconto non dice dell’uscita “dalla terra d’Egitto”, ma “dall’Egitto”, il quale diventa il simbolo di una concezione materialistica dalla quale, generazione dopo generazione, occorre liberarsi. A questo elemento simbolico si collega l’intera esistenza del popolo ebraico e l’idea di libertà. Ma uno degli aspetti più entusiasmanti è legato al fatto che ancora una volta la narrazione riveste un ruolo fondamentale perché per il tramite dell’attualizzazione permette a ciascun presente di vivere l’esperienza dell’uscita dall’Egitto, ma soprattutto insieme ad essa il senso di libertà³⁶.

Inoltre, si tratta di una grande lezione indirizzata ai bambini proprio per consentire loro di acquisire la memoria di questo fondamentale evento che fa parte della storia del loro popolo. Importante è, infatti, la *Midrash* dei *Quattro Fanciulli* che fa riferimento alle quattro volte in cui, nel *Pentateuco*, ricorre l’esortazione ad istruire i figli sulla memoria dell’ebraismo e i suoi precetti:

1. Se tuo figlio domani ti chiederà: “Che cosa sono le testimonianze, le leggi e gli statuti che il Signore, nostro Dio, vi ordinò?”, di’ a tuo figlio: “Noi fummo schiavi del Faraone in Egitto e il Signore ci fece uscire dall’Egitto con mano forte [...]”³⁷.

2. E avverrà che i vostri figli vi diranno: “Che significa per voi questo rito?” Allora risponderete: “È il sacrificio della pasqua per il Signore, il quale passò oltre le case dei figli d’Israele in Egitto, quando colpì gli Egiziani [...]”³⁸.

³⁴ Margalit A. (2006), p. 55.

³⁵ Loewenthal E. (2009), p. VII.

³⁶ Della Rocca R. (2007), p. 54.

³⁷ *Deuteronomio*, 6, 20-21.

³⁸ *Esodo*, 12, 26-27.

3. Quando domani tuo figlio ti domanderà, dicendo “Che significa questo?”, gli risponderai: “Con la forza della sua mano il Signore ci trasse fuori dall’Egitto, dalla casa di schiavitù”³⁹.

4. Lo spiegherai al figlio tuo, in quel giorno dicendo: “È a causa di quel che il Signore fece per me, quando uscii dall’Egitto”⁴⁰.

Quelle sopra riportate sono le quattro domande che vengono lette durante il *Seder* da quattro bambini, ognuno dei quali rappresenta: il figlio saggio (1), il figlio cattivo (2), il figlio ingenuo (3), il figlio incapace (4). A loro si insegna l’uso del pronome personale “noi”, a definire una identità di appartenenza, a ricordare.

Scrivi, infatti, Assmann:

In questo piccolo dramma sono anticipati tre temi della nostra ricerca: il «noi», il «voi», l’«io» preannunciano il tema dell’identità; racconto dell’Esodo dall’Egitto, che fonda e costruisce questo «noi», preannuncia il tema del ricordo; la costellazione di padre e figlio preannuncia il tema della perpetuazione e della riproduzione. Nella festa del *séder* il bambino impara a dire «noi» mediante il suo inserimento in un racconto e in un ricordo che dà forma e contenuto a questo «noi»⁴¹.

Ma *Pesach* non è soltanto questo, è anche una catena ininterrotta dall’Esodo in poi, in considerazione del fatto che l’evento nel momento in cui si compiva diventava memoria. Infatti, Dio prescrive al popolo di Israele, proprio quando stavano vivendo la storia, di celebrare la Pasqua, accogliendo il precetto di trasformarla in festività⁴².

Ora, quando si fa riferimento alla Pasqua ebraica, il rimando è all’Esodo dall’Egitto, ma celebrare questa festività non significa attribuirle un valore di evento storico, tuttavia, attraverso la memoria condivisa è possibile ricordarlo. Quello davanti al quale ci troviamo viene definita una *closed memory* dell’evento, perché ciò che mette in relazione la comunità con quanto accaduto con il passato è legato al fatto che esso fa parte della tradizione della comunità e, dunque, appartiene a un canone che è stato riconosciuto e accettato⁴³. Modifiche e trasformazioni potrebbero anche essere apportate a questo ricordo, ma l’importante è che esse non entrino in conflitto con la memoria condivisa.

³⁹ *Esodo*, 13, 14.

⁴⁰ *Esodo*, 13, 8.

⁴¹ Assmann J. (1997), p. XII.

⁴² Loewenthal E. (2009), p. IX.

⁴³ A proposito del rapporto tra memoria e canone si veda Bal M. (2008), pp. 32-33.

Inoltre, l'*Haggadah* di *Pesach* (Narrazione della Pasqua), che è alla base della celebrazione della festività, può essere vista come il fondamento di una memoria che agisce nell'esilio e incarna il concetto di continuità, il quale si mantiene vivo all'interno dell'esilio stesso, in attesa di una liberazione e di una rivelazione⁴⁴.

L'esempio di questa fondamentale memoria della cultura ebraica aiuta a comprendere molti aspetti legati alla storia del popolo, ma ha, soprattutto, un ruolo funzionale a rendere costante il ricordo di un debito di gratitudine verso Dio.

Inevitabilmente parti di una memoria così forte confluiscono nelle memorie autobiografiche registrate in questi anni di ricerca. Allora, gli eventi, le situazioni vissute, le scelte di vita si collegano spesso agli episodi storici che li hanno visti, loro malgrado, protagonisti proprio perché ebrei.

5.3 Il racconto come una *mitzvah*

Afferma l'antropologo Bruce Jackson che il racconto aiuta a delimitare i confini di una realtà accettabile⁴⁵, il cui ordine, turbato dall'*incipit* del racconto, è dato dal narratore che ha la rassicurante certezza che niente accadrà dopo la fine⁴⁶. Questo, tuttavia, non significa che le storie narrate non siano alimentate da sentimenti ed emozioni. Malgrado ci sia questo elemento rassicurante, la narrazione fa riaffiorare sensazioni sopite, a volte anche dolorose, le quali ci aiutano a comprendere che non ci troviamo di fronte a una storia conclusa con la fine dei governi nazi-fascisti d'Europa.

Lo sbarco degli alleati a Napoli, la fine della guerra, il ritorno alla vita dopo i massacri sono soltanto l'inizio di nuove storie che, a partire da eventi, che possono apparire conclusi, si sono diramate da Napoli verso l'Italia, Israele, il mondo intero. Ed è proprio da questi momenti che ha avuto inizio un lavoro incessante, a tratti silenzioso, spesso faticoso, per riattribuire un nuovo senso alla parola memoria.

Cosa si doveva ricordare? Perché dover ricordare?

Domande continue che sono partite dalle generazioni che hanno vissuto l'ingiustizia delle leggi razziali e l'orrore della *Shoah*⁴⁷, per arrivare fino ai più giovani che

⁴⁴ Raz-Krakotzkin A. (2007), p. 533.

⁴⁵ Jackson B. (1992), p. 243. Citato in Portelli A. (1999), p. 12.

⁴⁶ Portelli A. (1999), p. 13.

⁴⁷ Il termine usato in questo lavoro per definire il genocidio compiuto dai nazisti, con la collaborazione di regimi come quello fascista, è *Shoah*. Con Alberta l'abbiamo preferito a quello, forse più abusato, di Olocausto. Le ragioni sono espresse da Giorgio Agamben: "Anche gli ebrei si servono, per indicare lo

continuano a chiedersi cosa salvare della memoria della propria famiglia, spesso con grosse difficoltà, come si evince dalla narrazione della Fonte 4:

Pierangela Di Lucchio: Che memoria c'era in famiglia di quegli eventi [leggi razziali e deportazioni] e come ti è stata trasmessa.

Fonte 4: Credo che [i ricordi] non mi siano mai stati tramandati. Non c'è mai stata questa cosa di dire "Sai, è successo questo e questo". Le informazioni sono andate un po' io a cercarle. Con tante difficoltà. Ad esempio, avrei bisogno di chiedere qualcosa di più. Però ogni volta che ci provo capisco che mi nonna non ha voglia di parlarne, allora io lascio perdere. Mio zio parlerebbe di più, ma è anziano. [...] Una delle poche cose che mi è stata tramandata è stato il libro del mio bisnonno, che io non sono riuscita a leggere.

P.D.L.: Non l'hai mai letto?

Fonte 4: Ne ho letto una parte. Ho letto l'inizio e poi... [pausa] no.

P.D.L.: Per una sorta di reticenza a sapere?

Fonte 4: No, proprio perché non riesco. Ho una forte difficoltà a confrontarmi con queste cose e anche, ad esempio, sai qualche film? io evito. Non lo so. Mi fa male. Ci sto male e non riesco. Così come Primo Levi, il cui libro penso tutti abbiano letto, ne ho letto metà. Non ce l'ho fatta. L'ho dovuto lasciare lì. È una cosa che io veramente sento dentro. Ed è una cosa che noto, invece, che non succede a chi non è ebreo. Se tu parli con qualcuno che magari ha letto Primo Levi, l'ha letto con una facilità estrema. Io non capisco come sia possibile! Cioè io provo proprio una sorta di immedesimazione e davvero non riesco. Ci sono dei film che io non ho mai visto. E la gente mi dice "ma come è possibile che tu non li abbia mai visti?". Scusatemi [ride], ma io non ce la faccio, per me è proprio... [pausa]. Non perché io non voglia sapere, ma mi fa male⁴⁸.

La Fonte 4 non conosce nei dettagli la storia della propria famiglia nel periodo che va dal 1938 fino alla fine della guerra. Non solo non le è stata tramandata, ma, come si può vedere dal suo racconto, vi è una forte componente emotiva che prende il sopravvento rispetto al suo bisogno di sapere, che sollecita il silenzio.

La Fonte 2, invece, mi racconta che da ragazzino, durante i primi anni del liceo, aveva deciso di trascrivere sul computer il diario tenuto dai suoi avi quando, per sfuggire alle persecuzioni, avevano trovato rifugio in un convento. Una operazione di cancellazione

sterminio, di un eufemismo. Si tratta del termine šo'ah, che significa «devastazione, catastrofe» e, nella Bibbia, implica spesso l'idea di una punizione divina (come in Is. 10, 3: «che farete nel giorno del castigo, quando da lontano verrà la šo'ah? »). Anche se è probabilmente a questo termine che si riferisce Levi, quando parla del tentativo di interpretare lo sterminio come una punizione per i nostri peccati, l'eufemismo non contiene qui alcuna irrisione. Nel caso del termine «olocausto», invece, stabilire una connessione, anche lontana, tra Auschwitz e l'*olah* biblico, e tra la morte nelle camere a gas e la «dedizione totale a motivi sacri e superiori» non può che suonare come una beffa". In Agamben G. (2007), p. 29.

⁴⁸ Napoli, 10 maggio 2010.

della memoria è stata effettuata dai membri della stessa famiglia che hanno rimosso dal memoriale le parti dove emergono i litigi dovuti alla lunga e forzata convivenza. Alla mia domanda se alla base della sua attenta trascrizione in formato elettronico ci fosse la volontà di realizzare una pubblicazione, mi dice che voleva semplicemente archiviare il documento in quel modo e che secondo lui la storia che emerge dal diario deve appartenere soltanto alla propria famiglia, silenzi e cancellazioni incluse⁴⁹.

Diversi, come sarà possibile vedere, sono stati gli atteggiamenti di coloro che quegli eventi li hanno vissuti. In essi si percepisce una tensione più dolorosa, più costante, ma, anche in questo caso, a lungo silenziosa, che ha attraversato le loro vite, i loro sentimenti prima di sopravvivere e, successivamente, di testimoni di quel tempo, mentre nelle generazioni immediatamente successive vi è la fatica di trovare un nuovo e più giusto equilibrio tra la propria identità ebraica, quella nazionale e quella del giovane Stato di Israele.

Lavorare sia sulle fonti scritte sia su quelle orali è adottare un duplice registro: da una parte le prime sono prevalentemente dei documenti che mantengono dei caratteri di impersonalità e anomia; dall'altra le seconde "sono sempre atti; non vanno pensate in termini sostantivi e di cose ma di verbi e di processi; non la memoria e il racconto, ma ricordare, raccontare"⁵⁰.

Uno degli aspetti più interessanti è legato all'individualità del racconto. Ogni volta, durante ogni singolo incontro, malgrado ci fossero episodi condivisi con altri correligionari (come il confino a Tora e Piccilli, solo per fare un esempio), i singoli intervistati si assumevano la responsabilità di quello che mi stavano dichiarando. E nel momento in cui iniziava la loro narrazione non erano Alberta, Aldo, Miriam o Lydia a parlare, ma Alberta, Aldo, Miriam o Lydia in quanto membri del popolo ebraico e, dunque, con storie fatte di silenzi, di dolori, di oblii, di gioia, ma anche di quel particolare orgoglio di appartenenza che ho riscontrato essere tipico del popolo ebraico.

Per questo era fondamentale per loro ricordare e curare il modo attraverso il quale mi affidavano questo ricordo. Una situazione che ho riscontrato molto simile a quanto letto in un famoso libro di Alessandro Portelli sulle memorie delle Fosse Ardeatine di Roma. Scrive lo studioso che all'inizio della sua ricerca aveva contattato quanti non avevano famiglie coinvolte in quel evento o che, per età, non l'avevano vissuto, anche per capire in che modo la memoria di questa triste pagina della nostra storia fosse stata loro tramandata.

⁴⁹ Napoli, 26 aprile 2010.

⁵⁰ Portelli A. (1999), p.15.

Conclusa l'intervista con un giovane ebreo romano questi lo ringrazia dicendogli:

Vedi, io sono arrivato qui un po' in anticipo, e non avevo pranzato. Allora ho pensato di andare al bar qui sotto. Ho guardato, ho visto che avevano solo sandwich col prosciutto e la mozzarella. In un altro momento, li avrei mangiati senza problemi. Ma adesso dovevo fare l'intervista, e non me la sono sentita. Perché per me questa era una *mitzvah*⁵¹.

La testimonianza di un evento anche lontano nel tempo, in alcuni casi nemmeno vissuto in prima persona, acquista un valore fondamentale perché attraverso la loro narrazione si dà spazio a vicende molto personali che, tuttavia, colmano un vuoto temporale che, invece, resta congelato nella trascrizione storiografica.

Nel 1917 ci fu un grosso incendio a Salonicco e molti ebrei giunsero a Napoli. Questo è l'evento, ma il racconto dei ricordi familiari restituisce quel che accadde quando giunsero a Napoli. Il 19 settembre 1942 venne emanato un decreto di precettazione e di invio al lavoro obbligatorio nel comune di Tora e Picilli, ma le paure, i rapporti con la popolazione del luogo ci vengono raccontati da chi li ha vissuti o li ha sentiti spesso raccontare in famiglia.

Per questa ragione è possibile dire che l'attenzione riposta, anche nella forma delle narrazioni molto curate, possano essere paragonate a quella del giovane ebreo romano, riportato da Portelli, che riconosce al racconto il valore di un precetto fondamentale per la propria appartenenza. Una *mitzvah*, appunto.

5.4 Un ricordo autofondante

In Israele, durante una intervista, Ar.L. mi racconta le vicissitudini che la sua famiglia fu costretta ad affrontare durante gli anni delle persecuzioni razziali. Il racconto che mi è stato riportato è il seguente:

Ar.L.: Ho vissuto con i miei genitori e due fratelli, una sorella più grande e un fratello più piccolo fino al '42 a Livorno, quando, essendo mio padre oltre che ebreo anche antifascista, siamo dovuti fuggire. Siamo andati ad abitare in un paese vicino a Pisa, Cascina, dove è nato mio fratello piccolo, e lì siamo stati circa un anno, fino a che non ci sono venuti ad avvisare una notte che l'indomani sarebbero venuti ad arrestarci. Pochi giorni prima mio fratello A., che

⁵¹ Portelli A. (1999), p.15.

vive qua, abitavamo in centro a Cascina e in questa casa c'era una persona che in soffitta sentiva Radio Londra. Come tutti i bambini eravamo curiosi e la curiosità ci spingeva ad andare in questa soffitta, lì, a vedere questo che sentiva la radio. Un giorno mio fratello si è sporto un po' troppo ed è passato da una parte all'altra delle scale rompendo la ringhiera di ghisa con la testa, arrivando dal terzo piano al primo piano. Naturalmente, quello che è successo si può immaginare e quando ci hanno avvertito che ci venivano a prendere il giorno dopo, e che quindi dovevamo scappare, mio fratello era piegato in due. [...] Siamo scappati, siamo andati verso il nord facendo un giro lungo, fino a Milano, via Emilia, e siamo arrivati a Milano e lì c'era il problema di cosa fare: la decisione è stata di andare in Svizzera. [...] C'era mia madre che era incinta, mio padre, noi tre figli, mia nonna e mia zia. Il confine non si attraversava con facilità, la decisione fu di attraversare il confine tramite... [pausa], c'erano allora sia i contrabbandieri sia i bracconieri che praticamente facevano anche questo mestiere: portare da una parte all'altra i fuggitivi che erano non solo gli ebrei, ma anche i soldati che erano scappati, ricchi che volevano portare in Svizzera i soldi, eccetera. Però quando siamo arrivati al dunque, cioè l'attraversare il confine, c'era il problema di mio fratello piccolo che era in quelle condizioni, dovevamo attraversare sotto al filo spinato, e ci dicevamo "se questo si mette a piangere, come facciamo?!". Fortuna ha voluto che riuscissimo a passare il confine, però i bracconieri ci hanno lasciato in cima a una montagna con le valige, sì, vestiti un po' più caldi, ma, insomma, siamo stati quattro giorni e quattro notti all'aperto. Sotto una specie di tettoia, ma non avevamo da mangiare, non avevamo niente. Non abbiamo mangiato e bevuto neve! E ci siamo congelati tutti quanti, tranne mia nonna che, per fortuna sua, aveva le pantofole di stoffa a quadretti [ride], non le è successo niente. Dopo quattro giorni, mio padre ha detto: "morti per morti, io tento di scendere e vediamo se troviamo qualcuno che ci porta giù". È arrivato in fondo svenuto. L'hanno trovato altri contrabbandieri svizzeri, i quali non ne volevano sentire di venirci a prendere, mio padre gli ha promesso tutto, l'orologio d'oro che c'aveva, ecc. ecc., a uno a uno ci hanno portato giù. Però mia madre, che era incinta, non la volevano portare giù. Pesava troppo, a detta loro. Allora, le ultime cose che aveva mio padre le ha date e siamo arrivati tutti giù. E io mi ricordo ancora il lago di Lugano dove ci hanno trasportato. Ci hanno portati alla polizia, dove c'erano anche dei tedeschi con i cani, che però, per fortuna, ci hanno lasciati stare. Eravamo tutti congelati, ci hanno portati tutti in ospedale: i bambini da una parte, i grandi dall'altra. E noi bambini siamo rimasti quasi un anno in ospedale. A me mi credevano morto là sopra, invece ero quello dei tre che aveva meno... [pausa], era meno congelato. Però, fra mio fratello che era in quelle condizioni, le malattie che ci siamo presi in ospedale, insomma siamo rimasti quasi un anno. Ogni tanto, i nostri genitori ci venivano a trovare. Di lì poi siamo stati separati. Mia nonna e mia zia sono state divise da noi. Noi, anche quando ci siamo riuniti, mio padre lo mandavano a fare i lavori in tutta la Svizzera. Mio padre ha fatto di tutto, dal fornaio al minatore. L'ultima tappa è stata Valbella, che è vicino Friburgo se ricordo bene, lì eravamo riuniti tutti quanti. Tutti quanti, cioè genitori e figli. Intanto era nata mia sorella a Mendrisio. C'è anche un episodio molto strano [ride] perché gli svizzeri hanno voluto darle a tutti costi come primo nome Elvetia. Nessuno l'ha mai

chiamata [...], han voluto a tutti i costi che venisse scritta come Elvetia [ride]. Siamo rimasti fino al '45. Agli inizi del '45, siam tornati in Italia e mio padre si è riunito con i partigiani. Alla fine, a giugno del '45, dopo il 25 aprile, ci siamo riuniti e siamo tutti ritornati in Italia, in questo paese Cascina, dove poi è nato mio fratello⁵².

La sua storia continua con nuovi trasferimenti per la sua famiglia (Genova), aneddoti divertenti, il racconto della lenta ripresa dopo la guerra fino alla promessa del padre⁵³ che “mai si sarebbe trasferito più a sud di Roma”, ma che scopre Napoli e se ne innamora. Seguono gli anni degli impegni giovanili a Napoli, l'università, il Sionismo, il difficile trasferimento in Israele. Tante storie in una intervista lunghissima, senza pause e interruzioni, raccontata di getto e con facilità. Eppure, il nucleo centrale di questo racconto di vita è quello che ho citato. Tre anni di fughe e sacrifici riportati con ricchezza di dettagli. Ar. ricorda che si ascoltava Radio Londra, le pantofole a quadretti della nonna, il lago di Lugano, i mestieri del babbo. Ricorda gli anni in cui si sono verificati i singoli episodi, i diversi luoghi dove hanno vissuto.

Ar.L. aveva solo tre anni quando è iniziata la fuga.

Quello che siamo indotti a chiederci nell'ascoltare questo racconto e se effettivamente Ar. riesca ad andare così indietro nel tempo al punto da far riemergere, con dovizia di dettagli, ricordi della sua infanzia. Oppure, come sembra accadere a Dedalus⁵⁴, è possibile che il suo ricordo sia stato alimentato nel corso degli anni anche dai racconti familiari.

Eppure, quello che interessa è che il ricordo di quegli eventi legati alla fuga abbia segnato le sue scelte di vita.

Quando mi racconta le difficoltà legate agli inizi in Israele e, malgrado le stesse, il suo non aver mai pensato di dover tornare indietro, per me è stato naturale porgli la seguente domanda:

P.D.L.: Cosa significava per voi [lui e la moglie] essere venuti in Israele?

Ar.L.: Avere realizzato, dal punto di vista, diciamo sia religioso sia ideologico il nostro sogno. Per me, soprattutto per me, [...] il fatto di sentirmi in un Paese che non mi avrebbe cacciato.

P.D.L.: Ricordi così bene questo episodio accaduto pochi anni dopo la tua nascita, al punto che ha segnato tutte le tue scelte?

⁵² Haifa, 25 luglio 2010

⁵³ Nel frattempo reintegrato nel suo precedente lavoro.

⁵⁴ Citato all'inizio del capitolo.

Ar.L.: Non tutte, ma una buona parte delle mie scelte. Io mi ricordo i bombardamenti di Livorno, il fatto della montagna me lo ricordo come se ci fossi ora, o se ci fossi stato ieri. Mi ricordo questo fatto di mio fratello, per esempio. Nel dopoguerra mi ricordo che aiutavo a fare il contadino, avevo sei anni e piantavo cavoli [ride], raccoglievo uva, vendemmiavo.

Israele è storia di uno Stato, di una società civile, di un interessante, ma complesso rapporto con la diaspora. Israele è, tuttavia, anche un insieme di ricordi che ne hanno alimentato la sua nascita, hanno sostenuto il suo cammino, l'hanno reso un 'monumento'.

Dunque, la memoria dell'ebreo moderno, nella quale confluisce quella di Ar., assume una funzione fondamentale intesa "non più come espressione sintetica di una traccia di sé, bensì come proprio autofondamento"⁵⁵.

5.5 Attraversare il silenzio

Nel paesaggio biblico, la *Parola* è la porta di ingresso che introduce all'uomo. Infatti, al silenzio infinito della creazione si pone il silenzio finito dell'uomo.

Obbedire alla *Parola* significa non rispondere con la parola, ma ascoltarla, trasgredirne il suo uso per apprendere in silenzio e, subito dopo, rispondere con atti, gesti, azioni. In questo modo, esso indica una provenienza, ma segna anche l'attesa di un tempo che viene vissuto nel presente della narrazione. È origine e patria da cui si proviene, ma anche il grembo notturno al quale si farà ritorno.

Dunque, il silenzio, che trova un suo spazio nelle Sacre Scritture, accompagna gli insegnamenti che ogni ebreo apprende fin da piccolo. Questa parola vi compare 22 volte⁵⁶ e sollecita un ascolto, come nel *Deuteronomio*:

«Fa' silenzio e ascolta, Israele! Oggi sei divenuto il popolo del Signore tuo Dio. Obbedirai quindi alla voce del Signore tuo Dio e metterai in pratica i suoi comandi e le sue leggi che oggi ti do»⁵⁷.

Facendo, invece, riferimento ai racconti autobiografici, durante i nostri incontri, il silenzio è stato una presenza ricorrente. Non solo nelle modalità narrative adottate per

⁵⁵ Bidussa D. (1989), p. 18.

⁵⁶ 26 volte se si includono gli *Atti degli Apostoli*, l'*Apocalisse* e il *Libro di Timoteo*, che appartengono alla tradizione cristiana.

⁵⁷ *Deuteronomio*, 24, 9-10.

raccontarsi, quando, accostando parola a parola, è stato possibile guardare vivere la parola silenziosa, sospesa dalla frase, pronta a volteggiare nell'aria per subito dopo trovare una sua collocazione nell'intervallo del già detto, quando il vuoto si fa assordante. Più che un dire, spesso era un inter-dire, un gesto silenzioso capace di fare spazio all'ascolto. In questo modo, la parola si ritrovava fuori di sé, congedata – fin dal suo primo suono – da se stessa. Quasi esiliata.

Ma il silenzio emerge come compagno di lunghi periodi della propria vita e questo qualsiasi sia la generazione di appartenenza, soprattutto in riferimento ad episodi legati alle leggi razziali, alle deportazioni, alla *Shoah*.

Che il silenzio sarebbe stato un protagonista importante dei nostri incontri e delle memorie che mi sarebbero state affidate, l'ho intuito da un incontro avuto con Miriam Rebhun e Alberta Levi Temin⁵⁸. Entrambe, in quella occasione, sostennero la necessità di tenere al riparo i bimbi da quelle storie di morte che avevano accompagnato la Seconda Guerra Mondiale. Sarebbe stata una inutile violenza e per questo le “candele commemorative” appaiono distanti dalla loro visione del ricordo⁵⁹. Dice Alberta Levi Temin: “I giovani ebrei devono ricordare, ma non possono essere sacrificati in nome di chi non c'è più”⁶⁰.

Nessuno dei figli di Alberta porta il nome di chi non ha fatto più ritorno dai campi di concentramento. Inoltre, Miriam ricorda che la mamma e la nonna per non farsi capire dai bambini di casa parlavano in francese e la stessa tecnica, con l'utilizzo di lingue diverse (*yiddish*, ladino, arabo) è stata spesso riscontrata nel corso di altre interviste.

Sul silenzio Sandro Temin, figlio di Alberta, mi riferisce:

In tutte le nostre famiglie, quando io ero ragazzino, che cosa avevano patito, che cosa erano state le persecuzioni, i parenti che erano stati deportati, non dico che fosse un tabù, ma non se ne parlava. Ma non che non se ne parlava davanti ai bambini, non se ne parlava proprio. Questo capisci che per una persona come mia madre, che questa faccenda l'ha elaborata e la sta continuando ad elaborare adesso, è una faccenda sulla quale io mi interrogo moltissimo,

⁵⁸ Napoli, 9 gennaio 2010.

⁵⁹ “Candela commemorativa” è la definizione che Dina Wardi dà ai bimbi figli di genitori sopravvissuti alla *Shoah*. Inconsciamente un genitore attribuisce a uno dei propri figli questo ruolo particolare che «consiste nel farsi carico della riabilitazione emotiva e mentale dell'intera famiglia. In realtà i genitori si aspettano che egli personifichi l'intera identità familiare, ricostruisca per loro o al posto loro tutti i ricordi così crudelmente storpiati e che raggiunga una riabilitazione emotiva della famiglia, liberando in tal modo i fratelli da questa onerosa responsabilità. In generale i bambini della seconda generazione, ma in particolare modo alla “candela commemorativa”, è stato imposto il nome dei parenti dei genitori deceduti nell'Olocausto». Wadi D. (1998), p. 193.

⁶⁰ Napoli, 9 gennaio 2010.

tuttora. Ed io devo dire che sicuramente c'è stato un fenomeno... [pausa] non vorrei dire di rimozione, ma di cercare di tenerlo staccato da sé. Sicuramente loro l'avevano presente. Sicuramente uno dei momenti in cui me lo sono proprio sentito fortissimamente addosso è stato quando ho incominciato, ma da grande, avrò avuto 20, 22, 25 anni, non lo so, a vedere qualche volta un cugino di mamma, l'unico che è tornato. E mi impressionava moltissimo e da lì ho cominciato a sentire forte questa cosa. Vabbè, poi sai è stato un tutt'uno. Sono stati i libri di Primo Levi, è stato un cominciare a parlarne molto di più. È stato un fenomeno molto collettivo, non solo italiano. È stato un fenomeno diffusissimo. [...] ⁶¹.

Altra testimonianza. Diversa generazione, eppure non cambia la comunicazione degli eventi vissuti dalla famiglia e il rapporto con il silenzio:

Gabriele Campagnano: [...] Per quanto riguarda la tua domanda quanto è forte il senso della memoria rispetto a quello che è accaduto negli anni '40, posso dirti che è meno doloroso nella famiglia di mio padre. Lui è nato a Napoli, la madre era veneta, mio nonno era, invece, napoletano. Il ricordo della guerra è molto più forte nella famiglia di mia madre, sebbene mia madre sia nata dopo. Però c'è sempre stato una sorta di timore [pausa] che si manifestava nella sollecitazione a non rendere nota la nostra appartenenza ebraica agli estranei, ma solo agli amici di famiglia o alle persone a noi più vicine. [pausa] Immagino questi fossero timori non dovuti a situazioni reali, ma a retaggi del passato.

P.D.L.: La famiglia di tua madre [romana] ha vissuto gli arresti del 16 ottobre del 1943?

G.C.: Credo di sì. Ti dico credo di sì perché l'unica persona che sa di queste cose è mia nonna materna. Io so che lei e mio nonno riuscirono a sfuggire agli arresti, ma credo che i fratelli, sia da parte di mia nonna sia da parte di mio nonno, siano stati, invece, deportati. Ne so poco perché di queste cose non se ne parla.

[lungo silenzio]

P.D.L.: Hai mai avvertito la necessità di saperne di più?

G.C.: Sì. Però, quello che so io della *Shoah* è quello che sanno tutti gli altri. Qualcosa in più chiaramente. Soprattutto c'è una percezione diversa che nasce da una sensibilità diversa. C'è sempre stata una forma di pudore che spingeva a non fare ulteriori domande ⁶².

In questa breve trascrizione dell'intervista l'attenzione va posta sulle pause, sull'uso del verbo "credere", usato nel suo senso di "ritenere possibile e probabile", e della congiunzione "però" che esprime un forte valore avversativo. Gabriele non conosce bene

⁶¹ Napoli, 1 settembre 2010.

⁶² Rehovot, 23 luglio 2010. In un successivo momento di confronto su questo tema Gabriele Campagnano sottolinea che la nonna materna gli ha spesso parlato degli anni trascorsi a nascondersi, di quel periodo non molto felice perché li aveva privati della loro libertà. Rispetto agli ebrei napoletani quelli romani avevano avvertito il dramma in modo più forte anche per i diversi eventi che avevano vissuto.

la storia della propria famiglia durante gli anni del fascismo. E il suo pudore a non indagare ulteriormente sui fatti accaduti nasce anche dall'invito della madre a non dichiararsi ebreo con gli estranei, come se un timore, che viene proprio dagli episodi di quegli anni, non l'avesse mai abbandonata, malgrado non fosse ancora nata. Eppure, c'è una persona custode di questa memoria, almeno del ramo materno: la nonna. Nel racconto di Gabriele è la nonna che viene individuata come depositaria della conoscenza di quegli eventi. Eppure, si sceglie di non indagare questa memoria anche perché la nonna non sembra volerla raccontare nei dettagli. Si tratta di un gesto di profondo affetto e rispetto nei confronti delle sofferenze patite dalla famiglia che rappresenta un tratto comune di molte delle interviste.

Oppure, questo altro brano tratto da una intervista in Israele:

S.T.L.: Io a Napoli non mi sono mai sentita maltrattata. No assolutamente mai. A parte il fatto che io sono partita [per Israele] a venti anni senza sapere assolutamente niente né della *Shoah* né della storia della mia famiglia. Non mi avevano mai raccontato nulla.

P.D.L.: E tu non ti eri mai interrogata, per esempio, sulla storia della tua famiglia?

S.T.L.: Se non sapevo niente, su che cosa mi dovevo interrogare? [...] Non parlava nessuno⁶³.

Questa dichiarazione, che si collega nel contenuto a quella di Sandro Temin, è interessante per capire come non solo la famiglia, ma anche le istituzioni (la scuola, i *media*, la stessa Comunità di appartenenza) fossero precipitate, nei venti anni successivi alla fine della guerra, in una sorta di oblio. Sembra quasi che ci fosse stato un bisogno di seppellire le memorie nelle loro menti come se fosse importante preservarle dalle ingiurie del tempo e di chi desiderava volontariamente ingiuriarle.

La Fonte 7, nel raccontare la storia della propria famiglia, fa spesso riferimento al silenzio adottato dalla mamma sugli eventi della guerra e delle persecuzioni razziali:

Credo che il motivo per cui mamma non abbia parlato di queste cose sia un po' una tematica comune a quelli che hanno vissuto questo periodo. Nessuno di loro lo ha fatto. Nini [la mamma] non ne ha voluto parlare. Ha iniziato a farlo quando, una volta, è venuto un suo cugino sopravvissuto ai campi di concentramento che aveva il numero tatuato: Lui venne a trovarci e la cosa ci colpì al punto che iniziammo a fare domande. Il racconto è stato piuttosto

⁶³ Kfar Saba, 26 luglio 2010.

reticente. [...] La mamma non ha voluto parlarne perché, secondo me, no secondo me perché lei poi lo disse, era un periodo con il quale aveva chiuso. Non voleva più che si ripettesse⁶⁴.

Gli esempi potrebbero continuare, numerosi e quasi identici, con risposte che, a volte, sembrano sovrapponibili. Un silenzio che attraversa le generazioni, come una sorta di fenomeno collettivo. Scrive Dina Wardi che “[...] quando si trovavano di fronte alla necessità di esprimere dolore e afflizione, i sopravvissuti erano costretti ad affrontare una piena di dolore, ricordi penosi e solitudine personale, insieme ad un carico emotivo devastante che poteva minacciare una completa disintegrazione dell’io, sicché essi spesso preferivano evitare del tutto questo penoso ricordo”⁶⁵.

Una forma di autodifesa alla quale fa riferimento anche Sandro Temin:

Non è che c’è stato uno psicoterapeuta che abbia detto “guardate dovete comportarvi così perché se no se non vi hanno ammazzato nelle camere a gas, voi crepate lo stesso da soli”. È stato un automatismo. Io credo.

P.D.L.: La scelta di parlare è stata una sorta di fenomeno collettivo, successivo, con passaggi diversi. Secondo te nasce più dalle generazioni successive o meglio dalle domande poste dalle generazioni successive a quelle di tua madre o a un certo punto loro hanno avvertito il bisogno di parlare?

S.T.: Non lo so. Non lo so. Però a un certo momento non si poteva continuare a far finta di niente. Bisognava rielaborare quello che era successo, erano dei fatti che si trasformavano in storia. Certo trenta anni fa, quaranta anni fa, quando ho incominciato ad interessarmi a certe cose, quaranta anni fa non avrei avuto gli strumenti che ho oggi. Oggi gli storici ne sanno molto di più, anche se ci sono archivi che sono ancora secretati... [pausa]⁶⁶.

Ma questa condizione di silenzio sembra essere vissuta soprattutto dagli ebrei europei. Ad esempio, annoto da Sandro Temin un suo riscontrare una sensibilità diversa da parte di ebrei tunisini, marocchini e libici con i quali gli è capitato di confrontarsi sul tema della memoria della *Shoah*. Se gli ebrei europei condividono momenti di silenzio sui fatti drammatici del passato, cosa diversa è per chi li ha vissuti da lontano.

Mi riferisce la Fonte 7, nel parlarmi della sua storia, che la famiglia della madre apparteneva ad una “Europa tormentata” e questo determinava un modo particolare di comportarsi, che se da una parte permetteva loro di scegliere in assoluta autonomia, con un

⁶⁴ Napoli, 6 luglio 2010.

⁶⁵ Wardi D. (1998), p. 191.

⁶⁶ Napoli, 1 settembre 2010.

forte senso critico, sperimentando la capacità di analizzare i fatti e di comportarsi di conseguenza, dall'altra teneva sempre in considerazione l'eventualità dell'emersione del pericolo:

[...] Mentre devo dire che, per esempio, tutto il clan familiare di mamma che ha avuto una vita tranquilla in America, ha un modo di porgersi e di essere completamente diverso.

P.D.L.: Mi spiega in che senso?

Fonte 7: Non hanno ansie. Non le hanno le ansie. [...] Ramon [suo cugino egiziano] che, terminata l'equivalente della licenza liceale, è andato a studiare in America, è rimasto in America, si è sposato in America, i suoi figli sono nati in America. Lui è passato dalla situazione ovattata dell'Egitto⁶⁷ a una situazione ovattata dell'America. I suoi figli non hanno la minima ansia. Non hanno timore che possa succedere qualcosa. È tutto tranquillo. Non ci saranno problemi economici, non ci saranno problemi di guerre, non ci sarà qualcuno che possa dir loro: "tu non sei come me e quindi sei un diverso"⁶⁸.

Questo, naturalmente, determina un rapporto con il passato più sereno, non scandito da silenzi ed oblii.

Moshé Srur appartiene alla stessa generazione di Gabriele Campagnano e delle Fonti 2 e 4. Moshé è un israeliano di origine magherebina. Il suo rapporto con la memoria della *Shoah* è completamente differente dai suoi coetanei europei.

Durante la nostra intervista, gli dico di aver notato la sua presenza alla cerimonia organizzata dal Comune di Napoli per il giorno della memoria⁶⁹.

Moshé mi risponde:

⁶⁷ Ad Alessandria d'Egitto, il 26 luglio del 1956, Nasser comunica la decisione di nazionalizzare il Canale di Suez. Il Canale era gestito da una compagnia che aveva sede a Parigi e i cui azionisti erano per la maggior parte francesi e inglesi. Il 14 ottobre dello stesso anno, il Generale francese Maurice Challe propone al Ministro Eden il pretesto per attaccare l'Egitto: gli israeliani avrebbero attaccato le postazioni egiziane nel deserto del Sinai permettendo a britannici e francesi di occupare il Canale di Suez. Questo fu il contenuto dell'accordo siglato alla conferenza di Sèvres tra il 22 e il 24 ottobre cui parteciparono Ben Gurion e i rappresentanti della Gran Bretagna e della Francia. Il 29 ottobre, un contingente di paracadusti israeliani atterra sul Sinai e in breve tempo sconfigge le truppe egiziane. Il successo dell'operazione accelera i tempi della manovra anglo-francese contro l'Egitto. Le truppe franco-inglesi con il pretesto di difendere il Canale di Suez, si alleano con le truppe israeliane e sbarcano a Porto Said (5 novembre del 1956). Mentre, il 22 dicembre, le truppe anglo-francesi lasciano il Canale di Suez. E una grande vittoria per il prestigio personale di Nasser che rilancia la causa del panarabismo: il tentativo di legare tutti i paesi arabi nella formazione di un'unica grande nazione. Nonostante la sconfitta militare, il leader egiziano esce dalla guerra del Canale di Suez come l'eroe del mondo arabo. Come è intuibile questo renderà impossibile la presenza degli ebrei in Egitto, che fino a quel momento avevano rivestito ruoli di rilievo sia da un punto di vista economico sia culturale. Per un approfondimento si consulti James L. M. (2006); Gaddis J. L. (2005).

⁶⁸ Napoli, 6 luglio 2010.

⁶⁹ Napoli, 27 gennaio 2010.

Per la giornata della memoria io sento che tutti devono venire. E non solo gli ebrei. Devono sapere. Devono ascoltare. Se non vogliono porre delle domande non devono. Solo conoscere. Mi aspettavo che ci fosse più gente della Comunità. [...] Non ho messo la *kippà*, nessuno sapeva che sono ebreo o chi sono. Non mi importa di questo. Mi importava partecipare. Per me. [...] Non è che mi piace sentire della *Shoah*, ma mi piace sapere. Voglio sapere. Voglio sapere di più e voglio ascoltare da chiunque possa raccontare. [...] Se posso, voglio ascoltare e sentire tutto.

P.D.L.: In Israele c'è una giornata che si chiama *Yom ha Shoah*?

M.S.: È il 27 del mese di Nissàn⁷⁰.

P.D.L.: Questo anno è l'11 aprile?

M.S.: Sì. [...] La funzione [in Sinagoga] inizia la sera prima con un suono di un minuto in cui tutti, ma proprio tutti, tutto Israele, si alzano in piedi per un minuto e dopo c'è la funzione e accendono le candele. Il giorno dopo, il giorno della memoria, tutti vanno al cimitero. Alle dieci suona una sirena per due minuti e anche se sei nel traffico, le ambulanze dipende, tutti, tutti si fermano. Ci sono delle foto che puoi vedere su internet, anche sull'autostrada tutti si fermano, escono dalla macchina e stanno fermi per rispettare questo giorno e la gente che è morta⁷¹.

Moshé ha bisogno di sapere. Forse il suo coinvolgimento emotivo è diverso dai giovani europei, ma dimostra che la memoria della *Shoah* è presente in tutti gli ebrei i quali, anche se di un continente diverso, sono in un certo senso dei sopravvissuti⁷². Ma per ricordare i morti, durante lo *Yom ha Shoah*, anche in Israele ci si affida al silenzio.

Da queste testimonianze emerge un tipo di parola *che si fa ascolto*. Una parola che, proprio per predisporre all'ascolto, deve congiurare contro i limiti stessi del linguaggio e spingersi verso i territori del silenzio.

Se delle parole restano solo frammenti; se il silenzio resta l'unica parola all'altezza dell'impensato; se per poter ascoltare questo silenzio è necessario tornare alla vita, aprirsi alla vita, allora questo silenzio ha insegnato a diventare se stessi.

Chi ha vissuto esperienze così dolorose sa che, nel suo campo gravitazionale, nessun linguaggio può dichiararsi fedele a se stesso. Le sue forme sono inassegnabili deformazioni dove non vi è nessuna successione, nessun *continuum*, nessuna temporalità ritmicamente costruita.

⁷⁰ La data della festività venne fissata il 27 di Nissàn, che nel 1943 corrispondeva al 19 aprile, uno dei giorni centrali dell'insurrezione nel ghetto di Varsavia.

⁷¹ Basta andare su *youtube* e digitare *Yom ha Shoah* per vedere cosa accade in Israele.

⁷² Rossi-Doria A. (2007), p. 69.

Vi è solo un ordine spontaneo che restituisce durata all'intervallo, pausa alla parola, sospensione al discorso. Questo silenzio non è un semplice non-dire, ma è costituirsi come una parola di là dal mondo simile ad un'eco lontana appena percepibile.

Il silenzio è un modo d'essere della parola, come scrive Pablo Neruda⁷³, di farne esperienza, è un movimento che prima o conduce verso la parola perché è una *dimensione* della comunicazione. Dunque, non è qualcosa di esterno, come un'assenza o un'esperienza dell'impotenza a dire, si potrebbe, piuttosto, pensare come a una declinazione di vuoti e di pieni che ci accompagna in un viaggio dentro noi stessi.

Su questa soglia, a un certo punto della loro vita, gli ebrei che avevano vissuto esperienze dolorose, tentano di 'aprire' la parola. Allora, tutte le forme di ricerca e di comunicazione segnano un capovolgimento, una 'sovversione' che scandisce gli eventi della storia, che traccia l'ingresso nella storia pur mantenendosi in un equilibrio che viene continuamente alterato.

Però, a un certo punto, in Europa, come riferisce A.L.⁷⁴, pur non sapendo datare il momento preciso, qualcosa è cambiato e per segnalare lo scarto avvenuto, lo rapporta agli anni di fuga della sua famiglia:

[...] Mio padre raccontava due cose, sempre le stesse, una: come siamo stati per quattro giorni e quattro notti sotto la neve e la seconda che lui spaccava la legna e che era tornato magrissimo, 40 chili. [...] Era un racconto così, che veniva fuori come se fosse stata una cosa, direi... [pausa], nel tempo è diventato diverso il racconto, anche il tono del racconto. All'inizio era come per dirci "Ah! È capitato, noi siamo dovuti scappare, siamo andati lì, questo, quello e quel altro", *en passant*. E invece dopo è diventato qualcosa di più serio, di più razionale, dal suo punto di vista, voleva dire "guardate che questa è stata una cosa più seria"⁷⁵.

Scrive David Meghnagi che vi è una solitudine particolare nel vivere un lutto che colpisce una collettività intera perché viene meno il sostegno del gruppo di riferimento. Dunque, elaborare il lutto richiede un impegno maggiore e la solitudine, che colpisce anche il singolo che ha vissuto la perdita di una persona a lui cara, viene amplificata⁷⁶. Come è stato possibile vedere dalle testimonianze riportate, per continuare a vivere

⁷³ Scrive Pablo Neruda che "la parola è un'ala del silenzio". In *Saprai che non t'amo e che t'amo*. Neruda P. (1986), p. 85.

⁷⁴ A.L. è il fratello di Ar.L. e la storia che sta per raccontare è quella della fuga in Svizzera riportata nel paragrafo 5.4.

⁷⁵ Kfar Saba, 26 luglio 2010.

⁷⁶ Menghagi D. (2007), pp. 73-74.

occorreva dimenticare, “non pensare a quel che era accaduto, evitare di voltarsi a guardare il passato, conservare l’apparente normalità dei gesti, continuare a vivere come se tutto fosse come prima, anche se nulla poteva essere più come prima”⁷⁷.

Solo che a un certo punto è successo qualcosa. Per ognuno di loro è stato un inizio determinato da momenti diversi e, che come suggerisce A.L., ha segnato l’ingresso di un diverso registro narrativo che ha permesso un dialogo nuovo tra la storia e la memoria.

5.6 Ritornare in quel luogo nell’anima

L’intervista con la Fonte 7 è iniziata con una frase che mi ha fatto subito capire quanto intenso, da un punto di vista emotivo, sarebbe stato il nostro incontro:

Proprio a proposito della memoria, se non si hanno... [pausa], è una frase che si attaglia molto bene al mondo ebraico e l’avevo scritta nel mio diario di viaggio. Io quando viaggio, sono una a cui piace viaggiare, tengo un diario di viaggio [nel frattempo cerca il suo diario]. [...] Ecco: “Se non abbiamo nostalgia non abbiamo memoria. Se non abbiamo memoria non abbiamo storia e soprattutto non abbiamo né la nostra memoria né la nostra storia”⁷⁸.

La nostalgia è una componente fondamentale della ‘memoria condivisa’, non a caso la frase citata dalla Fonte 7 viene ritenuta adatta alla cultura ebraica. La memoria collettiva ha, infatti, una stretta connessione con il tentativo di conservare non solo il senso del passato, ma anche la sua sensibilità. Una sensibilità intesa, secondo Margalit, come il modo attraverso il quale le emozioni erano e sono legate agli eventi ricordati⁷⁹. Ma se lo studioso esprime delle perplessità rispetto alla componente più sentimentale di questo sentire, nel nostro caso, riferito a una memoria individuale, collocata in una dimensione ebraica, rilevano interesse le emozioni, le quali all’emersione di questi ricordi sono strettamente collegate e che, come vedremo, non sono mai vuota retorica o una nostalgia che distorce il passato idealizzandolo⁸⁰.

⁷⁷ Menghagi D. (2007), p. 74.

⁷⁸ Napoli, 6 luglio 2010.

⁷⁹ Margalit A. (2006), p. 56-57.

⁸⁰ In questo caso la nostalgia diventa un punto di forza del passato che aiuta ad affrontare il presente. Si potrebbe introdurre l’idea di Sebald secondo il quale la nostalgia diventa una forma di resistenza nei confronti del passare inesorabile del tempo. Si veda Ilsemann M. (2006), pp. 301-314.

Quello che qui viene indagato è un “luogo nell’anima” che “è quello del dubbio, delle domande, della ricerca, del confronto, delle scelte”⁸¹.

La nostalgia è in stretta connessione con la temporalità. Affrontarla vuol dire riandare alla questione del tempo che si muove in netta contrapposizione con quella dello spazio. Se possiamo muoverci nello spazio, se possiamo far ritorno in luoghi dove siamo stati, lo stesso non è possibile con il tempo. Il tempo vissuto è andato in quanto è fatto di istanti non ripercorribili.

In questo senso, la nostalgia ha come sostanza del proprio pensare un tempo che non ci appartiene più. Un tempo che è completamente finito. Vi è, dunque, l’impossibilità di farvi ritorno e, per converso, la possibilità di tornare in *quel* luogo. Ed è proprio questo dissidio inemendabile tra un tempo impossibile da recuperare ed uno spazio possibile da percorrere che è all’origine di quel sentimento che chiamiamo nostalgia.

Il senso concluso di questa condizione, il suo essere radicalmente non permanente, collega il sentimento della nostalgia con quello di una serenità ritrovata o, volendo osare, con brevi, limitati, frammenti di felicità.

La storia della Fonte 7 ha al cuore della sua narrazione le vicende della mamma:

[...] La mia mamma era una ebrea d’Egitto. Una ebrea nata in Cairo, prima generazione di quelli nati in Cairo perché la sua mamma era nativa di Vienna e suo papà aveva le sue origini in Romania nella città di Jași. Mio nonno, da bravo ebreo, era un commerciante di brillanti. Era quello che definiscono un *diamanteur*, uno storico acquirente della Borsa dei diamanti di Anversa. Per una serie di vicissitudini, i suoi genitori che erano russi, a seguito dei *pogrom* si videro costretti a fuggire. Erano andati in Egitto perché c’erano, evidentemente, dei parenti e ciò comportava la possibilità di una vita migliore. E lui aveva mantenuto i rapporti con l’Europa dove veniva frequentemente per acquistare i gioielli.

Agli inizi del secolo scorso, la Comunità ebraica presente in Cairo era molto importante:

Cairo all’epoca era molto internazionale, le comunità erano molto integrate l’un l’altra. Essere della Comunità ebraica non significava essere ghettizzati, tutt’altro. Gli appartenenti alla Comunità ebraica in Cairo erano un po’ una *élite* perché in genere, anzi sicuramente erano una *élite* [...], insomma era un ambiente molto eclettico e la colonia ebraica era molto solida, anzi

⁸¹ Meghnagi S. (2008), p. 149.

solidissima. Forse di tutte le altre comunità era la più importante. [...] Era una colonia che aveva un grosso peso nella vita sociale e culturale di allora⁸².

Uno degli aspetti che emerge nella descrizione dell'Egitto dei primi anni del secolo scorso è un carattere multiculturale nel quale la componente ebraica si inserisce molto bene.

Se si seguono immagini e suggestioni che provengono da un tempo lontano, si potrebbe pensare all'Egitto come il centro della vita ebraica, a partire dal quale ha, successivamente, avuto inizio quella diaspora che deriva dall'attraversamento del deserto. Ma ciò che emerge dalla descrizioni della particolare e privilegiata condizione degli ebrei d'Egitto non è uno svelare o commemorare una autentica ed originaria condizione ebraica egiziana, quanto piuttosto il fatto che gli ebrei d'Egitto sono sempre stati una eterogenea comunità di ibridità cosmopolite. Condizione che ne ha fatto a lungo il suo punto di forza, ma alla quale è possibile far risalire anche una delle cause della sua scomparsa.

Ci troviamo, dunque, al cospetto di una eterogeneità non casuale che può essere, nel periodo a cui fa riferimento il racconto, facilmente storicizzata attraverso degli strumenti interpretativi che derivano dal racconto stesso, come ad esempio:

l'uso della lingua francese, determinato dalla presenza continua e costante della *Alliance Israelite Universelle*⁸³;

i privilegi legalmente acquisiti attraverso la fitta rete di relazioni intrattenute con commercianti, con banchieri europei, con diplomatici che erano molto presenti, in quella che la Fonte 7 definisce l' "epoca d'oro" dell'Egitto;

i legami e le relazioni commerciali mantenuti con i membri delle proprie grandi famiglie sparse sull'intero bacino del Mediterraneo.

⁸² Scrive Joel Beinin che: "The Egyptian Jewish community was formed by a distinctive process of historical accretion. At its core were indigenous Arabic-speaking Rabbanites and Karaites with a Judeo-Arabic culture, including some who claimed to trace their residence in the country to the pre-Islamic era. They resided primarily in Cairo's Jewish quarter, in the port district of Alexandria, and in several provincial towns. Indigenes composed perhaps 20,000 of the 75,00080,000 Jews in Egypt in 1948 (only 65,639 were recorded in the 1947 census, but this is commonly regarded as an undercount)". I Caraiti (dall'ebraico *kara'im* che significa: "lettori delle Scritture ebraiche") sono una minoranza all'interno dell'ebraismo e non riconoscono il Talmud come fonte della Legge ebraica. Si veda per un approfondimento Beinin J. (1998), da p. 2.

⁸³ Organizzazione internazionale francese fondata nel 1860 da uno statista francese Adolphe Crémieux al fine di tutelare i diritti umani degli ebrei presenti nel mondo.

L'essere cosmopoliti è una condizione che viene spesso individuata come carattere distintivo del popolo ebraico, in quanto meccanismo di adattamento di un popolo senza terra o potere politico, capace di stabilizzare le proprie radici in un luogo di accoglienza⁸⁴.

Ma in Egitto appare qualcosa di più.

Se da una parte gli ebrei sono *diversi* dagli egiziani musulmani e cristiani per via delle loro credenze religiose, dei loro simboli culturali, delle pratiche sociali e delle forme di istituzioni che comunemente definiscono gli aspetti della tradizione ebraica, allo stesso tempo essi sono esattamente *identici* ai non ebrei con i quali condividono l'uso di più lingue, i sistemi di divulgazione, lo stato-nazione e le sue strutture politiche, le professioni, gli investimenti finanziari e tutte le altre forme di cultura popolare.

La madre e il padre della Fonte 7, la prima era una ebrea egiziana di origini ashkenazite, un italiano partenopeo, un *goy*, cattolico non praticante era il secondo, condividono in Egitto gli stessi ambienti, una condizione economicamente agiata, l'amore per il viaggio, l'uso di più lingue:

Fonte 7: Papy parlava molte lingue.

P.D.L.: Quante ne parlava?

Fonte 7: Papy parlava correntemente il francese, l'inglese, l'arabo e un po' di spagnolo. Però le parlava correntemente e sa l'arabo è una lingua non facile.

P.D.L.: E sua mamma quante lingue parlava?

Fonte 7: Mamma ne parlava molte di più. Parlava il tedesco, l'inglese, l'arabo, l'yiddish. L'italiano perché aveva fatto la scuola italiana.

P.D.L.: Quindi con suo padre parlava l'italiano?

Fonte 7: O l'arabo quando non volevano farci capire le cose. Quindi, mamma parlava l'italiano, a casa parlavano l'arabo con i domestici. Tra di loro parlavano o in yiddish o in francese. Conosceva l'inglese, ovviamente, e conosceva, credo, un po' di rumeno. Le lingue slave erano abbastanza diffuse nel loro clan familiare. Il tedesco era una lingua *out*.

Proprio per l'atmosfera culturale che si viveva in Egitto fu più semplice per il “nonno molto religioso e molto ostile a unioni che fossero esterne alla comunità ebraica” acconsentire al matrimonio, sicuro che la figlia, Nini, come spesso la chiama la mia intervistata, e suoi nipoti non sarebbero stati sottratti al popolo ebraico. Il matrimonio avvenne nel 1933, dopo cinque anni nascerà il primo figlio:

⁸⁴ Bein J. (1998), in particolare le pp. 6-7.

Il quale fu regolarmente circonciso, e andò tutto benissimo. Poi nacque il secondo anche per lui tutto tranquillo. Però, siamo nel '39: anno terribile, S. nacque il 13 ottobre, papy lascia l'Egitto perché venne richiamato. E ritornò lui solo in Italia. Mamma decise di seguirlo, contrariamente a quella che era la volontà di tutta la famiglia, forse anche di papy, il quale avrebbe preferito che mamma restasse in Egitto. [...] Secondo me non avevano ben capito e realizzato quale fosse la situazione, per cui lei vendette tutto in pochissimo tempo e si imbarcò alla volta dell'Italia. A quel punto iniziarono le tragedie, perché sono state delle grandi tragedie.

Il padre, ingegnere civile, fu inviato a Piano d'Arta. La mamma lo seguì, abbandonando Napoli e a seguito di una delazione venne

[...] cercata dai tedeschi che la trovarono e le spararono. E mamma fu bravissima perché si buttò per le scale e siccome arrivarono i partigiani, i tedeschi non le diedero il colpo di grazia perché furono costretti alla fuga. Lei si salvò. Ma di questo episodio mi parlò molto più tardi, quando noi diventammo grandi, non dico adulti ma forse in età da poter capire certe cose.

Nel frattempo nacque la mia fonte, proprio mentre gli eventi precipitavano, e la mamma affidò a una tata jugoslava i suoi tre figli, che trovarono rifugio in Jugoslavia. Solo con la fine della guerra si riunì la famiglia.

La drammatica condizione che gli ebrei europei stavano per vivere non era stata minimamente immaginata dagli ebrei che da sempre abitavano questo continente, si può intuire la percezione che ne potevano avere persone che, fino a quel momento, avevano vissuto in altre dimensioni e che mai si erano sentiti isolati all'interno della propria nazione.

Questo l'antefatto. Il resto della storia è fatta di emozioni, ancora vissute nel presente.

Uno degli elementi più interessanti del nostro incontro è legato al fatto che in questa intervista, più di altre, è riscontrabile una originalità legata all'evidente tono affettivo dell'atto del ri-cor-dare⁸⁵, dove le emozioni si legano alle inquietudini dell'animo che, tuttavia, sembrano aver trovato pace.

Vi è una duplice condizione di sofferenza che viene espressa nella narrazione. La prima è legata al fatto che gli eventi sono inafferrabili, ma soprattutto essi non si ripresentano; la seconda fa emergere a livello di coscienza la consapevolezza che gli eventi

⁸⁵ "Può essere interessante ricordare l'etimologia della parola ricordo: ricordari: re-cor, rimettere nel cuore". Si veda Franceschi Z. A. (2003), p. 99.

ci hanno abbandonato per sempre. Scrive Aldo Giorgio Gargani che “Ogni evento è la vita stessa che sopravviene nella sua onda piena ed è anche il segno del suo abbandono, del fatto che siamo abbandonati dal bagliore che ci ha ferito e attraversato”⁸⁶.

Molto tempo è stato dedicato alla conoscenza del passato attraverso passaggi progressivi che non hanno avuto fretta, che hanno saputo attendere l’attimo in cui tutto si sarebbe rivelato. Vi è stato un desiderio del ritorno (*nostos* lo chiamano i greci), ma anche una capacità di alimentarsi di quel desiderio, di vivere un presente attraversato da nuove sensazioni ed emozioni.

Tutto ruota intorno a questi anni vissuti in lontananza, le cui ragioni sono state comprese soltanto successivamente. Dice la Fonte 7 della mamma:

Lei rinunciò a noi tre, lasciandoci alla tata perché era l’unico modo per salvarci, ma noi questo lo capimmo dopo. Il recupero di mia madre è stato completo, [...] mamma, il rapporto intenso con i suoi figli non l’ha avuto da quando sono nati. L’ha avuto dopo. Quindi, è stato più difficile per lei conquistare questi figli. È stato molto intenso. È stato successivo. Non so se sono stata chiara. E poi è stato un rapporto bellissimo.

[...]

Dadi [la tata], per esempio, mi ha raccontato che quando [la mamma] sentiva per radio che era *Pesach* o era *Kippur*, lei faceva di tutto per andare a trovare questa signora con questi tre bambini. Dice che la cosa che la colpiva molto era che mamma ci benedicesse sempre, in qualunque momento e che lei diceva: “curali, vestili, proteggili”. Che sono delle frasi che sembrano banali, ma che non erano banali atteso quello che lei temeva.

La Fonte 7 ha utilizzato molto spesso, nel corso della nostra conversazione, l’espressione “non so se sono stata chiara”, che, a mio avviso, non è solo un modo raffinato e più elegante per chiedere a un interlocutore se ha capito. In questo caso, è, piuttosto, una frase che nasce dalla consapevolezza di quanto sia difficile dare una patria all’esperienza, oltre ad essere un gesto di attenzione verso chi ascolta.

Quando si ricorda si mette ordine nel più profondo di noi stessi, eppure occorre procedere senza fretta e ossessione e lo stesso metodo va trasferito nella narrazione, che è un’arte delicata. Essa rivela il significato, ma non lo chiude in una definizione; rivela ciò che è stato in tutta la sua fragilità e nel farlo lo scolpisce nel tempo al quale il racconto è stato sottratto⁸⁷.

⁸⁶ Gargani A. G. (1992), p. 27.

⁸⁷ Cavarero A. (2005), p. 10.

“In che modo la memoria?”, mi chiede e si chiede la mia Fonte. E subito dopo continua:

Tutto quello che le ho sintetizzato fa parte di anni di ricerca e di dialogo con mia madre. Sono stati dialoghi lunghi, in cui lei mi ha detto tante cose che sono dentro di me, che sono mie [lungo silenzio].

Il senso della memoria si lega, dunque, strettamente alla conoscenza. Non è sufficiente aver vissuto gli eventi ma indagare nel profondo le ragioni di comportamenti che sono alla base degli eventi stessi. La sua memoria riportata è la sintesi di anni di ricerche pazienti fatte di attese, di silenzi, della sua capacità di saper cogliere i momenti in cui spiragli di dialogo si sono aperti tra lei e la madre.

Altro elemento interessante è che, come mi fa notare la stessa Fonte 7, nel suo racconto non sono rilevabili dati precisi. Pochi riferimenti cronologici, essenziali indicazioni spaziali. Tutto questo semplicemente perché non possiede i dati, non li conosce e né li reputa funzionali alla percezione che, chi ascolta, può derivare dalla sua storia.

Ritorniamo all'*incipit* che ha segnato l'inizio del racconto. E in particolare al tema della nostalgia che, per la mia intervistata, sottende alla memoria. È evidente che questo 'sentire' non comporta alcun tentativo o desiderio di recuperare i ricordi nel modo più preciso possibile. Anzi, un richiamo accurato, quando esso avviene, è privo dell'enfasi che abitualmente accompagna il riaffiorare dello stesso ricordo. Questo perché la nostalgia non è immediata, ma è il risultato di un processo che è avvenuto nel tempo.

Quello che, tuttavia, la nostalgia consente è di indagare il lato affettivo, non tanto per provare a ricordare le emozioni vissute, quanto per stabilire delle connessioni tra le stesse. La complessa vicenda personale e il suo legame con il ricordo appare più perentorio che intenzionale, ma fa emergere anche il piacere di strappare il ricordo a quella aura 'dolce-amara' che spesso accompagna le memorie, che sono dolci perché riportano a un tempo e a persone che non ci sono più, ma allo stesso tempo sono amare proprio perché quel tempo e quelle persone non ci sono più. Nel momento in cui il racconto si compie attraverso le emozioni, esse non ci permettono di stabilire delle connessioni immediatamente interpretabili, cosa che accade con gli aspetti cognitivi. Però, dopo averle raccolte nel tempo, possiamo, successivamente, descriverle⁸⁸.

⁸⁸ Si veda per un approfondimento sul tema della nostalgia Ross B. M. (1991), in particolare le pagine 182-187.

Scrive Duccio Demetrio che: «Un grande narratore russo, Israil Metter, ha affermato nella sua autobiografia: “I ricordi sono come uova d’uccello nel nido, l’anima li scalda per lunghi anni, e d’un tratto essi rompono il guscio disordinatamente, inesorabilmente”»⁸⁹.

E a quel punto lasciano dei doni:

Fonte 7: Mamma mi ha insegnato a dire le cose, a parlare... [pausa] per un motivo molto semplice, perché lei mi diceva: “non sai quanto tempo hai!”. Per lei, il tempo era fondamentale. Era fondamentale perché se lei fosse stata... se lei fosse morta nel momento in cui i tedeschi le avessero sparato, non avrebbe mai potuto dirci quanto ci amava. Questo lo metto a fuoco adesso che ne parlo con lei. Forse non l’avevo mai capito prima perché il tempo era così importante per lei [lungo silenzio]. Non ho altro da dirle⁹⁰.

5.7 Alberta Levi Temin e il valore della testimonianza

5.7.1 Ricordare per testimoniare

La prima volta che ho parlato con Alberta Levi Temin è avvenuto durante la mia prima partecipazione alla festa di *Purim*⁹¹, ed io, che non sapevo come muovermi tra persone che non conoscevo, sono stata subito coinvolta da lei nella preparazione dei bigliettini per l’estrazione di una lotteria che si svolge sempre a conclusione della festa. Man mano che conoscevo le persone della Comunità, tutti i nostri incontri si concludevano con una domanda: “Ha incontrato Alberta Temin?”. Ma io non ero preparata e avevo bisogno di raccogliere il materiale che attesta il suo impegno, fatto di documenti di archivio, di testimonianze, di interviste, di libri che sono stati scritti su di lei.

Durante ogni intervista, c’è sempre stato un riferimento che la riguardava, ma quello più bello, che voglio trascrivere, è di I.B.:

Per le feste, Alberta, bisogna farle un monumento, aveva tutto in mano. Lei telefonava, lei organizzava. [...] Per noi è stata un centro. La famiglia Temin è stata un centro. Avevano una casa molto grande, [...] il marito era presidente della Comunità, Alberta era la responsabile delle donne. Loro in effetti portavano avanti un progetto. Era un progetto quello di tenere in

⁸⁹ Demetrio D. (1996), p. 75.

⁹⁰ Napoli, 6 luglio 2010.

⁹¹ Napoli, 14 marzo 2009.

vita questa Comunità. Se non ci fosse stato il centro della famiglia Temin questa esperienza così importante non ci sarebbe stata [...]. Nessuno si sarebbe preso la briga di organizzare le feste.

P.D.L.: Ad esempio, la seconda serata di *Pesach* in Comunità l'ha voluta Alberta?

I.B.: Cercando di invitare ebrei che venivano da fuori. Spesso c'erano marinai americani, gente di passaggio, turisti. E allora facevamo questo *Seder* con il rabbino⁹². [...] La famiglia di Alberta era quella che nei Finzi Contini era la famiglia di Micòl. Io quando leggevo quel libro, per me quello era il modello di ebreo italiano che io avrei voluto essere. Non solo, Alberta era veramente un treno⁹³.

Inoltre, la sua famiglia è stata spesso citata come un esempio di famiglia ebraica: cinque figli e nessun matrimonio misto.

La storia di Alberta è molto bella e dolorosa. La sua vita ha avuto lunghi anni di silenzi, dove gli eventi di cui era stata protagonista sono stati taciuti anche ai suoi figli. Un silenzio che, a un certo punto, ha avuto bisogno di farsi parola quando cominciavano a prendere piede le teorie negazioniste sulla *Shoah*. In quel momento, Alberta ha iniziato ad andare nelle scuole per incontrare i giovani, a prendere parte a convegni, incontri e dibattiti in tutta Italia. L'ultimo, ma cito solo il più importante, si è tenuto presso il Senato della Repubblica ed ha avuto per titolo *La memoria e l'immagine Günter Demnig e le pietre d'inciampo* (13 ottobre 2010)⁹⁴.

Per Alberta la memoria è importante e spesso si interroga su di essa, come in suo memoriale molto intenso dal titolo *Ho lasciato la mia casa*:

La Torah insegna tante cose: mi ha sempre molto colpito la storia della moglie di Lot; con la famiglia stava scappando da un doloroso passato, si è voltata per guardare ciò che lasciava e si è tramutata in una statua di sale. Ho cercato nella mia vita di ricordare questo insegnamento. Anche io un giorno, ormai molto lontano, sono fuggita dalla mia città, dalla mia casa. Superata per caso la tragedia imminente, per anni ho poi guardato avanti con fiducia, senza mai dimenticare il passato, ma cercando di tenerlo diviso dal presente che era diventato molto bello, ricco delle più grandi soddisfazioni che può offrire la vita: mio marito, i miei figli, la mia casa. Gli anni, tanti, sono trascorsi molto veloci; la mia casa in un primo tempo si è riempita, poi si è svuotata, si sono riempite con mia gioia le case dei miei figli ed ormai si stanno riempiendo anche quelle dei nipoti. A me rimangono, nella giornata, molte ore per ricordare il mio passato recente e quello lontano. Poi c'è sempre qualche amico che, con affetto, mi sprona a scrivere

⁹² Usanza che continua ancora oggi.

⁹³ Tel Aviv, 21 luglio 2010.

⁹⁴ Si veda il sito <http://www.senato.it>

gli avvenimenti più antichi, “è storia e non deve andar perduta”. Non sono una scrittrice, forse questo è un bene perché scavo solo nella memoria, mai nella fantasia. Certamente il tempo lima i ricordi, certamente alcune sfumature si saranno sperdute nei meandri del mio cervello. Ma chi lo conosce questo cervello?⁹⁵

Eppure, quella di Alberta è una memoria prodigiosa. Ricorda gli indirizzi dei luoghi, dove sono accaduti gli avvenimenti importanti della sua vita, con i numeri civici, ricorda persone, episodi. Durante i suoi lunghi anni di silenzio, quando aveva bisogno di aprirsi alla vita, tutto ciò che le è accaduto, a partire dall’applicazione delle leggi razziali, si è cristallizzato dentro di lei in una sorta di archivio interiore che sta emergendo infaticabile, senza sosta, negli ultimi venti anni.

Per iniziare a parlare di Alberta occorre partire dall’episodio che narra sempre nei suoi incontri pubblici: quello relativo ai due giorni dei deportati degli ebrei romani.

5.7.2 Esperienza e narrazione: grammatica del tempo

“Non ve la faccio lunga” dice Alberta al suo uditorio prima di procedere alla sintesi degli eventi che l’hanno vista coinvolta insieme alla sua famiglia in quell’ottobre del 1943. E questa frase rappresenta un indizio prezioso per provare ad analizzare una “grammatica” del tempo sospesa tra esperienza e narrazione⁹⁶.

Nel racconto orale della propria esperienza un elemento fondamentale è dato dalla capacità di adattare lo spazio e il tempo dell’esperienza in uno spazio e tempo del racconto, sia esso orale sia scritto, in modo tale da poter evidenziare i fatti fondamentali allo sviluppo e alle finalità del racconto.

Partendo dal racconto orale di Alberta, da un punto di vista spaziale la scelta delle citazioni dei luoghi viene articolata in diverse unità che seguono una logica finalizzata ad evidenziare gli eventi più importanti. Un discorso analogo vale per l’asse temporale dove il narratore ha il compito di selezionare quei momenti di storia narrata la cui importanza è maggiore rispetto ad altri, sollecitando uno sconfinamento di questi ultimi nel vuoto dell’ellissi. In tal caso, avviene una contrazione temporale, dove non solo si omette il superfluo, ma anche per gli aspetti importanti il narratore procede a una selezione che è finalizzata a ciò che vuole mostrare al proprio ascoltatore.

⁹⁵ Memoriale: 2010, *Ferrara - 12 ottobre 1943 - Ho lasciato la mia casa*, p. 1.

⁹⁶ Definizione di Alessandro Portelli. In Portelli A. (2009), pp. 153-160.

Scriva Christian Metz che il racconto ha una doppia sequenza temporale perché da un lato vi è il tempo della vicenda raccontata (il significato), dall'altro il tempo del racconto (il significante). In questo modo, le vicende narrate che hanno coinvolto mesi, prima della decisione di partire, e giorni, quelli precedenti agli arresti del 16 ottobre 1943, si condensano in circa venti minuti. Questa distorsione temporale aiuta a comprendere come “una delle funzioni del racconto è di far fruttare il tempo in un altro tempo”⁹⁷. Vi è, inoltre, un altro elemento da tenere in considerazione ed è legato all'ordine della storia che, mentre nella forma scritta rispetta una struttura più lineare e cronologica, in quella orale utilizza dei salti temporali. L'anticipazione, o prolessi temporale, è uno degli elementi più presenti in questo tipo di narrazione⁹⁸. Ad esempio Alberta, nel suo intervento a Ferrara, anticipa quello che è l'episodio che la vedrà trovare rifugio sul balcone di casa:

[...] Non lo faccio per trovarmi una scusante, ma era proprio il mio pensiero. Verranno a trovare dei giovani, ma non ne trovano: “Non voglio sentire quel passo per la casa!”⁹⁹.

Immediatamente dopo, proseguirà con il racconto dell'arrivo dei tedeschi e racconterà per esteso l'episodio del balcone.

Invece, la durata effettiva degli eventi si inserisce in una sfera soggettiva dove, per chi spera, quello che trascorre sembra un tempo lunghissimo che si estende nella memoria durevole del genocidio; invece, per l'immaginario di chi ascolta ci troviamo di fronte a un tempo breve: meno di 48 ore il tempo trascorso nel Collegio Militare¹⁰⁰.

Per Alberta e la sua famiglia il tempo sarà di poco più di 12 ore, dalle sei del mattino fino a un quarto d'ora dopo il coprifuoco. Invece,

Degli altri nostri cari solo un'ultima notizia, a guerra finita. Alla fermata di Ferrara, dove il tragico convoglio di carri bestiame dove erano stati stivati sostò, zia Alba da una inferriata riuscì a parlare con un ferroviere locale. Lo pregò di cercare suo fratello, Renzo Ravenna e di dirgli di portare in salvo la sua famiglia. Riuscì nell'intento.
Sia benedetta la loro memoria¹⁰¹.

⁹⁷ Metz C. (1968), p. 27.

⁹⁸ Genette G. (1976), p.115.

⁹⁹ Ferrara, 20 aprile 2010.

¹⁰⁰ Dall'alba del 16 ottobre all'alba del 18 ottobre 1943 per essere condotti alla Stazione Tiburtina da dove alle 14,05 il treno partì alla volta dei campi di sterminio. Portelli A. (2009), pp. 159-160.

¹⁰¹ Archivio CDEC (Milano), Fondo 5HB “Vicissitudini familiari”, Cartella 479 Levi Alberta in Temin, Estremi cronologici 1974-1992, Fascicolo cc. 4, Classificazione 1, 2, Segnatura 395.

5.7.3 I ricordi affollano la mia mente, si intrecciano mio malgrado

Scrive Alberta:

I ricordi affollano la mia mente, si intrecciano mio malgrado; credevo di non poterli, di non volerli raccontare. Ma i tasti battono in fretta, quasi spinti da una volontà non mia. Rileggo e non oso cancellare. Continuerò domani, ora non potrei¹⁰².

Nelle parole di Alberta vi è un peso che i ricordi esercitano sulla propria vita interiore. Sembrano vivere autonomamente e nel loro emergere, nonostante tutto, segnano il linguaggio collettivo indirizzandolo verso un nuovo rapporto con l'esperienza vissuta¹⁰³. Trovarsi davanti a un testimone di quegli eventi tragici, significa partecipare alla sua storia che se, in un primo momento, appare una esposizione di dolori e sofferenze, subito dopo mostra l'imponente mole di riflessioni nate intorno a quel evento. Riflessioni fondamentali perché separano l'evento vissuto dal sistema della "grande narrazione" della storia. Ed è proprio per l'interruzione di questa relazione che è possibile scoprire una intima e profonda sensibilità che, inducendo a concentrarci sulla storia individuale, rivela l'importanza della testimonianza per la percezione di una 'storia' diversa¹⁰⁴.

A lungo, nel silenzio nel quale si è trovato rifugio, le proprie vicende sembrano sovrapporsi con quelle pubbliche. Alla fase del silenzio segue quella legata alla definizione di nuove modalità narrative alle quali affidare la propria esperienza e insieme ad essa compiere una rimemorizzazione.

Durante la *Festa del Libro Ebraico in Italia*, a Ferrara, in un atrio del Liceo Classico Ariosto pieno di gente Alberta racconta:

Sono stata zitta per anni, l'arrivo degli alleati è stato il 5 giugno, dopo nove mesi [dalla notte degli arresti del 16 ottobre del 1943], carte false – come dei delinquenti qualunque – per aver salva la nostra vita. Abbiamo lasciato la nostra città, la nostra casa, siamo andati a Roma, abbiamo fatto le carte false. Rimane una ferita che non si chiude, ma bisogna guardare avanti. Sono stata zitta per anni. Un matrimonio ebraico, i miei figli ebrei, manteniamo quelle tradizioni e quella cultura che ci è stata insegnata. Solo quando alla fine dell'89 si è osato parlare di negazionismo, allora c'è stata una rivolta in me, i miei figli erano grandi. C'è stata

¹⁰² Memoriale: 2010, *Ferrara - 12 ottobre 1943 - Ho lasciato la mia casa*, p. 3.

¹⁰³ Bidussa D. (2007), p. 112.

¹⁰⁴ Shapira A. (2005), p. 371. Citata in Bidussa D. (2007), p. 112.

una rivolta in me: “La gente deve sapere! perché i miei cari che sono finiti ad Auschwitz non possono più parlare e nessuno parla per loro”. Io devo parlare¹⁰⁵.

Nel caso di Alberta non vi sono soltanto i ricordi che riemergono e si fanno parola, ma vi è la necessità di inserirli in diversi quadri sociali, la famiglia, la Comunità, la società civile, verso i quali si indirizzano e grazie ai quali si strutturano. Come scrive David Bidussa:

In altre parole, il fatto che i ricordi non sono un corpo testuale «naturale», ma il risultato della ricostruzione del passato individuale, collettivo e poi pubblico solo in conseguenza di una sensibilità che si costruisce, non solo di un passato personale che si recupera¹⁰⁶.

Vi è, dunque, la messa in atto di una particolare modalità di riemersione del ricordo e della esperienza vissuta.

Tutti gli eventi legati alla *Shoah* sono ancora in attesa di essere canonizzati dalla comunità di appartenenza. La distanza temporale rispetto all'evento è ravvicinata, il coinvolgimento emotivo molto forte, le indagini di carattere personale e scientifico hanno appena iniziato a trattare questo argomento. Tale evento della storia del popolo ebraico interessa tutta una serie di trasformazioni e di espressioni che riguardano la “struttura connettiva” le cui varietà sono in fase di definizione. In questo caso il concetto di “canone” è quello riferito da Jan Assmann inteso come “un principio che intensifica la struttura connettiva di una cultura nel senso della resistenza al tempo e dell'invarianza”¹⁰⁷. Il canone viene inteso, dunque, come una memoria volontaria di una comunità, come un ricordo necessario, dovuto. Quindi: “Le società creano un'immagine mentale di sé e perpetuano la loro identità attraverso la successione delle generazioni sviluppando una cultura del ricordo [...]”¹⁰⁸.

Ma questa cultura del ricordo avviene in modi che sono completamente differenti a seconda della culture coinvolte e nel caso del racconto degli eventi legati alla *Shoah*, ciò davanti a cui ci troviamo non si rappresenta come un deposito di narrazioni la cui trasmissione avviene per il tramite della memoria custodita dalle generazioni, ma si svolge per mezzo di narrazioni legate a ricordi ancora vivi “in cui contano gli atti, più che i fatti,

¹⁰⁵ Ferrara, 20 aprile 2010.

¹⁰⁶ Bidussa D. (2007), p. 113.

¹⁰⁷ Assmann J. (1997), p. XIV.

¹⁰⁸ Assmann J. (1997), p. XIV.

ovvero le relazioni tra persone: ciò che si è fatto, i torti subiti, le strutture di soccorso intervenute e che dunque richiamano un supplemento di storia, più che una dose rincarata di memoria”¹⁰⁹.

Sono trascorsi più di sessanta anni, e il processo di definizione della ‘memoria della memoria’ della *Shoah* è ancora in atto. Non si tratta soltanto di individuare il punto di vista attraverso il quale guardare a quegli eventi, ma anche di analizzare le versioni ricevute, studiarne le loro modalità narrative, interrogare i silenzi. Ci troviamo di fronte a un evento di portata tale da richiedere nuovi strumenti interpretativi che possano privilegiare gli attori, le loro testimonianze, i loro memoriali anziché i fatti. Questo per definire una nuova versione della memoria, ma ancor più una nuova sensibilità verso la storia che ci riguarda tutti¹¹⁰.

Ora ciò che appare importante, nel nostro caso, è provare ad annullare le differenze esistenti tra i discorsi e gli eventi. Le narrazioni e i fatti si fondono aprendosi ad impensate rappresentazioni sia perché in questo modo si può raggiungere l’ “oltre” dell’esperienza sia perché nel campo dell’etica simili differenze non trovano spazio¹¹¹.

Non trovano spazio perché siamo al cospetto di un genocidio, di un evento di portata così ampia da annullare le differenze tra il privato e il corporativo.

Tutto questo Alberta lo sa e attraverso la sua testimonianza invita sempre a una riflessione perché la sua esperienza vissuta le ha insegnato a confrontarsi con la storia, i suoi lasciti, a guardare al passato come spazio tormentato che consente di interrogare il presente.

Ci sono delle parole che Alberta ripete sempre durante i suoi affollati incontri con i giovani: “Non aspettate che sia troppo tardi, dopo è sempre molto tardi. Quando la libertà è perduta, è difficile riconquistarla”¹¹². Oppure “La vita è una cosa meravigliosa – ricordatelo ragazzi – la vita è una cosa me-ra-vi-glio-sa!”.

Continua Alberta:

¹⁰⁹ Bidussa D. (2007), p. 113.

¹¹⁰ Bidussa D. (2007), p. 113. Scrive David Bidussa che “La Shoah è un evento che ha voluto dire distruzione fisica di milioni di individui sulla base di una macchina persecutoria che colpiva gli inquilini della porta accanto. Non è un evento privato o corporativo”. Per questo il coinvolgimento esula l’appartenenza a una etnia o ad una religione diversa da quelle delle maggioranza.

¹¹¹ Molto interessanti a questo proposito sono le differenze di rappresentazione della *Shoah* rilevabili tra Claude Lanzmann e Tzvetan Todorov in Rothberg M (2000), pp. 127-128.

¹¹² Versione citata in Marotta M., Saltalamacchia E. (2003), p. 35.

Perché vado a parlare ai giovani? Prima di tutto per amore della vita e poi penso anche a quei giovani nazisti: ma a quale lavaggio di cervello sono stati sottoposti per poter fare gli orrori che hanno fatto? Come hanno fatto ad andare nelle case delle famiglie? a smembrarle? Loro sapevano dove andavano. Non era che dovevano portare fuori anche gli ammalati gravi perché c'era una infermeria al campo. C'erano dei forni crematori, c'erano le camere a gas al campo. Loro lo sapevano. Quale lavaggio del cervello hanno avuto? Ragazzi non fatevi fare il lavaggio del cervello da nessuno. Adesso avete il computer. Potete cercare, verificare le "verità". Neanche da me fatevi fare il lavaggio del cervello. Confrontate se vi ho detto delle verità. Per questo io vado a parlare ai giovani¹¹³.

Per lei è importante non solo la costruzione di una memoria pubblica, ma anche l'intento pedagogico rivolto ai giovani ai quali richiede un forte senso civico, con tutto l'impegno che da esso ne deriva. Il rapporto che si ha con la storia contemporanea è fatta, quasi sempre, di una ricezione passiva degli eventi. Invece, per chi ha vissuto quegli eventi tragici, per chi ha dovuto pensare a una nuova procedura mnemonica sulla ricostruzione del passato vi è un elemento innovativo: gli individui e le loro vicende irrompono sulla scena della storia.

Inoltre, nelle parole di Alberta l'oppressore è più simile a una vittima¹¹⁴. Nessun odio. Nessun rancore. Solo una pena profonda per chi non possiede strumenti per leggere gli avvenimenti, per rendersi autonomi nel pensiero e negli atti.

Ci sono, dunque, due tipi di vittime: i perseguitati da una parte, gli esecutori dall'altra, che non chiama mai carnefici, ai quali Alberta riconosce di aver vissuto in una "zona di irresponsabilità"¹¹⁵ dove si attua quella "banalità del male" come la chiama la Arendt¹¹⁶. Durante i nostri numerosi incontri, Alberta mi ha invitato a pensare a come si fossero sentiti quei giovani quando, finito tutto, devono aver realizzato i crimini di cui si erano macchiati, sollecitandomi a cambiare il mio punto di vista per una migliore comprensione del male. La testimonianza di Alberta non ha alla base il desiderio di indagare su quanto avvenuto, al contrario quella che attua è una ricostruzione degli eventi

¹¹³ Ferrara, 20 aprile 2010.

¹¹⁴ Levi P. (1990). In questo libro Levi fa riferimento a quella che definisce una "zona grigia", uno spazio di congiunzione tra le vittime e gli oppressori dove spesso i ruoli si capovolgono. Nell'ottica di Alberta, che pone alla base delle sue convinzioni la conoscenza, il nazista, l'oppressore, viene vissuto come una persona assolutamente incapace di elaborare a pensieri propri, di rispondere ad un'etica di responsabilità verso gli altri.

¹¹⁵ Agamben G. (2007, ris.), p. 19.

¹¹⁶ Arendt H. (1993, 5ª ed.).

in un'ottica antropologica che svolge la propria analisi sul male e la violenza nell'uomo¹¹⁷. E l'importanza di un simile narratore è resa in maniera esemplare da David Bidussa, che scrive:

Non è detto che quelle versioni siano da accogliere come «narrazione di come in effetti gli eventi sono andati», ma obbligano molti attori a confrontarsi con le vicende della storia e dunque a ripensarle. Non c'è un dato positivo in sé – moltissimi miti, particolari inventati, scene ricostruite popolano le memorie individuali e i ricordi del passato – ma questo obbliga a verificare, a tenere aperto il dossier del rapporto tra persone e storie dunque ad aggiornarlo costantemente¹¹⁸.

Tutto questo è contenuto nel discorso che Alberta indirizza ai giovani e per questo li sollecita a delle verifiche, a dei riscontri, a degli approfondimenti che favoriscono il dialogo, che permettono, partendo da una memoria individuale, di impossessarsi di una storia, e della sua memoria, che è patrimonio di tutti.

5.7.4 La memoria incarnata

Vi è un altro aspetto fondamentale che emerge dal racconto di Alberta: i sopravvissuti non sono degli eroi. Non solo. Ma sono destinati a convivere con un forte senso di colpa. E per comprendere meglio questo suo assunto occorre riportare la sua storia, trascritta nella versione del memoriale depositato presso il CDEC di Milano¹¹⁹, dove mi sono recata più volte nel corso della mia indagine.

Alberta e la sua famiglia erano arrivati a Roma da soli tre giorni. Fuggivano da Ferrara dove avevano già portato via giovani ebrei, maschi, di età compresa tra i venti e i trenta anni¹²⁰. Anche a casa sua erano andati, senza trovare nessuno.

Roma è 'città aperta'. Roma è sede del Vaticano. Lì si sarebbero sentiti più sicuri anche perché avrebbero trovato rifugio a casa degli zii di Alberta. Ma la notte del 16 ottobre 1943

¹¹⁷ Atteggiamento non molto dissimile da Primo Levi. Molto interessante a questo proposito sono le riflessioni che Bidussa riporta in una sua opera. Bidussa D. (2009), pp. 68-69.

¹¹⁸ Bidussa D. (2007), p. 114.

¹¹⁹ Centro di Documentazione Ebraica. Per saperne di più si consulti il sito <http://www.cdec.it/>

¹²⁰ 22 per la precisione. Fonte Alberta Levi Temin, Ferrara, 19 aprile 2010.

Alle sei del mattino le S.S. suonarono alla porta: lo compresi dalla scampanellata fuori orario che mi svegliò di soprassalto, e, senza un attimo di esitazione scesi dal letto sussurrando a mia madre e a Piera “Non posso sentire ancora quel passo” e uscii sul balcone.

Quel passo di aguzzino che aveva profanato la nostra casa di Ferrara decise in quel momento della mia vita. In camicia da notte uscii sul balcone e mi appiattii contro il muro, con l’orecchio alla fessura della porta-finestra per udire quanto avveniva dentro. Ma che avveniva?

Una voce dura diceva “Komen Komen!” e poi subito dopo la finestra alle mie spalle venne chiusa dal di dentro: mia madre voleva salvare almeno me. Udii una esclamazione di mia madre “Il mio Carlo, non lo rivedrò mai più!” e poi ancora la voce concitata di zia Alba “Ma no che non prendo la pelliccia, non andiamo mica a teatro!”

Non potevo non capire, ma il mio cervello e le mie membra si erano immobilizzate. Mi pare ancora di vedere in un palazzo di fronte, una finestra che si apre e una donna ignara sbatte uno straccio dalla finestra; giù dal tabaccaio formarsi una fila di persone che aspetta l’apertura del negozio per ritirare con la tessera le sigarette. Queste cose i miei occhi vedevano, mentre cuore ed orecchie cercavano di percepire ogni rumore che era dentro casa.

Il balcone su cui mi trovavo era lungo ed aveva due accessi: l’uno quello da cui ero uscita, ed un altro dalla cucina, che, essendo notte, era chiuso. Ad un certo punto sentii che si spalancava, ma nessuno uscì.

La voce del tedesco si fece più distinta, incalzava “Komen Komen”, poi il rumore della porta di casa che si chiudeva e, taglienti nel silenzio molte mandate di catenaccio; poi più niente¹²¹.

Alberta non ha vissuto quello spazio sospeso quando tutti gli ebrei rastrellati a Roma furono tratti presso il Collegio Militare. Un tempo sospeso, in un luogo intermedio dove nuovi drammi si vivevano. Scrive Alessandro Portelli che quanto accaduto in tutti quei luoghi, come il III braccio di Regina Coeli degli ebrei deportati in seguito, il campo di Fossoli e molti altri spazi di “attesa”, si sono persi negli “interstizi del racconto” quasi dimenticati dalla tragedia che si sarebbe consumata altrove¹²². Alberta non li ha vissuti, ma ha provato il logorante tempo dell’attesa quando cercava, insieme al padre, di capire cosa fosse accaduto ai propri cari. Ed è in quelle interminabili ore che ha iniziato a provare il senso di colpa del sopravvissuto, continuando a ricordare, perché non c’è stata una notte della sua vita in cui quella immagine di lei nascosta sul balcone non le ha fatto visita.

Vi è un carattere paradossale che attraversa questo sentimento molto ben espresso da Bruno Bettelheim: “Il vero problema... è l’irrisolvibile contraddizione della condizione

¹²¹ Archivio CDEC (Milano), Fondo 5HB “Vicissitudini familiari”, Cartella 479 Levi Alberta in Temin, Estremi cronologici 1974-1992, Fascicolo cc. 4, Classificazione 1, 2, Segnatura 395.

¹²² Portelli A. (2007), p. 146.

esistenziale del sopravvissuto, per cui mentre, in quanto essere raziocinante, sa benissimo di non essere colpevole (io, per esempio, per quel che mi riguarda ne sono sicuro), la sua umanità gli impone, a livello emotivo, di sentirsi in colpa”¹²³.

Alberta parla spesso di Primo Levi e del suo suicidio. Il suicidio che Levi trovava “incomprensibile”, come aveva scritto a proposito della morte di Jean Améry, altro sopravvissuto. Incomprensibile nella misura in cui comprendere significa andare alla ricerca dei motivi¹²⁴. Infatti, Alberta sostiene che è difficile trovare dei motivi intelligibili nel gesto di Primo Levi: “Non voleva uccidersi. Era sul balcone e sai deve essergli affiorato un ricordo terribile. Un odore, un rumore, una immagine e ti si apre l’abisso. Ecco, a Primo Levi è successo questo. Un attimo dopo era giù”¹²⁵.

Il senso di colpa, insieme a un ricordare continuo, martellante anche quando questo gesto viene affidato al silenzio, obbligano a una riflessione pubblica sulla propria storia, a un confronto serrato con la memoria, e, in particolare, a misurarsi con la materialità del corpo che, durante la fase di silenzio, non è stata messa al centro della storia.

Dichiara Alberta:

I brutti ricordi non li ho mai dimenticati. Mai. Una ferita che non si rimargina. [...] Vedete, non è un’eroina che vi parla! Tutta la vita mi sono chiesta come ho fatto a star chiusa sulla finestra quando ho capito subito che avrebbero portato via la mia mamma, che adoravo, mia sorella, ma io ero paralizzata. Veramente paralizzata, anche nel pensiero. Io ricordo perfettamente che non pensavo più neanche a mio padre. Cercavo soltanto dall’intelaiatura della finestra di capire cosa stava accadendo dentro. Meno di venti minuti. Quanto ho aspettato non lo so¹²⁶.

Le rappresentazioni fattuali della *Shoah* pongono di fronte, come si può vedere da questo stralcio di racconto, al tema del corpo, costringendoci a misurarci con il senso di colpa che dalle narrazioni sul corpo e sulla *Shoah* emergono. Per rendere più esplicito questo concetto, è possibile fare riferimento a una duplice immagine con la quale occorre prendere familiarità: da una parte il ‘corpo’ del testimone che nelle pubbliche

¹²³ Bettelheim B. (1991, 3^a ed.), p. 217. Citato in Agamben G. (2007, ris.), p. 82.

¹²⁴ Belpoliti M. (2002), appunti 24. <http://www.archiviola stampa.it/>

¹²⁵ Ferrara, 20 aprile 2010. In treno da Bologna a Ferrara, Alberta aveva iniziato a parlarmi di Primo Levi, ma l’arrivo a Ferrara aveva interrotto il flusso dei suoi pensieri. La sera successiva, quando siamo rimaste sole, dopo una giornata impegnativa, più per me che per lei perché Alberta è instancabile, ha ripreso l’argomento. Alberta parla del balcone, ma Primo Levi è precipitato delle scale di casa sua. Un *lapsus*, perché Alberta sa bene dov’è morto Primo Levi, che ci aiuta a comprendere come ancora forte sia in lei il ricordo di quella notte.

¹²⁶ Ferrara, 20 aprile 2010.

manifestazioni viene riconosciuto come eroe, suo malgrado, aumentando il senso di inadeguatezza di chi racconta la propria storia; dall'altra i corpi, nei racconti di queste tragiche esperienze, non testimoniano affatto di una storia eroica.

Alberta ci riferisce che lei era paralizzata, che quando ha pensato che tutti fossero andati via, e soltanto allora, ha iniziato a muoversi, lentamente: “Se si muove una mano – continua Alberta – si muoveranno anche i piedi”¹²⁷.

Quando Primo Levi prova a combattere il senso di colpa per essere sopravvissuto lo fa, nel 1984, anche con una poesia i cui versi conclusivi sono i seguenti: “Non è colpa mia se vivo e respiro/e mangio e bevo e dormo e vesto panni”¹²⁸.

Alberta Levi Temin parla della sua paura paralizzante che ha coinvolto tutto il suo corpo, quando è riuscita a vincerla ha verificato di essere rientrata in possesso delle sue capacità motorie. Primo Levi utilizza verbi come respirare, mangiare, bere, dormire, vestirsi che indicano la cura e la funzionalità del corpo. La *Shoah* si descrive spesso, attraverso le diverse modalità narrative (memoriali, film, letteratura), mediante i corpi. Questo perché, come scrive Bidussa: “La Shoah è una vicenda che si misura sui corpi e che riguarda i corpi. In questo senso è una storia fatta di cultura materiale, ma soprattutto di percezione visuale”¹²⁹.

Eppure, il cinema ha impiegato del tempo prima di riuscire a narrare il genocidio ebraico e in una importante trascrizione come il film *Shoah*, Claude Lanzmann ha preferito avvalersi dei luoghi per narrare la memoria¹³⁰ e di seguire una storicizzazione logica del genocidio che lo rende più accettabile. In questo modo porta l'evento indietro nel tempo pur sapendo che non può essere spiegato o rappresentato, ma solo rivissuto¹³¹.

Il rapporto che la memoria intrattiene con le immagini è affrontata da Susan Sontag in una sua opera nella quale sostiene la non producibilità della memoria individuale, la cui durata coincide con il ciclo vitale di ciascuna persona. Quello che abitualmente chiamiamo memoria collettiva non è un ricordare, ma è un ‘concordare’ su fatti che sono accaduti e che ritornano alla mente attraverso delle immagini che condividiamo e nelle quali individuiamo elementi che ci accomunano, che inglobano idee riconoscibili per lo stesso significato, che innescano pensieri prevedibili, che favoriscono l'emersione di stessi

¹²⁷ Ferrara, 20 aprile 2010.

¹²⁸ *Il superstite* (1984), in Levi P. (1988), p. 581. Citato in Agamben G. (2007, ris.), p. 83.

¹²⁹ Bidussa D. (2007), p. 115.

¹³⁰ “Le grand art de Claude Lanzmann est de faire parler les lieux, de les ressusciter à travers les voix, et par delà les mots, d'exprimer l'indicible par des visages”. Bouvoir de S. (1985), p. 9.

¹³¹ Rothberg M (2000), p. 127.

sentimenti¹³². Questo tipo di memoria ci costringe ad interrogarci sui fatti della *Shoah* imparando anche a prendere in considerazione il significato che assume il corpo all'interno delle narrazioni. Non solo il proprio corpo, ma anche quello altrui. Non a caso una parte della memoria è composta da quel silenzio che, coltivato per anni, sembra aver abolito il corpo trasformandolo in puro spirito.

Il corpo, dunque, ricorda se stesso in uno spazio e in un tempo e di questo spazio e di questo tempo racconta storie che lo coinvolgono. Esso diventa luogo di incontro tra la spazialità e la temporalità, che sono indissolubilmente legate tra di loro al punto che questo legame appare come l'elemento più evidente. Infatti, volendo semplificare, come scrive Boyarin, quando si muore nel tempo, ci si dissolve nello spazio¹³³.

Il corpo che ricorda se stesso e come esso narra di sé attraverso le proprie storie è molto vicino a quanto sostenuto da Henri Atlan e alla sua descrizione del concetto ebraico rabbinico della memoria, intesa come la possibilità di declinare in varie forme i suoi significati. Atlan sostiene il punto di vista del Talmud babilonese secondo il quale si concepisce una memoria così come si concepisce una idea e così come si concepisce un bambino. Pertanto, è possibile giungere al principio secondo il quale la memoria non è né qualcosa preesistente e che dimora nel passato né una proiezione del presente, ma un potenziale che rende possibile una creativa collaborazione tra la coscienza, che appartiene al presente, e l'esperienza del passato, ma soprattutto a come essa si esprime¹³⁴. La memoria e il corpo condividono delle caratteristiche creative attraverso le quali reinventano una resistenza all'oblio dal quale sono, inevitabilmente, sopraffatti.

Il racconto di Alberta continua riportando come la madre e la sorella Piera riuscirono a salvarsi. Nella caserma, dove erano stati tutti trasportati, venne chiesto ai cattolici di separarsi dagli ebrei e la zia Alba convinse la mamma di Alberta a dichiararsi cattolica. Lei e la figlia non erano di Roma e nessuno le conosceva. Tra mille incertezze la mamma e Piera andarono in bagno, distrussero le loro carte di identità, la sorella si liberò dello *Shaddai*¹³⁵ che portava al collo:

La storia che raccontarono era semplice: si ricordavano che alla fine di settembre c'era stato un tremendo bombardamento a Bologna.

¹³² Sontang S. (2003), pp. 67-68.

¹³³ Boyarin J. (1994, ed.), p. 21.

¹³⁴ Henri Atlan è citato in Boyarin J. (1994, ed.), pp. 21-22.

¹³⁵ Secondo la tradizione ebraica *Shaddai* (שדדאי) deriva dalla parola "dai" che vuol dire "abbastanza". "Sh" è un prefisso che significa "Colui che". Il nome di Dio è impronunciabile, ma si può identificarlo come Colui che ha posto dei confini al mondo oppure Il Signore è Colui che veglia sulle porte di Israele.

Dissero di essere bolognesi, di aver perduto tutto in quel bombardamento. Mia madre asserì di essere cattolica lei e la figlia; del marito ebreo non aveva notizia dal bombardamento; si era rifugiata in casa del fratello del marito. A Roma, perciò si trovava lì.

Diedero un calcio alla valigia e poterono uscire¹³⁶.

Solo in sette riuscirono a salvarsi¹³⁷. Molti si spaventarono per quanto fu fatto dire da Arminio Wachsberger l'interprete dei tedeschi¹³⁸: “Coloro che non sono ebrei si mettano da una parte – mi fece tradurre il capo SS – e di' loro – aggiunse che se trovo un ebreo che abbia osato dichiarare di non esserlo, appena la bugia sarà scoperta, quello sarà fucilato immediatamente; e di' anche che noi tedeschi non parliamo a vanvera!”¹³⁹. Per chi non era di Roma è stato più facile fingere una diversa identità. Non fu possibile per gli zii e il giovane cugino di Alberta, il cui destino è contenuto in queste schede estratte dagli elenchi dei deportati dall'Italia:

Levi Giorgio nato a Roma il 12.11.1926, figlio di Mario e Ravenna Alba Sofia. Ultima residenza nota: Roma. Arrestato a Roma il 16.10.1943 da tedeschi. Detenuto a Roma collegio militare. Deportato da Roma il 18.10.1943 ad Auschwitz. Matricola n. 158574.

Deceduto in luogo ignoto dopo il 29.12.1943.

Fonte 1a, convoglio 02.

Levi Mario nato a Guastalla (RE) il 05.09.1888, figlio di Giustiniano e Levi Anna Laura, coniugato con Ravenna Alba Sofia. Ultima residenza nota: Roma. Arrestato a Roma il 16.10.1943 da tedeschi. Detenuto a Roma collegio militare. Deportato da Roma il 18.10.1943 ad Auschwitz. Immatricolazione dubbia.

Deceduto in luogo ignoto in data ignota.

Fonte 2, convoglio 02.

Ravenna Alba Sofia nata a Ferrara il 26.08.1891, figlia di Tullio e Pardo Eugenia, coniugata con Levi Mario. Ultima residenza nota: Roma. Arrestata a Roma il 16.10.1943 da tedeschi. Detenuta a Roma collegio militare. Deportata da Roma il 18.10.1943 ad Auschwitz.

¹³⁶ Archivio CDEC (Milano), Fondo 5HB “Vicissitudini familiari”, Cartella 479 Levi Alberta in Temin, Estremi cronologici 1974-1992, Fascicolo cc. 4, Classificazione 1, 2, Segnatura 395.

¹³⁷ Oltre alla mamma e la sorella di Alberta, Bianca Ravenna Levi e Piera, Giuseppe Dureghello, sua moglie Bettina Perugina e suo figlio Angelo, Angelo Dina, Enrico Mariani. Portelli A. (2007), p. 149, nota. 18.

¹³⁸ Era un ebreo che conosceva molto bene il tedesco.

¹³⁹ Portelli A. (2009), p. 148. È uscito questo anno il libro curato dalle figlie di Wachsberger, Clara e Silvia, che raccoglie i memoriali del padre il quale da Roma si trovò a fare l'interprete a Joseph Mengele, l' “angelo della morte”, direttore sanitario del campo di sterminio di Auschwitz-Birkenau. Alberta riconosce ad Arminio Wachsberger l'aver aiutato la mamma e la sorella che, malgrado i loro cognomi ebraici (Levi e Ravenna), furono agevolate dalla sua traduzione in tedesco. A Ferrara, Clara ed Alberta si sono incontrate ed è stato un momento molto emozionante. Si veda Wachsberger C., Wachsberger S. (2010, a cura di).

Uccisa all'arrivo ad Auschwitz il 23.10.1943.

Fonte 1b, convoglio 02¹⁴⁰.

È per loro che Alberta, alcuni anni dopo, si impossesserà del suo diritto di parola per favorire il dialogo, nel quale crede moltissimo, per rendere possibile una corretta percezione di quell'evento assolutamente isolato dal resto della storia perché non ha precedenti, perché non è comparabile¹⁴¹. C'è una frase che mi è stata riferita da Alberta, durante la mia ricerca *shadowing* a Ferrara, rivolta ai suoi parenti deceduti ad Auschwitz e che ci riconduce nuovamente al tema del corpo: “Sono ritornati a casa, dopo tanto vagare nel vento”¹⁴². I corpi della famiglia Levi non sono mai stati ritrovati, ma il 28 gennaio del 2010 sono state apposte, in via Flaminia 21, tre “Pietre di inciampo”, le *Stolpersteine*¹⁴³, e Alberta attraverso questi mediatori della memoria ha quasi la sensazione che i loro corpi abbiano fatto ritorno perché sarà possibile memorizzarli proprio “su quel marciapiede [dove] cammina la vita”¹⁴⁴, in quella società civile dove si sono trovati a vivere o dove hanno scelto di vivere¹⁴⁵.

L'irreversibilità delle diverse sequenze che noi percepiamo come condizione esistenziale – afferma Boyarin citando Hawking¹⁴⁶ – è legata al vettore universale di trasformazione da ordine a disordine, contenuto nella seconda legge della termodinamica. Ma da un altro aspetto la “self-organization of the living” rappresenta una reversibilità dell'entropia descritta da questa legge fisica. In tal modo, la memoria non tende soltanto costantemente a scomparire e a disintegrarsi, ma costantemente inizia a creare e ad elaborare¹⁴⁷.

¹⁴⁰ Con *fonte* vengono intese le fonti documentarie che “sono tutti quei documenti primari sulla deportazione nei quali sono stati ritrovati i nomi delle vittime”. Il fatto che siano divise in *a* e *b* indicano nel primo caso quelle che attestano l'avvenuta deportazione, nel secondo sono riferite agli arresti precedenti la deportazione. Invece la *fonte 2* include tutte le fonti storiche, i cui elenchi e schedari sono frutto di ricerche attivate dopo la liberazione. Anche i convogli sono stati numerati nell'opera di ricostruzione storica. Il convoglio 2 sul quale viaggiarono la famiglia Levi partì da Roma il 18 ottobre 1943 e arrivò ad Auschwitz il 23 ottobre e viaggiava sotto la sigla RSHA. Questo convoglio era privo di *Transportliste* e, dunque, non si conosce il numero preciso dei deportati. Il CDEC è riuscito ad identificarne 1023 di cui solo 17 reduci, tra questi Arminio Wachsberger e Settimia Spizzichino. Si veda Picciotto L. (2009, ristampa), pp. 44, 66-80.

¹⁴¹ Bidussa D. (2009), p. 73.

¹⁴² Ferrara, 19 aprile 2010.

¹⁴³ Piccoli cubi la cui superficie è ricoperta di ottone, con il nome, il cognome e la data di nascita, poste davanti a un portone per ricordare che da lì sono uscite delle persone, a volte delle intere famiglie per essere deportate. Molte non vi hanno fatto più ritorno. L'idea è dell'artista tedesco Gunter Demnig.

¹⁴⁴ Levi Temin A. (2010), p. 5.

¹⁴⁵ Levi Temin A. (2010), p. 5.

¹⁴⁶ Hawking S. (1988), p. 55

¹⁴⁷ Boyarin J. (1994, ed.), p. 22.

Dunque, il legame tra la memoria e il corpo si consolida attraverso mediatori che favoriscono la mnemonica.

5.8 La memoria raccontata attraverso gli oggetti

5.8.1 Le “cose” della memoria¹⁴⁸

Il passato emerge attraverso gli oggetti della vita quotidiana alimentando la sensazione che essi lo risvegliano, ma, soprattutto, che gli servano da supporto mnemonico. Ci troviamo al cospetto di un tipo di memoria che emerge spontaneamente attraverso il contatto, che tutti i giorni, abbiamo con oggetti che, per diverse ragioni, entrano in relazione con noi e la memoria del nostro passato. Se da una parte gli oggetti determinano una memoria che Proust definiva “involontaria”¹⁴⁹, dall'altra essi alimentano un ricordo che risponde alla nostra necessità di apprendere e trattenere il passato. Sono piccoli “morsures” di memoria, che ci impongono una sottrazione al lavoro dell'oblio.

Ne derivano delle domande inevitabili: può un museo testimoniare di una cultura e del suo passato senza gli oggetti più rappresentativi? Ha un senso una pinacoteca senza i capolavori che hanno fatto grande la storia dell'arte? Queste domande sono accomunate da una stessa parola: storia. Una storia, inclusa quella biografica, che senza gli oggetti appare impossibile.

Una delle domande ricorrenti, nelle interviste condotte, era legata all'individuazione di un oggetto¹⁵⁰, una cosa inanimata, che potesse essere per l'intervistato rappresentativa della cultura ebraica, che, al contrario dell'oggetto, è viva, in continuo cammino, soggetta a trasformazioni. E le risposte sono state il punto di partenza per discorsi indirizzati a sviluppare la relazione che si stabilisce tra l'oggetto e la memoria¹⁵¹.

¹⁴⁸ Questo paragrafo pone l'attenzione sul ruolo di mediatori della memoria svolto dagli oggetti. Un campo non sufficiente indagato se si tiene conto l'abbondante letteratura che si rivolge agli oggetti. Una bibliografia che spazia tra diverse discipline come le teorie sullo scambio (Godelier 1999, Myers 2001), il collezionismo (Pearce 1995, 1998, Pomian 1987), la testimonianza storica (Thatcher Ulrich 2001), ma anche la semiologia e gli studi sociali (Baudrillard 1968, Barthes 1970, Lévi-Strauss 1989, Appadurai 1986, Clifford 1997). Per un approfondimento e per ulteriori riferimenti bibliografici si veda Debary O., Turgeon L. (2007, dir.).

¹⁴⁹ Citato in Debary O., Turgeon L. (2007, dir.), p. 1.

¹⁵⁰ A proposito del rapporto che intercorre tra la memoria e le cose molto interessante è un'opera di Remo Bodei e in particolare il paragrafo dal titolo *La memoria delle cose*. Si veda Bodei R. (2009), pp. 29-37.

¹⁵¹ Debary O., Turgeon L. (2007, dir.), pp. 1-2.

Molto spesso le scienze sociali hanno guardato all'oggetto prevalentemente come a un simbolo, ma sovvertendo l'abituale punto di vista esso può essere posto alla base delle relazioni sociali. Un'attenzione dedicata a questo tema proviene dalla ricerca etnografica che ha permesso di analizzare più finemente le pratiche e i significati degli oggetti e di sviluppare sofisticati modelli teorici sui cambiamenti sociali, i processi di adattamento e le trasformazioni culturali che si sono venute a determinare nelle situazioni di contatto¹⁵².

Queste teorie riconoscono all'oggetto e all'uomo una condizione di uguaglianza nella loro capacità di definire il mondo a cui appartengono. Non solo. Le relazioni che vengono intrattenute possono essere analizzate attraverso particolari momenti della propria vita, nel corso dei quali gli oggetti ricoprono posizioni molteplici e diversamente rappresentative. Inoltre, fermarsi a riflettere sugli oggetti, sul loro e sul nostro passato, consente di far emergere aspetti che sono sfuggiti alle relazioni sociali¹⁵³. Così come sollecita Jean Baudrillard, attraverso la mediazione degli oggetti è possibile cercare nuove strutture sociali. In tal caso, ci troviamo di fronte a un vero e proprio linguaggio, anche della memoria¹⁵⁴. Questo particolare ruolo conferisce loro un luogo privilegiato di osservazione che agevola la mediazione con la memoria e la ricostruzione della storia¹⁵⁵.

5.8.2 L'oggetto assente

Gli oggetti possono essere espressione di un patrimonio familiare, possono rappresentare il valore di mercato che hanno avuto in un particolare momento storico o una delle forme di investimento.

¹⁵² Con partenza da Bordeaux, il 19 maggio del 1931, prende le mosse la *Mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti*. Sbarcata a Dakar il 31 maggio, qualche giorno dopo percorre il primo tratto dell'attraversamento dell'Africa da ovest a est, fino a giungere alla Somalia francese. Il rientro in Francia, con approdo a Marsiglia, avviene il 17 febbraio del 1933, dopo un viaggio di dieci giorni. Nel corso di circa ventuno mesi, questa importante missione perlustrò l'Africa dall'Atlantico fino al Mar Rosso, fiancheggiando il limite meridionale del deserto del Sahara. L'itinerario si snodò lungo gran parte dei territori coloniali francesi, con l'intento di raccogliere materiali da museo, in quanto la missione era promossa dal *Muséum d'Histoire Naturelle* e dall'*Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris*. A capo della missione vi era Marcel Griaule. Per un approfondimento dell'itinerario della missione Dakar-Djibouti si veda Neri G. (1984).

¹⁵³ Baudrillard J. (2001), p. 14.

¹⁵⁴ Baudrillard J. (2001), p. 14.

¹⁵⁵ Quanto detto anche in riferimento da ciò che ha scritto Bodei secondo il quale “[s]alvare gli oggetti dalla loro insignificanza o dal loro uso puramente strumentale vuol dire comprendere meglio noi stessi e le vicende in cui siamo inseriti, giacché le cose stabiliscono sinapsi di senso sia tra i vari segmenti delle storie individuali e collettive, sia tra le civiltà umane e la natura”. Bodei R. (2009), p. 117.

Nel nostro caso, gli oggetti agevolano la comprensione della memoria in quanto rifugio di identità e, al contempo, sono i mezzi attraverso i quali è possibile far riaffiorare i ricordi di famiglia.

Alberta Levi Temin ha percorso una parte della storia della propria vita attraverso dei memoriali, alcuni dei quali sono stati raccolti in un libro¹⁵⁶ e che già nel sottotitolo, *Gli oggetti raccontano*, evidenzia il ruolo narrativo che viene affidato agli oggetti. L'autrice stabilisce una rete di relazioni tra il ricordo e la storia che aiuta ad attuare la necessità di parlare di sé senza perdere di vista gli eventi storici di cui è stata protagonista. Vi è una doppia scansione, che vede da una parte i frammenti del tempo passato e dall'altra i diversi aspetti che li caratterizzano e che diventano testimonianza. Tutto questo fa della narrazione un luogo privilegiato degli oggetti che dilatano il tempo fino ai nostri giorni. In tal modo, Alberta Levi Temin procede alla stratificazione dei fatti, a una documentazione minuziosa dove sono riportate date, indirizzi, nomi di persone, all'organizzazione scrupolosa dell'aneddoto. La storia è al servizio del suo racconto e l'autrice si assume il compito, tipico di tutti i narratori diegetici, di ricostruire con le parole eventi che vengono considerati importanti. Gli oggetti inanimati tracciano la vita delle persone affiancandosi alla storia ufficiale e diventando le tracce ufficiose della propria identità ebraica: la lampada di *Shabbat* e quella di *Channukkah*, il piccolo quadro che raffigura il sole sui tetti di Gerusalemme, il suo scrittoio, solo per citarne alcuni. Ma vi è un racconto dal titolo *Lo specchio che non ha voluto vedere* attraverso il quale l'autrice esplora i processi di una memoria involontaria, descrivendone la dialettica che si instaura tra la presenza e l'assenza dell'oggetto materiale. E nel richiamare il passato senza fermarsi, l'oggetto in questione ci impone una memoria storica fondamentale per tutti noi: gli arresti e le deportazioni.

Nella casa dei nonni, nella quale Alberta e la sua famiglia si trasferirono, c'erano dei mobili della camera da letto che ad Alberta piacevano tanto: un comò ed un armadio con un grande specchio. L'armadio aveva seguito la zia Alba che si era trasferita, una volta sposata, a Roma in via Flaminia 21:

Quante volte nella mia vita ho ripensato a quell'armadio,
a quello specchio, come ad un fedele amico di famiglia!
Una volta i figli nascevano in casa e quello specchio
aveva assistito alla nascita dei figli della nonna Eugenia,
alla gioia dei nonni per ogni lieto evento. Aveva riflettuto

¹⁵⁶ Levi Temin A. (2009).

certamente le sembianze di tutti i sei figli prima delle rispettive nozze per avere da lui la conferma che tutto era a posto nel loro abbigliamento. Sempre giorni felici. Nella vita ci sono anche i giorni tristi, ma quando, per evento naturale, hanno chiuso gli occhi per sempre prima Eugenia e qualche anno dopo Tullio, all'usanza della cultura ebraica quello specchio fu coperto perché non riflettesse il dolore¹⁵⁷.

Il giorno prima dell'irruzione delle SS nella casa degli zii, la nota vicenda del 16 ottobre 1943, per una strana ragione, soltanto perché il manico della scopa era stato delicatamente appoggiato allo specchio, esso si ruppe in mille pezzi.

Conclude Alberta:

Il mattino dopo, 16 ottobre 1943 alle 6 del mattino, due SS naziste, con baionetta innestata, irrupero urlando nella casa quando ancora ognuno riposava nel proprio letto; in meno di 20 minuti furono tutti pronti per la deportazione. Uscendo passarono davanti a quel armadio di famiglia, ma lo specchio non c'era più, anche i frammenti erano già stati tolti.

Lo specchio non ha voluto vedere¹⁵⁸.

Attraverso lo specchio, l'assenza dell'oggetto attiva una memoria che si spinge alla ricerca di ciò che è stato ed è scomparso, ma che, soprattutto, è indicibile. In questo modo, la memoria dell'oggetto perduto appare più forte di quella che può suscitare una presenza. Lo specchio mancante si collega all'assenza e al vuoto incolmabile che hanno lasciato i cari non più tornati dai campi di concentramento e “[d]ans cette perspective, la notion de résurgence involontaire de l’objet disparu fournit un cadre heuristique pour penser les liens entre objets et mémoires”¹⁵⁹.

Avviene una messa in scena del passato che è al contempo un'operazione storiografica e biografica e dove si cerca di rievocare l'esperienza umana partendo da un oggetto.

¹⁵⁷ Levi Temin A. (2009), p. 8.

¹⁵⁸ Levi Temin A. (2009), p. 9.

¹⁵⁹ Debary O., Turgeon L. (2007, dir.), p. 1.

L'esperienza delle deportazioni, dei campi di concentramento, della morte appaiono irriducibili a qualsiasi forma di rappresentazione e persino il tempo, con le sue discordanze, emerge in una sua impossibile riconciliazione. Alberta ci pone davanti a un limite: quello rappresentativo delle parole, della scrittura, dell'oggetto facendone emergere una immaterialità definibile perché resistente alla scomparsa e all'oblio. Vi è un parallelismo tra lo specchio e il non ritorno dei propri cari: entrambi non ci sono più, ma entrambi sopravvivono nella memoria. Ed è proprio questo continuare a ricordare che sostiene la coscienza nel suo imponente lavoro mnemonico.

Ciò che emerge, anche nelle testimonianze di Alberta, è la difficoltà a dimenticare. L'eliminazione dell'oggetto non significa sradicamento del ricordo, anzi, in alcuni casi l'assenza dell'oggetto, fa riemergere una memoria del luogo, dell'episodio o delle persone coinvolte¹⁶⁰, come è stato possibile vedere. In tal modo, la sua mancanza riattiva più intensamente una memoria che si oppone all'oblio¹⁶¹.

5.8.3 “Zachor” attraverso gli oggetti

Tornando all'esame delle parole dette, alle identità raccontate, ma anche alle tecniche della memoria tramandata, di grande interesse è stata la conversazione con L.T. che per parlare della memoria ebraica è ricorso a diversi oggetti, ognuno dei quali è, per differenti ragioni, espressione della propria appartenenza, ma anche veicolo di conoscenza. L.T. ha descritto, ha convinto, ha raccontato con le parole, appunto partendo dagli oggetti mostrando come a loro modo possano narrare. Infatti, dopo aver ascoltato come intendevo organizzare la mia ricerca, ha esordito in questo modo:

L'identità ebraica per me, oltre che quella della famiglia paterna – che mi ha trasmesso questa identità – è un piccolo tesoro di una trentina di libri antichi di famiglia, che mio nonno dette ordine a mio padre di seppellire durante l'occupazione di Napoli. Né più né meno di come il profeta Geremia dette ordine di seppellire l'Arca¹⁶². In maniera romanticamente biblica. [...]

¹⁶⁰ Baudrillard J. (1968), p. 126.

¹⁶¹ Turgeon L (2007), p. 29.

¹⁶² Si trova scritto nei documenti che Geremia profeta ordinò ai deportati di prendere del fuoco, come è stato significato, e che il medesimo profeta ai deportati consegnò la legge raccomandando loro di non dimenticarsi dei comandi del Signore e di non lasciarsi traviare nelle idee, vedendo i simulacri d'oro e d'argento e il fasto di cui erano circondati, e che con altre simili espressioni li esortava a non ripudiare la legge nel loro cuore. Si diceva anche nello scritto che il profeta, ottenuto un responso, ordinò che lo seguissero con la tenda e l'arca. Quando giunse presso il monte dove Mosè era salito e aveva contemplato l'eredità di Dio, Geremia salì e trovò un vano a forma di caverna e là introdusse la tenda, l'arca e l'altare degli incensi e sbarrò l'ingresso.

Questa piccola biblioteca è diventata un po' l'identità familiare di tutta la nostra famiglia, anche dei cugini, e risale a duecento anni¹⁶³.

La piccola biblioteca include due rotoli¹⁶⁴ e, soprattutto, possiede un particolare valore storico non solo per i contenuti dei testi, ma per le note di memoria che sugli stessi sono riportate. Attraverso questa modalità, è possibile apprendere come hanno vissuto nel ghetto di Roma gli antenati di L.T. che provengono da questa città.

Vi è, dunque, contenuta una promessa di incontro con persone che ci hanno precedute nel tempo. Infatti, l'attenzione è stata focalizzata non sulle tematiche trattate nei libri o sugli autori, ma sul fatto che fossero un veicolo importante, capace di far risorgere delle storie che potevano andare disperse nei secoli e che, invece, sono giunte alle generazioni successive o a un semplice lettore, come me, per investirli di nuove storie¹⁶⁵. In questo modo, avviene una rilettura del passato che appare come una scoperta progressiva e che fornisce alcune risposte alle domande che si pone lo stesso intervistato:

Chi siamo? Da dove veniamo? Si scrive la propria identità sui frontespizi dei libri di preghiere. O almeno si usava scrivere. La grafia è quella del mio bisnonno [...]. “Nel giorno 1°, domenica, nel giorno del mese di *Cheshvàn*, quindi in autunno [specifica l'intervistato], nell'anno 1871, nell'apertura dei cieli è salita l'anima di S.T. La sua memoria sia benedetta e la sua anima rimanga nel giardino dei giusti”[L.T. ha tradotto per me dall'ebraico quanto riportato sul libro]. In maniera tale che durante la preghiera si poteva mostrare al rabbino l'intera famiglia. [...] Serve per gli anniversari di morte.

La memoria degli uomini è fragile. Per gli antenati di T. era importante non smarrire nel tempo il ricordo delle loro vite. Guardare questi libri è stato fondamentale per comprendere un diverso senso da attribuire alla scrittura, all'uso dei libri e del *Libro*, questo ultimo così importante per la trasmissione della memoria ebraica. Non a caso, l'intervistato ha iniziato il nostro incontro accomunando subito i due termini “memoria” e

Alcuni del suo seguito tornarono poi per segnare la strada, ma non trovarono più il luogo. Geremia, saputo, li rimproverò dicendo: Il luogo deve restare ignoto, finché Dio non avrà riunito la totalità del suo popolo e si sarà mostrato propizio. Allora il Signore mostrerà queste cose e si rivelerà la gloria del Signore e la nube, come appariva sopra Mosè, e come avvenne quando Salomone chiese che il luogo fosse solennemente santificato. *Maccabei 2*, 1-8. Versione consultata <http://www.intratext.com>

¹⁶³ Napoli, 17 marzo 2010.

¹⁶⁴ Quello di formato più piccolo, come mi spiega lo stesso proprietario “è del 1725, ma l'edizione è del 1642”.

¹⁶⁵ Sul libro antico quale portatore di memorie si veda il suggestivo saggio di Paquot T. (2007), pp. 229-238.

“identità” alla *Torah* e al *Talmud*, strettamente collegati tra di loro perché la fragilità della memoria orale è sostenuta dalla scrittura e dal “fiato” di chi decide di raccontare¹⁶⁶.

Il libro antico diventa importante non solo per il contenuto, per l’autore, per la cultura ebraica, per un suo valore di mercato, ma soprattutto perché diventa un veicolo di memoria, che ci racconta una storia registrata a margine.

Nel vedere le annotazioni riportate, si apprende che scrivevano in lingua ebraica, o meglio un dialetto ebraico misto e che L.T., ricercatore e studioso, ha trovato nei documenti degli Archivi Capitolini a Roma. Che ci fosse l’abitudine all’utilizzo di questa lingua mi è fatto notare dallo stesso intervistato mostrandomi che alcune traduzioni in italiano contengono degli errori ortografici dovuti proprio alla non quotidiana frequentazione della lingua italiana. Si trattava di un dialetto composto da ebraico e romanesco ed era la lingua degli ebrei che vivevano nel ghetto di Roma, quasi istituzionalizzata al punto da prevedere una versione scritta. Tutto ciò attesta il fatto che una stessa lingua può mostrare enormi variazioni al punto da rendere difficile, o addirittura impossibile, una reciproca intelligibilità. Inoltre, questo dialetto giudaico-romano viene considerato alla stessa stregua dei dialetti italiani, i quali, sebbene estremamente differenti tra di loro, possiedono una importanza tale da assurgere alla dignità di lingua, al pari di quelle nazionali¹⁶⁷.

Dunque, le testimonianze vengono riportate sui libri, che diventano un patrimonio da difendere e proteggere, perché rappresentano un modo sicuro per poterli tramandare, ma altra cosa fondamentale è che tutto questo conferisce all’opera stessa un forte elemento di originalità. Infatti, continua L.T.:

Le testimonianze sono state trascritte sui margini dei libri per cui nessun libro è uguale a quello degli altri perché ciascuno è stato personalizzato da appunti, note, sofferenze patite in anni e anni di costrizioni tra le mura del ghetto, con il coprifuoco imposto dalla popolazione circostante, con l’assedio della popolazione circostante e questo per oltre due-trecento anni.

Si tratta, dunque, di oggetti unici come unica è ogni singola impronta digitale, simile a quella che mi è stata fatta notare sul libro dell’*Haggadah* di *Pesach*. Una piccola impronta di mani di bambino che, nello spruzzare il vino per ricordare le piaghe¹⁶⁸, è

¹⁶⁶ Severi C. (2004), p. 4.

¹⁶⁷ Myhill J. (2004), pp. 29-30.

¹⁶⁸ Durante il *seder* di *Pesach* si intinge il dito in un bicchiere di vino e per ogni piaga ricordata, dieci in tutto, si spruzza il vino su di un tovagliolo.

rimasta a testimonianza di un passato lontano. Sono ancora i libri, a dirci cosa è il bene e cosa è il male. Da una parte i testi sacri, punto di riferimento fondamentale per la vita di ogni ebreo: il bene; dall'altra il male: il testo delle leggi razziali, rilegate e attentamente custodite, per ricordare quel tragico momento che ha segnato la perdita dell'identità ebraica, "da apprendere, da conservare con pazienza, come è stato nella Bibbia"¹⁶⁹.

Notiamo che i libri rappresentano un tipo di oggetto che è utilizzato per stabilire, e, successivamente, mostrare dei legami che consentono l'identificazione con i propri antenati. Su di essi vengono indicati i nomi propri che rappresentano la storia della famiglia, ma anche, come mi fa notare L.T., per raccontare e descrivere un piccolo esodo scritto tramandato in quella che viene definita "la maniera classica degli ebrei: di padre in figlio"¹⁷⁰. L'oggetto 'libro' offre, dunque, un'immagine del concetto di tradizione come viene intesa nella cultura ebraica dove il sapere di una famiglia, con l'indicazione della genealogia, viene trasmessa alle generazioni successive e organizzata molto spesso con un elenco di nomi e date, ma anche con emozioni, pensieri e timori, gioie e dolori.

Ma vi è un altro oggetto importante della tradizione ebraica, soprattutto per gli uomini: il *talled*. La Fonte 2, ad esempio, dice che il *talled* è per lui rappresentativo dell'ebraismo e che ha impiegato tanto tempo per trovarlo proprio come lo desiderava, bianco e argentato, mettendoci cura e attenzione nella scelta.

L.T. nell'*excursus* condotto insieme a me sulla memoria e l'identità ebraica fa riferimento al *talled*, ma in particolare ai nodi riportati nella frangia posta ai quattro angoli dello scialle la cui tradizione di indossarlo, come suggeriscono Della Rocca e la Brunetti Luzzati, può essere intesa come un modo per avvolgersi nell'amorevole presenza di Dio¹⁷¹.

Dice L.T.:

Il *kesher*, il nodo. Cos'è il nodo? È la più antica delle memorie prima degli scritti. [...] Hai mai sentito parlare dei nodi druidici? I druidi parlavano facendo nodi! Come mai il sacerdote di Gordio parla con i nodi? Ecco, anche gli ebrei parlano con i nodi. È la scrittura del neolitico. Il nodo è la testimonianza di un'epoca precedente dell'umanità, che non ha nulla in cui credere, ma che testimonia di se stessa, dell'universo e dell'umanità che lo circonda e del cielo. E dell'esistenza del Cielo sopra di sé. Di un unico cielo sopra di noi. [...] Che esista un solo cielo

¹⁶⁹ Napoli, 17 marzo 2010.

¹⁷⁰ Napoli, 17 marzo 2010.

¹⁷¹ Brunetti Luzzati, Della Rocca R. (2007), p. 292.

sopra di noi è unico per tutti, basta alzare gli occhi. Cosa dice la Bibbia? “Alza gli occhi e conta le stelle”¹⁷².

I nodi sono presenti sulle frange, gli *tzitzioth* (sing. *tzitzit*), le quali sono formate da quattro fili doppi, di cui uno di essi avvolge tutti gli altri con un preciso numero di nodi¹⁷³. Nel libro dei *Numeri* viene fatta richiesta agli Israeliti di indossare le frange posizionandole agli angoli degli indumenti in modo da poter ricordare i comandamenti di Dio: «Il Signore aggiunse a Mosè: “Parla agli Israeliti e ordina che si facciano, di generazione in generazione, fiocchi agli angoli delle loro vesti e che mettano al fiocco di ogni angolo un cordone di porpora viola. Avrete tali fiocchi e, quando li guarderete, vi ricorderete di tutti i comandi del Signore per metterli in pratica; non andrete vagando dietro il vostro cuore e i vostri occhi, seguendo i quali vi prostituite. Così vi ricorderete di tutti i miei comandi, li metterete in pratica e sarete santi per il vostro Dio.

Io sono il Signore vostro Dio, che vi ho fatti uscire dal paese di Egitto per essere il vostro Dio. Io sono il Signore vostro Dio”»¹⁷⁴.

Ancora una volta, come è evidente in questo passaggio biblico, Dio sollecita il ricordo e lo fa attraverso oggetti concreti, gli indumenti e le frange poste ai loro angoli, gli unici capaci di ricondurre alla realtà delle cose e di contrastare le emozioni che vengono collegate a parti del corpo come il cuore e gli occhi. Un obbligo a ricordare che anche nella narrazione, attraverso il ricorso alla ripetizione (“Io sono il Signore vostro Dio, che vi ho fatti uscire dal paese di Egitto per essere il vostro Dio. Io sono il Signore vostro Dio”), diventa una tecnica, che appare a tratti quasi ossessiva, per tenere viva la memoria del popolo ebraico.

E sull'uso delle frange, molti studiosi, come riporta Harvey E. Golderg, si sono interrogati tra le differenze esistenti tra le frange indossate da ogni ebreo di sesso maschile

¹⁷² Dio si rivolge ad Abramo: «Poi lo condusse fuori e gli disse: “Guarda in cielo e conta le stelle, se riesci a contarle” e soggiunse: “Tale sarà la sua discendenza”». *Genesi*, 15, 5.

¹⁷³ Molto interessante è l'analisi svolta da Carlo Severi sulla cordicella mnemonica *iatmul*, da lui definita “immagine-sequenza”, e che rappresenta un tipo di oggetto utilizzato “per stabilire e in seguito esibire ritualmente i legami di identificazione con gli antenati, e quindi per rappresentare visivamente i nomi propri che costituiscono il patrimonio del clan”. (pp. 67-68). La cordicella *iatmul* è caratterizzata dalla presenza di nodi e definisce un itinerario da leggersi in un senso che va da sinistra a destra. Possono essere distinte due parti della corda che si oppongono l'una all'altra. La prima è detta “notturna” ed è associata a una vita prenatale; la seconda rappresenta il giorno e con esso si indica il periodo della vita che segue al parto, la parte paterna, il movimento. Ogni nodo designa un nome. L'altro tipo di oggetto viene denominato “oggetto-chimera”, come ad esempio le maschere e i ganci magici *bahinemo*, la cui iconografia è legata alla figura umana. Si veda in particolare Severi C. (2004), pp. 68-86.

¹⁷⁴ *Numeri* 15, 37-41.

e quelle dei *kohanim*, che rappresentano un segno della loro sacralità¹⁷⁵. In entrambi i casi, vi è il ricorso a una ortoprassia, dove giorno per giorno, nei comportamenti, nel fare, si compie un cammino simile a quello dei propri padri. Un sentiero, che in ebraico si dice *derech*, che è tracciato dall'osservanza dei precetti.

Chiedo a L.T.:

I nodi vengono riprodotti in maniera tale da riportare le lettere del... [vengo interrotta]

L.T.: Non è detto che sia il nome del Tetragramma¹⁷⁶. Secondo ogni tradizione ci sono numeri diversi, in maniera tale da poter sempre dire “il Signore Dio è uno”.

P.D.L.: E la tradizione da che cosa dipende? Dai luoghi di provenienza?

L.T.: Se sono ebrei sefarditi o ashkenaziti. Dal maestro originario che interpretava il Talmud in Babilonia. [...] Il nodo c'è anche sui *tefillin*. Cosa sono i *tefillin*? Sono le fasce che si mettono al braccio e sulla fronte. Questo è quello del braccio.

P.D.L.: Questo è suo? Posso vederlo? Questo è della sua famiglia?

L.T.: No, questo è mio.

P.D.L.: Ah, è proprio suo!

L.T.: La cosa strana è che la mia famiglia è una famiglia di tipo liberale, che ha fatto la rivoluzione, impegnata politicamente, ha fatto la rivoluzione del 1848. Il *talled* ce l'ha, i *tefillin* no. Conservare i libri in ebraico sì, altro no. Erano ebrei molto liberali.

P.D.L.: Anche molto intellettuali, penso.

L.T.: Sì intellettuali. Può essere che i *tefillin* siano stati seppelliti con i bisnonni, poi a un certo punto scompaiono del tutto [...] ¹⁷⁷.

Ma vi è un'altra analisi di estremo interesse che è data dal valore numerico attribuito alla parola *tzitzit*, che è 600, a cui si aggiunge il numero 13, tanti sono i nodi dei fili, fino ad arrivare a 613, cifra corrispondente alle *mitzvot* della *Torah*¹⁷⁸. La *gimatreya*, l'interpretazione delle lettere attraverso il loro valore numerico, è senza dubbio, l'aspetto più noto dell'ermeneutica cabalistica. Vi è una corrispondenza tra le lettere e i numeri, che è un dato costante della cultura ebraica al punto da avere una storia ininterrotta da oltre

¹⁷⁵ Goldberg H. G. (2003), p. 281.

¹⁷⁶ “Il Nome di Dio è indicato nella Torah con quattro lettere e la sua etimologia può essere ricercata nella radice di “essere”. Non avendo vocali, ed essendo formato da consonanti che foneticamente si pronunciano come emissione di respiro, il Nome tetragrammato diventa inesprimibile e ci comunica l'inafferrabilità di Dio, qualsiasi tentativo di pronunciarlo potrebbe infatti comportare errori o imprecisioni ed è quindi proibito”. Brunetti Luzzati S., Della Rocca R. (2007), p. 116.

¹⁷⁷ Napoli, 17 marzo 2010.

¹⁷⁸ “Un tempo nello *tzitzit* (frangia) vi era un filo azzurro, il *techeleth*, il cui colore era estratto da un animale marino. Oggi le frange ne sono sprovviste in quanto si è persa la tradizione relativa alla preparazione del colore e, anziché essere cucite agli abiti, sono poste ai quattro angoli di uno scialle rettangolare in lana, seta o cotone, che si chiama *talled*”. Brunetti Luzzati, Della Rocca R. (2007), p. 292.

duemila anni, praticata da chiunque parli la lingua ebraica¹⁷⁹. La permutazione alfabetica diventa una vera e propria categoria fondante della realtà. Infatti, avviene una combinazione di lettere che non genera solo infiniti significati, ma definisce il mondo stesso. Persino la creazione del cosmo viene rappresentata come un infinito processo di cambiamenti e di fusione delle diverse consonanti ebraiche dove Dio è l'unico e il più importante interprete del simbolismo espresso dall'alfabeto¹⁸⁰.

Si ritorna alla parola che racconta e che celebra. Quello che appare evidente è la fragilità della parola detta e per questo motivo, nell'esplorazione condotta attraverso alcuni oggetti, compare un gioco metaforico tra memoria e oblio sullo sfondo del quale si colloca inevitabilmente la scrittura. Non importa quali siano le tecniche utilizzate, le note a margine di libri di preghiera, i nodi delle frange, l'importante è che esse sottraggano le proprie storie e quelle date da Dio all'infaticabile lavoro di cancellazione del tempo. Gli oggetti indicati quali mediatori della memoria mostrano uno slittamento del registro rituale in quello narrativo, ma anche viceversa, in modo che l'uno diventi indissociabile dall'altro. Se da una parte vi è il bisogno di raccontare alle generazioni future ciò che si è stati e da dove si viene, dall'altro è più semplice celebrare la memoria di chi non c'è più se i loro nomi sono stati accuratamente riportati sul libro che si usa per pregare. Entrambi i registri sono intesi come una progressiva conservazione e una rimozione intenzionale, basta ricordare il diario degli antenati della Fonte 2 dove erano state cancellate le parti che mostravano gli aspetti più litigiosi della famiglia, che definiscono una traccia della memoria di un gruppo sociale. Ne deriva che l'antenato "sapiente"¹⁸¹ e i propri discendenti traccino un percorso di padre in figlio fino a giungere all'io narrante nel tempo presente.

Nella cultura ebraica è, tuttavia, contenuto un altro aspetto che Severi definisce l'"insegnamento del dire" dove non vi è soltanto una dimensione puramente narrativa, ma un uso della parola che non si limita semplicemente a raccontare e ad organizzare la memoria, ma che sfocia in un rapporto intenso dove il comunicare e l'enunciare diventano un

¹⁷⁹ "Gli ebrei usano infatti, come cifre numeriche, le ventidue lettere del loro alfabeto: le prime nove servono le unità, le nove seguenti per le decine, e le ultime quattro per le centinaia da cento a quattrocento; alle forme particolari che cinque consonanti assumono in fine di parola sono affidate le restanti centinaia. Questa consuetudine che fu mutuata da un simile uso antico dell'alfabeto greco, ha dato vita, nella tradizione giudaica, a un meccanismo esegetico di potenzialità illimitate. [...] Il procedimento fondamentale, e il più semplice, consiste nel determinare il valore numerico di una parola attraverso la somma dei valori delle singole lettere che la compongono; l'inventiva dei mistici ebrei ha saputo tuttavia escogitare numerosi altri metodi (non meno di settantacinque) per immaginare diverse valenze numeriche dello stesso termine". Busi G. (1995), pp. XXXIII-XXXIV.

¹⁸⁰ Busi G. (1995), p. XXXIV.

¹⁸¹ Severi C. (2004), p. 6.

elementi connotativi della propria identità¹⁸². La parola in questo caso viene usata per tramandare e per dire al popolo ebraico “zachor”. “Ricorda”, ma anche ricordarlo alle generazioni future: “[...] ve le legherete alla mano come un segno e le terrete come un pendaglio tra gli occhi [i *tefillin*]; le insegnerete ai vostri figli, parlandone quando sarai seduto in casa tua e quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai; le scriverai sugli stipiti della tua casa e sulle porte [le *mezuzoth*], perché i vostri giorni dei vostri figli, nel paese che il Signore ha giurato ai vostri padri di dare loro, siano numerosi come i giorni dei cieli sopra la terra”¹⁸³.

5.9 Famiglia e memoria

5.9.1 La famiglia luogo della memoria

Come è stato possibile verificare nei precedenti capitoli, ricordare il passato è lo strumento attraverso il quale il popolo di Israele ha costruito, nel corso dei secoli, la propria identità religiosa e culturale ed è attraversando il tempo che queste memorie sono circolate oralmente all'interno della famiglia e delle tribù¹⁸⁴.

Il luogo dove questo tipo di memoria trova la sua attuazione è ben definito, ancora una volta, nella *Torah* e in particolare nel *Cantico di Mosè*: “Interroga tuo padre e te lo farà sapere, / i tuoi vecchi e te lo diranno”¹⁸⁵.

La memoria culturale, grazie anche agli studi di Assmann e Halbwachs, si presenta come un sistema complesso e visto in questa ottica si allontana dall'immagine di un vuoto contenitore di ricordi. All'interno di questo sistema, chi attinge alla memoria, sia che si tratti di un singolo individuo sia di un gruppo sociale, definisce il senso dei ricordi, li seleziona in rapporto alle modalità autorappresentative che intende proporre agli altri, li organizza rispetto alla durata. Vi è contenuta quella che Halbwachs definisce una “memoria consapevole”, il cui obiettivo è definire il senso della propria identità e il suo persistere nel tempo. Riuscire ad indagare sul processo ricostruttivo alla base di queste

¹⁸² Severi C. (2004), p. 18.

¹⁸³ *Deuteronomio*, 11, 18-21. Si veda anche Dt., 6-9. Anche in questo passo è scritto: “[...] li scriverai sugli stipiti della tua casa e delle tue porte”, che è una delle tante ripetizioni, il cui obiettivo è imprimere i precetti nella memoria del popolo ebraico, sparse nella *Torah*.

¹⁸⁴ Hendel R. (2005), p. 9.

¹⁸⁵ *Deuteronomio*, 32, 7.

proiezioni identitarie è cosa alquanto ardua in considerazione del fatto che piani temporali ed esperienze estremamente diversificate tendono ad intrecciarsi.

Questo è dovuto a due fattori fondamentali:

In primo luogo, è caratterizzato da un'intima intersecazione di prospettive temporali differenti: dal presente al passato, passando per la proiezione del futuro. In secondo luogo, nella trasmigrazione da una dimensione temporale all'altra, i motivi specifici dell'esperienza individuale si fondono, e confondono, con quelli dell'esperienza collettiva¹⁸⁶.

Fondamentale è la relazione che si stabilisce tra le differenti generazioni nella trasmissione dell'appartenenza, che rende possibile apprendere come dare un senso alla propria memoria anche in relazione agli altri che, nel loro essere venuti prima, si muovono in una dimensione socialmente ben definita. La memoria, dunque, opera una funzione di conferma nei confronti del passato e ne orienta la capacità di adeguarsi ai mutamenti che il presente inevitabilmente chiede¹⁸⁷.

Nel corso delle mie indagini, è stato possibile mettere insieme le memorie autobiografiche di persone appartenenti alla stessa famiglia. In tal modo, si è potuto vedere come i ricordi richiamati dai diversi componenti risentano di differenti contesti storici, sociali, politici nei quali si sono trovati a vivere gli anni più importanti per la loro formazione culturale. Ma cosa fondamentale è che ciascuno aspetto emerso diventa parte della storia del proprio gruppo familiare.

Inoltre, nelle modalità narrative registrate sono chiari due ruoli: quello del "narratore onnisciente", che non solo riferisce le storie di famiglia con accuratezza e ricchezza di dettagli, ma se ne assicura la continuità, anche attraverso la redazione di memoriali; quello del "narratore mentore"¹⁸⁸, che organizza il proprio racconto fornendo spunti, sollecitando critiche, cercando, attraverso il confronto con l'interlocutore, nuove direzioni da dare al proprio racconto.

Ad esempio Sandro Temin sa che il ruolo di narratore onnisciente viene riconosciuto alla madre e questo si evince dal seguente scambio di battute:

Pierangela Di Lucchio: Mi racconti la storia della tua famiglia? Da dove viene? Perché è qui?

¹⁸⁶ Rampazi M. (2007), p. 136-137.

¹⁸⁷ Rampazi M. (2007), p. 137.

¹⁸⁸ Si veda a proposito si questa particolare figura Hirst W., Manier D. (1995), pp. 271-290.

Sandro Temin.: Ma pensavo che tu la sapessi¹⁸⁹!

Arrivato dopo, rispetto agli incontri avuti con Alberta, Sandro sa che io avevo già acquisito le informazioni fondamentali sulla storia della propria famiglia e la mia domanda lo disorienta. Ma, superata la sorpresa iniziale, inizia il suo racconto partendo dalla famiglia paterna e introducendo delle riflessioni di estremo interesse:

Il primo documento che ho trovato sui Temin è nel libro di Michele Luzzati, *Censimenti di Livorno*¹⁹⁰, dove c'è un Temin che nel 1799 risiedeva a Livorno ed era di famiglia tunisina. A quella epoca erano diffusissimi gli scambi fra Livorno e Tunisi, gli ebrei andavano e venivano, facevano i documenti sotto il Granducato di Toscana, ma nonostante questo ci sono membri, i saggi, della mia famiglia che sostengono che il cognome della mia famiglia non sia un cognome sefardita ma ashkenazita. Temin ce ne sono molti dalla Tunisia, ce ne sono una quindicina sull'elenco telefonico di Parigi, ma a Mosca ce ne sono molti di più. Nel 1975, mi pare, c'è stato un certo Howard Temin¹⁹¹ che ha vinto il premio Nobel per la medicina, e lui era di origine russa, americano ma di origine russa. Comunque, sulle vicende della famiglia di mio padre ne so relativamente poco. So come era composta... [pausa]. Ne so relativamente poco anche per una faccenda molto particolare: quando sono nato io mio padre aveva quaranta anni, ma quando è nato mio padre suo padre ne aveva cinquanta. Per cui ci sono quasi cento anni di differenza tra me e mio nonno in un periodo di tempo in cui bisognerebbe attraversare quattro generazioni se ne attraversano solo due. Mio nonno, che secondo quello che diceva mio padre, era un ebreo abbastanza rigoroso è nato in piena assoluta emancipazione. Infatti, mi sono sempre domandato come mai i quattro fratelli Temin, mio padre e i suoi fratelli non avessero un nome ebraico e, allora, penso che si debba al fatto che l'emancipazione, a cui tanto ci tenevano gli ebrei, avesse comportato anche questo. Il fatto che, appunto, fossero legati alle loro tradizioni era che un fratello di mio nonno aveva un ristorante *kasher* a Livorno negli anni '60-70 dell'Ottocento. Un altro fratello, invece, viveva a Messina, morto lui e tutta la famiglia durante il terremoto del 1908. Ecco, questa faccenda di queste famiglie che ogni tanto vanno in tutti i territori dove non c'era una struttura ebraica è una delle domande sulle quali io mi sono sempre interrogato, di come abbia fatto a sorgere, per esempio, la Comunità di Napoli perché è vero che c'è stata l'Unità d'Italia e tutto quanto, però quando nel 1861 c'è stata l'Unità d'Italia, Napoli continuava ad essere separata dal resto d'Italia dallo Stato Pontificio, per cui i movimenti non è che fossero così facili!

¹⁸⁹ Napoli, 1 settembre 2010.

¹⁹⁰ Luzzati M. (1990, a cura di).

¹⁹¹ Howard M. Temin (1934-1994), premio Nobel in Medicina nel 1975. Per maggiori notizie si consulti il sito <http://nobelprize.org>

Sulla storia delle origini della famiglia Temin è stato possibile consultare una pubblicazione, presente presso la Biblioteca del CDEC di Milano, scritta da Fabio Temin, padre di Sandro¹⁹². Le informazioni riportate sono molto dettagliate, ma sostanzialmente partono dai nonni di Sandro Temin. Nel racconto di Sandro emerge subito una omissione, legata probabilmente ad un ricordo non tramandato, determinata dalla non citazione di un terzo fratello del padre, trasferitosi a Parigi e morto già nel 1936. Come scrive Fabio Temin: “dopo la guerra mondiale non siamo riusciti ad avere più notizie di quel ramo, che io non ho mai avuto occasione di conoscere”¹⁹³. Questo elemento, unito al *gap* generazionale che separa Sandro dal nonno, consente di comprendere quanto fondamentale sia la famiglia nelle trasmissioni delle memorie.

A un certo punto del suo racconto, egli smette la narrazione della storia della sua famiglia per catturare la mia attenzione su di un aspetto di notevole interesse: l'impossibilità da parte sua di essere preciso, in considerazione del fatto che ci troviamo in assenza di testimoni coevi al “*recent past*” (passato prossimo) della sua famiglia.

Il nucleo profondo della testimonianza di Roberto Modiano, non differisce sostanzialmente da quanto sostenuto da Temin.

Mi viene, infatti, riferito:

La famiglia Modiano, quando si trasferì a Napoli nel 1920, provenendo da Salonicco, per quello che io so, era composta da mio nonno Isacco Modiano, che aveva un passaporto italiano, e da mia nonna che, invece, si chiamava Levi ed era di origine russa, ma viveva in Turchia, dalle parti di Smirne. Di dove fosse originaria non lo so esattamente, ma so con precisione come si chiamava suo padre ed è divertente raccontare come io lo abbia scoperto solo un paio di anni fa, [...] l'ho scoperto per caso perché nella casa che fu abitata da mia zia Sara Modiano ho trovato un atto notorio firmato da mia nonna che dichiarava che Sara Modiano era figlia sua e di Isacco Modiano. E, trattandosi di un atto notorio, mia nonna dichiarava nelle proprie generalità: “Levi Vittoria fu Avrum Levi”. Questo nome Avrum era un nome che mi intrigava da sempre perché io mi chiamo Roberto Avrum Modiano, ovvero Avrum è il mio nome ebraico, ma è un nome raro o desueto, perché a chiunque io l'abbia detto, anche in Israele, nessuno lo conosceva... [interrompo].

P.D.L.: Nel senso che è una variante di Avraham?

¹⁹² Temin F. (1997). Mi riferisce Sandro Temin, con aria divertita, che ogni volta che il padre sentiva nominare la parola “fascista”, cambiava il tono della sua voce e subito ripeteva “vigliacchi fascisti!”. Fabio Temin non era mai stato iscritto al Partito Fascista e il 2 novembre del 1940 fu accusato di essere un sovversivo, semplicemente perché in un bar non era intervenuto a fermare le critiche al governo di un avventore, che successivamente si scoprì essere un agente provocatore dell'OVRA (polizia segreta fascista). L'accusa comportò tre mesi di confino a Melfi (Potenza).

¹⁹³ Temin F. (1997), p. 3.

R.M.: È una variante o è un nome a sé. Io non ho un'idea chiara della questione, pensavo che fosse una variante di Avraham, ma pare non sia così, e mi chiedevo sempre perché mi avessero chiamato in tal modo ed ora ho finalmente scoperto che mia nonna mi aveva messo il nome di suo padre! Sarà una cosa banale in sé, ma non lo è scoprirlo dopo quasi 60 anni di vita.

P.D.L.: Ma l'ha scoperto soltanto attraverso questo atto?

R.M.: Sì.

P.D.L.: E non aveva mai parlato con sua nonna?

R.M.: Mia nonna è morta quando io ero piccolo e mio nonno quando io avevo solo due-tre anni. Con mia nonna ho parlato tanto quando ero bambino perché mia nonna era una donna di una intelligenza indescrivibile, adesso purtroppo le generazioni sono passate, ma lei ha lasciato una traccia che sembrava fosse indelebile, ma poi non lo è stata perché indubbiamente è legata alla memoria degli uomini¹⁹⁴.

Jan Vansina definisce il “*recent past*” come quel tempo che ci consente di andare indietro di circa 80-100 anni e che agevola il riportare eventi, nomi, date che possono essere facilmente appresi mediante l'esperienza diretta o la possibilità di sentirne parlare da qualcuno che li ha vissuti¹⁹⁵. In questo modo, anche attraverso le riflessioni di Roberto Modiano e Sandro Temin, viene riconosciuto ai testimoni coevi un ruolo fondamentale nella definizione del ricordo.

L'intervallo di un secolo tra Temin e il nonno pone la storia della propria famiglia al di là del tempo dove è possibile recuperare quelle che sono copiose informazioni sulle proprie origini. O almeno il recupero si compie attraverso quel ramo della storiografia che attinge alle normali testimonianze scritte elaborate dallo storico sulla base delle analisi che emergono dal documento. Infatti, Sandro Temin cita un'opera di ricostruzione storica condotta attraverso i censimenti delle famiglie ebraiche di Livorno negli anni che vanno dal 1841 al 1938, mentre Roberto Modiano risponde ad alcuni suoi interrogativi, relativamente alla propria identità, grazie a un documento rinvenuto a casa della nonna.

Ne deriva che oltre il passato prossimo, i nomi diminuiscono e se menzionati questo avviene con esitazione, ci si inoltra in un “periodo oscuro” che segna un cesura e che lo studioso belga definisce una “*floating gap*”, una lacuna fluttuante¹⁹⁶. Inoltre, andando avanti nel tempo riemerge un'abbondanza di informazioni che si lega strettamente alle narrazioni delle tradizioni delle origini¹⁹⁷. Ma – continua Vansina – se gli appartenenti

¹⁹⁴ Napoli, 23 giugno 2010.

¹⁹⁵ Vansina J. (1985), p. 23. Si veda anche Assmann J. (1997), p. 23.

¹⁹⁶ Vansina J. (1985), p. 22.

¹⁹⁷ Vansina J. (1985), p. 22.

a un gruppo che condividono la stessa memoria hanno difficoltà a riconoscere questa lacuna, per uno studioso essa appare inconfondibile¹⁹⁸. Riflessione che sembra non appartenere ai due intervistati la cui coscienza storica si indirizza sul tempo delle origini e sul passato prossimo nella consapevolezza della presenza di questa cesura.

A tal proposito scrive Assmann:

Ma ciò non significa che fra i due tempi che in questo modo vengono presentati non esiste anche una differenza categoriale: i due registri del passato, queste estremità senza un centro, corrispondono a due quadri di memoria che differiscono tra di loro per alcuni aspetti sostanziali. Li chiameremo *memoria comunicativa* e *memoria culturale*¹⁹⁹.

Nel caso in oggetto, la memoria comunicativa sembra avere il sopravvento su quella culturale. Questa ultima nell'intervistato ha ben chiari i punti fissi che garantiscono l'orientamento nel passato della propria appartenenza in quanto membro del popolo di Israele, ma è, soprattutto, la memoria comunicativa che rende possibile porre nuove domande e rispetto alla quale si può garantire personalmente²⁰⁰.

Quella riportata da Sandro Temin include i ricordi che si riferiscono al passato recente e sono quelli che egli condivide con i suoi contemporanei: è una memoria generazionale che non differisce nella sostanza da quella degli ebrei intervistati in Israele²⁰¹. Come è stato riportato in precedenza, la memoria collettiva si svolge in maniera bimodale accogliendo sia il ricordo fondante sia quello biografico e se il primo ha come obiettivo tenere ben presente la propria identità, il secondo si basa sempre sulla interazione sociale, che come prova Assmann, non muta affatto nelle modalità anche nelle società alfabetizzate²⁰². Ma se il ricordo fondante è canone, che segna la fine della profezia e che per introdurre un nuovo senso vincolante ha bisogno "che sia chiusa la porta"²⁰³, quello biografico è un cammino nel corso del quale ci si interroga e si interrogano gli altri attraverso una *struttura di partecipazione* dove nessuno ne sa più degli altri, dove la tradizione è informale e il linguaggio utilizzato è quello che appartiene al quotidiano²⁰⁴.

¹⁹⁸ Vansina J. (1985), p. 22.

¹⁹⁹ Assmann J. (1997), p. 24.

²⁰⁰ Assmann J. (1997), p. 25.

²⁰¹ Si tratta nella maggioranza di persone appartenenti alla sua stessa generazione.

²⁰² Assmann J. (1997), p. 26.

²⁰³ Espressione riportata da Assmann. Assmann J. (1997), p. 172.

²⁰⁴ Assmann J. (1997), p. 27.

La testimonianza di Sandro Temin si conclude con un interrogativo che ha aperto un confronto dove punti di vista provenienti da diverse prospettive hanno provato a delineare un quadro sui cambiamenti storici che hanno interessato Napoli, il suo porto e, soprattutto, il suo posizionamento. Porto a cui guardare non solo per indirizzarci semplicemente a un passato dimenticato da recuperare, ma anche per riappropriarsi di una misura comune e che Napoli sembra aver dimenticato.

Sandro Temin dopo essere stato sollecitato a riprendere la storia della propria famiglia continua il suo racconto concentrandosi sul ramo materno:

Il racconto della mia famiglia, da parte di madre è una famiglia della quale sappiamo molto di più. C'è stato un cugino di mia madre che ha rielaborato la storia di un nostro rabbino capostipite degli inizi del '500 e praticamente ha fatto tutto l'albero genealogico. Sappiamo tutto di tutti e devo dire che è una bella famiglia, a me piace, è molto numerosa, variegata. Io mi rendo conto di essere partecipe, non solo da parte di mamma ma anche di mio padre, di una famiglia grande, attiva nella vita sociale ebraica italiana. Quando mi capita di andare a manifestazioni nazionali, tipo il congresso dell'Unione delle Comunità, trovo un sacco di amici.

Sulla storia del ramo materno Sandro Temin conosce più dettagli, ma questi sono contenuti in un albero genealogico di cui non mi cita nomi e non mi dà riferimenti cronologici. Dai racconti della mamma so che è una famiglia di origine sefardita, ma Sandro non aggiunge altro. Quello che per lui è fondamentale è il tempo presente dove la vita sociale ebraica è molto importante e alla quale, al pari dei suoi antenati, partecipa attivamente.

Jan Assmann sintetizza la memoria comunicativa secondo questo schema, di seguito riportato, nel quale è possibile riconoscere molti degli elementi che caratterizzano l'emersione del ricordo in queste testimonianze²⁰⁵:

	<i>Contenuto</i>	<i>Forme</i>	<i>Media</i>	<i>Struttura temporale</i>	<i>Detentori</i>
<i>Memoria comunicativa</i>	Esperienze storiche nel quadro di biografie individuali	Informale, scarsamente formalizzata, spontanea, nata attraverso l'interazione;	Ricordo vivo retto da memorie organiche, da esperienze dirette e dal	80-100 anni, orizzonte temporale di tre-quattro generazioni che si sposta insieme	Non specifici, testimoni coevi appartenenti a una comunità del ricordo

²⁰⁵ Assmann J. (1997), p. 30.

		quotidianità	sentito dire	al presente	
--	--	--------------	--------------	-------------	--

In ogni caso, ciò che appare importante è il presente vissuto nella sua famiglia. Dice, infatti, Sandro Temin: “Anche questa generazione ha preso tante ramificazioni differenti. [...] Siamo stati evidentemente educati a poter prendere sfumature diverse. Ci rispettiamo allegramente uno con l’altro”.

Proprio come mi era stato in precedenza detto da Piero Temin, fratello di Sandro, che vive a Milano:

Siamo tutti diversi e complementari, ma ognuno si è ritagliato un suo ruolo, un suo spazio e come i pianeti per incanto non entriamo mai in collisione... abbiamo anche litigato da ragazzi, ma poi tutto si è sempre riappacificato in modo naturale, quasi fosse l’unica soluzione possibile.

Oggi ci vediamo poco, siamo tutti molto lontani, ma poi, quando ci riusciamo, ci contiamo perché abbiamo sempre l’impressione che manchi qualcuno!²⁰⁶

5.9.2 La piramide di Alberta

Su Alberta Levi Temin, sull’importanza che attribuisce alla memoria e al valore della testimonianza si è scritto nei paragrafi precedenti. In questo paragrafo, si intendono continuare le riflessioni sulla famiglia come veicolo di trasmissione della memoria e del ruolo che essa assume nella definizione del senso di appartenenza.

Alberta nei suoi incontri con i giovani spesso riporta l’insegnamento della madre riferito all’esistenza di un solo Dio:

Per spiegarmi questo la mia mamma mi ha fatto un disegno, una piramide, io ero una bambina, e questo ho insegnato anche ai miei figli. Una piramide con tanti lati di base, tutti su un medesimo piano. Facciamo finta che ad ogni lato di base ci sia un popolo diverso dall’altro: per colore della pelle, per come vivono, per come si vestono, per come pregano, come si innalzano a qualche cosa di superiore. Quel punto è unico, è il vertice della piramide: sono diverse le strade per arrivare a quel punto. C’è chi va in chiesa la domenica, chi va in sinagoga il sabato, chi va alla moschea il venerdì, chi prega inchinandosi al sole e alla luna. Chi dice “natura”, hanno dato il nome “natura”, ma pensano che la natura sia qualcosa al di sopra di noi. Allora, sono diverse le strade della nostra cultura, ma Dio non può essere altro che uno²⁰⁷.

²⁰⁶ Piero Temin, 22 maggio 2010.

²⁰⁷ Versione trascritta in occasione della Giornata della Memoria del 26 gennaio 2005.

Alberta ha appreso questo insegnamento, estremamente pluralista e aperto a tutte le culture monoteiste, dalla mamma e a sua volta l'ha trasmesso ai propri figli. Inoltre, è presente in Alberta una curiosità intellettuale che la spinge a dichiarare: «Anzi, ti dico di più: apprezzo chi vuole allargare la sua cultura andando a sentire il profumo dei fiori degli altri giardini, pur non dimenticando i fiori del proprio giardino. Forse è troppo poetico? mi è venuto perchè i Bahai, che sono molto poetici nella loro cultura religiosa dicono: “Un giardino è tanto più bello quanto più sono numerosi i fiori chelo compongono”»²⁰⁸.

Vi è, dunque, un'attività di ricostruzione della memoria che attinge ad un insegnamento, che, a sua volta, diventa estremamente significativo e non perde di vista i contesti all'interno del quale ha avuto origine e gli obiettivi verso i quali si indirizza. E questa ricostruzione diventa parte integrante della propria memoria autobiografica. Si tratta di un processo che introduce un modo di 'sentire' indirizzato a una nuova ridefinizione del passato nel presente, che attraversa gli individui e si predispone all'ascolto degli altri. Questo processo di apprendimento tramandato, e convenzionalmente strutturato, viene utilizzato per dare un senso ad emozioni, attitudini, credenze. La cultura ebraica, all'interno della quale avviene la ricostruzione, diventa lo strumento attraverso il quale è possibile avvalersi di quel “sentire” che si trasforma in un processo universale dove il passato aiuta a focalizzare i propri obiettivi. Non a caso la ricostruzione delle attività nella vita di ogni giorno include la narrazione di storie di famiglia, di storie personali o parti di esse, l'uso di metafore o di esempi, come le esperienze incarnate, che aiutano a fornire informazioni di sé agli altri²⁰⁹.

Un elemento su cui focalizzare la propria attenzione è legato alla verticalità della credenza che, nelle sue diverse modalità di espressione, conduce a Dio. In questo modo la religione non è un semplice fatto privato, ma condiviso, dunque, per chiunque creda, Dio è verità. Ne deriva che il concetto di relativismo viene cancellato.

Dichiara Giovanni Reale:

Una pagina di Camus ricorda che tutti i valori sono come una piramide agganciata nel vertice a Dio. L'illuminismo ha cercato di sganciare questa costruzione avvenuta nei secoli. E cosa è successo? La piramide si è frantumata. Ancora Camus ricorda inoltre che la vita di Napoleone

²⁰⁸ Napoli, 4 ottobre 2010.

²⁰⁹ Barclay C. R. (1995), p. 103.

o di uno scaricatore sono eguali. Perché? Lo spiega sottolineando come, senza quei valori che ora hanno perso consistenza, ognuna di esse equivalga a zero. E zero è uguale a zero²¹⁰.

Per spiegare un'idea di fede così liberale, l'esempio presentato dalla mamma di Alberta tiene conto di due orientamenti: uno scientifico e l'altro filosofico o metafisico. Nel primo caso l'indagine che viene condotta è circoscritta all'oggetto sul quale si indaga e alle leggi determinate che lo riguardano. Mentre l'impostazione filosofica non si chiude in determinati ambiti del reale, ma prova ad affrontare i problemi nella sua interezza, dove il reale si presenta nella sua totalità, per questo è possibile un colloquio con la fede, qualsiasi origine abbia, toccando quelli che sono gli stessi problemi²¹¹.

Sono ritornata più volte sul concetto di piramide con Alberta. Le ho chiesto quanto questa teoria fosse debitrice dei principi neoplatonici ricevuti dalla tradizione culturale dell'Occidente²¹². Alberta mi ha detto che era una storia di famiglia tramandata attraverso le generazioni, così come lei ha fatto con i propri figli. Il liberalismo della famiglia di Alberta aveva sapientemente filtrato la propria religione mediante l'Ellenismo, utilizzando quella porta lasciata aperta dalle religioni orientali.

5.10 La costruzione della memoria familiare condivisa: i Modiano

Quanto emerso nel corso dell'intervista con Roberto Modiano, consente di interrogarci, tra le tante cose, sul ruolo svolto dagli strumenti informatici, quali la rete e il computer, rispetto alla capacità di elaborare, accumulare e reperire informazioni che a lungo sono state appannaggio della memoria e della conoscenza. L'irruzione di nuove modalità di archiviazione dati, inclusi quelli appartenenti alla sfera autobiografica, lascia intravedere cambiamenti radicali e, per alcuni studiosi, anche un progressivo depotenziamento di quelle che sono le nostre capacità, sia individuali sia collettive, di ricordare e di ampliare le nostre conoscenze. Del resto, nella storia umana, ogni volta che si è presentata una forte novità tecnica nel campo della comunicazione e della rete di

²¹⁰ Torno A. (2010), p. 14.

²¹¹ A questo proposito molto interessante è il riferimento che il filosofo Reale fa a proposito dell'epistemologia di Kuhn e dell'importanza della fede per uno scienziato: «Mi ha molto colpito l'epistemologia di Kuhn, il quale ricorda che gli scienziati passano da un paradigma vecchio a uno nuovo in forza di una fede; anzi, si tratta addirittura di una sorta di "conversione". Lo sappiano o no gli eredi dell'illuminismo a oltranza, la fede ha sempre una forza determinante di straordinaria portata». Torno A. (2010), p. 14.

²¹² Si veda Camus A. (2007).

relazioni umane, inevitabili sono stati i cambiamenti che si sono venuti a determinare nel nostro modo di relazionarci alla memoria, al recupero del ricordo, alle sue modalità di archiviazione.

Scrivere, infatti, Tomás Maldonado:

In realtà, già da molto si sostiene – soprattutto da parte di antropologi, linguisti e storici – che il meccanismo umano del ricordo e dell’oblio non sia immutabile, e che l’evoluzione delle tecniche di comunicazione debba essere annoverata tra i principali fattori di mutamento. Un assunto, d’altra parte, che i neurobiologi potrebbero sicuramente sottoscrivere, in particolare se si tiene presente la teoria della plasticità cerebrale nei confronti delle sollecitazioni che provengono dall’ambiente²¹³.

Del resto ogni introduzione di nuove tecniche in grado di supportare meglio la memoria hanno concorso a cambiare molteplici aspetti della memoria stessa, proprio come è evidente nei passaggi avvenuti dall’*Homo oralis* all’*Homo scribens*. Per questo il passaggio successivo dall’*Homo scribens* all’*Homo digitalis* non potrà non essere evidente²¹⁴. Nel corso di questi vari attraversamenti, si sono sviluppate delle tecniche di “esteriorizzazione” della memoria. Partendo dal linguaggio orale, che ha consentito di prevalere sui neanderthaliani, alla scrittura che nel corso dei secoli si è notevolmente evoluta, grazie anche alla invenzione della stampa, passando ad essere da uno strumento ristretto di alcune *élites* a prodotto di massa, fino ad arrivare ai moderni *media* che hanno impresso una accelerata al processo di costruzione di una memoria condivisa²¹⁵.

L’intervista con Roberto Modiano inizia facendo riferimento alla genealogia della propria grande famiglia, che, però, in questo caso viene condivisa attraverso un sito internet:

²¹³ Maldonado T. (2005), p. 10.

²¹⁴ Molto interessante è, a questo proposito, il libro di Nicholas Carr, il quale, tenendo in considerazione le suggestioni provenienti da pensatori come Platone fino a Marshall McLuhan, invita a spostare l’attenzione dai contenuti agli effetti antropologici che il mezzo tecnico produce su quanti lo utilizzano, modificandone profondamente il modo di pensare e di agire. Continua Carr, ricorrendo alle più recenti scoperte della neuroscienza, che il cervello è un organismo plastico soggetto a continui rimodellamenti sulla base dell’esperienza. E se da una parte potenzia alcuni collegamenti, dall’altra amputa quelli che via via non vengono utilizzati. Vi è anche una differenza fondamentale che si viene a determinare rispetto alle modalità di lettura: qualora si tratti di un libro vengono impegnate aree cerebrali associate al linguaggio, alla memoria e ai processi visuali, mentre per chi legge una pagina web, o un *ebook*, sono coinvolte le regioni prefrontali che sono associate all’assunzione di decisioni e alla risoluzione di problemi. Carr N. (2010).

²¹⁵ Formenti C. (2010), p. 41.

Su <http://www.themodianos.gr/> praticamente c'è tutta la genealogia della famiglia Modiano, dal primo Modiano che è stato individuato perché c'è una storia simpatica. Se posso raccontarla...

P.D.L.: Certo, assolutamente.

R.M.: Nell'anno 2002 mi arriva a casa una busta: mittente un certo Mario Modiano, Atene. A quel tempo, a me del tutto sconosciuto. Io apro la busta e dentro ci trovo un libro, un vero e proprio libro stampato, con tanto di copertina che conteneva tutta la genealogia della famiglia Modiano dal 1520 in poi, e c'era il nome di mio padre, dei fratelli di mio padre, c'erano i miei nonni e tutti i loro fratelli e sorelle, i bisnonni, i trisnonni, quelli prima dei miei trisnonni, non so come si dice [sorridente]...e c'ero anche io, c'era anche il nome di mia moglie, e poi c'erano tutti i nomi dei miei zii.

Si vedeva che l'elenco non era completo perché mancavano i figli dei figli, alcune date e altre cose. Però, questo libro era frutto di un gigantesco lavoro genealogico che era durato dieci anni ed era stato fatto da questo Mario Modiano di Atene, che è un ex giornalista del *Times* di Londra.

Andato in pensione, e non avendo niente da fare, lui e un certo Guido Modiano di Milano, che è un mio cugino (era, poverello, mio cugino), hanno fatto questa dettagliata ricerca negli archivi delle Comunità ebraiche d'Italia e del mondo, tra cui quella di Livorno perché quasi tutti i Modiano avevano il passaporto livornese, o meglio erano iscritti alla Comunità Ebraica di Livorno benché vivessero all'estero. È riuscito a ricostruire con grandissima precisione tutto l'albero genealogico della famiglia Modiano. Naturalmente, quando l'ha fatto ci avevano messo dentro 2.400 nomi mentre oggi nel 2010, a distanza di otto anni, grazie ad internet, dopo aver fatto tre meeting internazionali della Famiglia Modiano e vari incontri locali, (io parlo a te e tu parli a me, io racconto, tu dici, insomma, io mi metto in mezzo), abbiamo individuato quasi tutti i Modiano che ci sono. Nella 7^a edizione *on line* del libro dei Modiano, in questo momento, ci sono circa 4.000 nomi, tra mogli, figli e nipoti, eccetera, eccetera, con le date di nascita, di morte eccetera, eccetera. Però ancora ci sono dei Modiano che non sappiamo ricollegare, nel senso che abbiamo tutta una serie di nomi, tipo Leon Modiano morto a Napoli nel 1926, che non sappiamo a quali rami della famiglia possa appartenere²¹⁶.

Indubbiamente, l'utilizzo di questo nuovo mezzo di archiviazione, che consente tra l'altro l'accesso a chiunque sia interessato a conoscere la storia, l'albero genealogico, i Modiano i cui rami di appartenenza non sono stati ancora individuati, oltre a due importanti iniziative quali una ricerca sul DNA dei Modiano condotta in collaborazione con i laboratori universitari di Tor Vergata – Roma e l'archiviazione dei *meeting* familiari, invita a una importante riflessione sul rapporto che la Rete intrattiene con la memoria e, di conseguenza, con l'oblio.

²¹⁶ Napoli, 23 giugno 2010.

Scrive Viktor Mayer-Schönberger, definito un discontinuista²¹⁷, che l'avvento dell'era digitale ha completamente sovvertito il principio secondo il quale 'ricordare' è l'eccezione e 'dimenticare' la regola²¹⁸. L'oblio è un bisogno biologico reso necessario dal fatto che se il cervello non svolgesse un imponente lavoro di selezione, recuperando le informazioni da registrare nella marea di dati che sommerge i nostri sensi, agire risulterebbe alquanto impossibile. Ricordare, al contrario è molto più complicato e può essere ritenuta un'attività artificiale e costosa. Infatti, lo studioso afferma che la fatica del ricordare può essere considerata un implicito risultato della seconda legge della termodinamica, in termini di dispendio energetico, sebbene non vada sottovalutato l'aspetto legato alle risorse economiche:

Nel nostro universo la casualità è destinata ad aumentare proprio come in un sistema termodinamico. Non c'è nulla che possiamo fare. Certo siamo nella condizione di eliminare alcuni elementi casuali, ad esempio inserendo nuovamente molecole di gas in un contenitore sigillato, ma ciò richiede sforzi – energia in termini fisici – che conducono a una casualità totale (non solo all'interno del contenitore ma anche all'esterno) rispetto al momento del nostro inizio. La creazione della memoria produce un ordine, all'interno del nostro cervello, per compiere il quale si ha bisogno di energia²¹⁹.

Ciò che appare evidente, anche sulla base dello studio del sito in questione, è che la memoria familiare, condivisa, si dilata notevolmente e viene resa accessibile in modo universale. Parallelamente questa diffusione di dati, che comprende testo e immagini, è resa disponibile con un contenuto impiego di risorse economiche, in quanto distribuiti mediante milioni di computer, largamente presenti nelle case, che interconnessi tra di loro danno vita ad un'unica macchina che mette in collegamento gente da ogni parte del mondo. Dunque, 'ricordare', in modo abbastanza preciso, diventa la norma. 'Dimenticare' rappresenta l'eccezione.

Mayer-Schönberger teme che si possa incorrere, con questo tipo di memoria, nelle difficoltà manifestate dal protagonista del libro di Jorge Louis Borges, *Funes. O*

²¹⁷ Riporta Carlo Formenti che «Il dibattito sulla “rivoluzione digitale” contrappone discontinuisti e continuisti: da un lato, coloro che ritengono che le trasformazioni tecnologiche degli ultimi decenni inaugurino una nuova era, dall'altro coloro che negano si possa parlare di salto di civiltà». Formenti C. (2010), p. 41.

²¹⁸ Mayer-Schönberger V. (2009), p. 8.

²¹⁹ Mayer-Schönberger V. (2009), p. 22 [traduzione mia].

della memoria, che incapace di dimenticare resta irretito nella sua memoria, rendendosi inabile ad agire²²⁰.

Continuando, invece, con il racconto di Roberto Modiano ci rendiamo conto che uno dei problemi che emergono da questo tipo di archiviazione e condivisione della memoria è dato dalla possibilità di una perdita di prospettiva storica derivata dalla disponibilità assoluta dei dati e che potrebbe appiattire gli eventi in una sorta di infinito presente. Altro elemento fondamentale è la rinuncia a tutelare la riservatezza dei dati personali, che una volta inseriti e condivisi potrebbero sfuggire al controllo del singolo, con la conseguenza di una perdita al diritto, non scritto, all'oblio. Tuttavia, i 'Modiano' gestiscono questa 'quasi' assoluta disponibilità di una memoria familiare così globale, mediante l'impiego di due elementi fondamentali: il libro e l'incontro.

La realizzazione del sito *web* parte da una ricerca durata circa dieci anni i cui esiti sono stati inizialmente pubblicati in un libro. Se la diffusione dei dati attraverso la Rete fa temere per l'esistenza stessa del libro, una serie di riflessioni dovrebbero indurci a credere il contrario. Il libro ha attraversato i secoli. Sono mutate le tecniche di scrittura e di pubblicazione, ma l'oggetto-libro resta, a dispetto delle nuove tecniche di comunicazione. Esso è il risultato di un ampio processo di sintesi tra modi diversi di intendere la produzione, la distribuzione, la fruizione individuale e collettiva del sapere.

Scrive Maldonado:

Se si intende qui per libro ogni portatore di scrittura (il rotolo, per esempio, sarebbe da includere a pieno titolo, in questa categoria) è evidente che esso è stato il risultato di un complesso e accidentato percorso in cui svariati fattori (sociali, culturali, economici, organizzativi e tecnici) hanno avuto un ruolo determinante²²¹.

Il libro resta l'elemento di continuità che, affiancandosi a quelli di mutamento, dà unitarietà all'esperienza umana. Infatti, proprio per la religione ebraica la "parola di Dio" trova la sua identificazione nel Libro (le Scritture), che diventa un oggetto sacro, di alto valore simbolico nel quale il popolo ebraico si riconosce²²².

Nel nostro caso specifico, il libro è stato anche lo strumento di conoscenza e di comunicazione tra i Modiano come ricorda Roberto che, nella narrazione di un suo aneddoto, riferisce come due Modiano, provenienti da parti diverse del mondo, si siano

²²⁰ Mayer-Schönberger V. (2009), p. 72.

²²¹ Maldonado T. (2005), p. 67.

²²² Maldonado T. (2005), p. 68.

identificati in una *hall* di un grande albergo di Londra proprio perché entrambi portavano il libro della storia della propria famiglia con sé. Il libro, dunque, ci introduce all'incontro.

Continua l'intervistato:

Comunque, è stata una cosa grandiosa, appena ricevuto il libro io mi sono immediatamente messo in contatto con Mario Modiano, via mail e anche via telefono, e ho dato la mia collaborazione, molto piccola indubbiamente, per il primo incontro internazionale dei Modiano che si è tenuto nel 2005 a Firenze, nel 2006 ho organizzato io qui a Napoli un piccolo *meeting* internazionale dei Modiano, sono venute 33 persone da 8 Paesi del mondo: dal Messico, dagli Stati Uniti, da Israele, dalla Grecia eccetera, eccetera. Li ho intrattenuti a Napoli per tre giorni: musica, arte e gite e tanto *stay together*. Poi il secondo *meeting* a Salonicco nel 2007, e il terzo *meeting* nel 2009 a Tel Aviv e l'anno prossimo lo facciamo a Parigi.

P.D.L.: Quindi c'è una regolarità nei vostri incontri?

R.M.: Ogni due anni facciamo quello internazionale e nell'intermezzo chi ha voglia di riunire un po' di Modiano, li riunisce non a spese sue ma, certamente, a fatica sua.

P.D.L.: Ognuno paga per sé? Non ci sono dei finanziatori che sostengono l'iniziativa?

R.M.: No, no. Io avrei voluto trovare degli sponsor. Abbiamo discusso, ma non li hanno voluti. Ne abbiamo parlato, ma abbiamo preferito autofinanziarci

[...]

Moltissimi Modiano addirittura non si conoscevano fra di loro pur vivendo vicini. In Israele, per esempio che è un morsetto di terra grande quanto la Campania, i Modiano non si conoscevano fra di loro e quando io ho organizzato un *meeting* in un caffè di Tel Aviv, incontrandosi si sono presentati: "Modiano, piacere; Modiano, Modiano" perché fino a quel momento non si conoscevano.

Il fatto di incontrarsi in questi *meeting* non è una novità per le famiglie ebreo perché c'è una famiglia ebrea, non ricordo come si chiami esattamente [...], quando loro i *meeting* li fanno, li fanno di 3-4 mila persone, mentre noi Modiano riusciamo a riunire solo 150, 200 persone anche perché i nostri sono *meeting* abbastanza costosi.

P.D.L.: Ma in che cosa consistono essenzialmente?

R.M.: Funziona così. Di solito si svolgono dal giovedì pomeriggio alla domenica. Si arriva di giovedì pomeriggio, ci si incontra, tutti prendono la loro bella targhetta col nome [interrompo]

P.D.L.: Come fosse un convegno?

R.M.: Sì, proprio un convegno. Ci si guarda in faccia e si incomincia a parlare tra noi, ovvero tra persone che si chiamano tutti Modiano, ma c'è chi viene dal Messico, dagli Stati Uniti, dal Brasile, chi viene da Israele, Grecia, Italia, Francia, Inghilterra eccetera e si comincia a parlare nelle varie lingue.

P.D.L.: Qual è la lingua ufficiale?

R.M.: La lingua ufficiale è l'inglese, però noi Modiano siamo sefarditi quindi i più anziani parlano tutti il ladino, lo spagnolo jidiò, ed io sono uno dei pochi qui a Napoli che lo parla perché l'ho imparato in famiglia dai miei.

Questi incontri periodici permettono di confrontare le diverse storie attraverso una tradizione transgenerazionale che è molto spesso orale e che si basa su descrizioni multiple, le quali partono da una base comune, in questo caso data dallo stesso senso di appartenenza. La presenza di un sito *web* al quale collegarsi per poter attingere informazioni sulle proprie origini e provenienze non ha minimamente intaccato il desiderio di incontrarsi e di raccontare. La migliore situazione per conoscersi resta la narrazione di storie. Quando chiedo a Roberto Modiano in che cosa consistono gli incontri mi dice che ci si guarda in faccia e si inizia a parlare. Dunque, chi prende la parola è circondato da ascoltatori che, a loro volta, prenderanno il posto del narratore per raccontare la propria storia. E – come riferisce Vansina – non si tratta di una *performance* teatrale²²³.

Uno degli elementi caratteristici della tradizione orale è che il pubblico non si limita semplicemente ad ascoltare e guardare. Esso ha una parte attiva, interagisce con il narratore, che a sua volta pone domande, sollecita reazioni emotive, condivide punti di vista personali. Insieme, narratore e ascoltatori creano la storia della propria famiglia. Il narratore organizza l'esposizione dell'evento, invita il pubblico a sperimentare il suo racconto, ma, al contempo, risponde alle esortazioni che dallo stesso gli provengono²²⁴.

L'incontro rende possibile non solo ricordare le proprie origini, ma anche sperimentare le proprie tradizioni come quelle linguistiche, così come viene dimostrato dall'utilizzo dello spagnolo, la cui sopravvivenza è resa possibile dalla famiglia, dice Modiano che lui l'ha appreso in casa, e da questi incontri periodici.

Quindi, tornando alla memoria digitale, essa non sembra al momento provocare effetti particolarmente devastanti perché i punti di riferimento, per la trasmissione delle proprie memorie alle generazioni successive, restano la famiglia, il libro e l'incontro. E, soprattutto, attraverso l'incontro si mantiene vivace la possibilità di ridefinire periodicamente la propria identità, portando a confrontare esperienze diverse, le storie, la sensibilità che una famiglia così grande non può non avere.

²²³ Vansina J. (1985), p. 34.

²²⁴ Vansina J. (1985), p. 34.

5.11 Sguardi incrociati: sefarditi e ashkenaziti

Durante una telefonata per concordare l'intervista con la Fonte 3 decidiamo di scambiarci i nostri indirizzi di posta elettronica. Nel farmi lo *spelling*, a un certo punto la mia fonte mi dice: “U come Ucraina e S come Siviglia”. Io colpita, le chiedo se il suo essere ricorsa a riferimenti geografici non nazionali sia il segno di una sua identità internazionale perché, continuo, io avrei detto Udine e Savona. In quel momento, la mia riflessione pone la Fonte 3 di fronte alle ragioni di una simile scelta e mi fa presente, manifestando la sua sorpresa, che, inconsciamente, mi aveva rivelato le sue origini lontane, essendo lei in parte ucraina e in parte spagnola²²⁵.

Questo stralcio di conversazione permette di comprendere come, nel momento in cui si pensa ad organizzare il racconto della propria vita, non si inizi da episodi singoli che ne fornirebbero un'idea frammentaria e nemmeno da episodi troppo vasti, quelli che vengono considerati i periodi della vita, ma la narrazione si struttura procedendo a ritroso e cercando di fornire informazioni generali che caratterizzano la propria identità. È proprio a questi eventi generali che ci si sofferma, anche inconsapevolmente, per, successivamente, fornire ricordi specifici rispetto ai quali si potrà procedere ad approfondimenti, insieme all'interlocutore.

Scrivo Oliverio, citando due psicologi Martin Conway e David Rubin, che nel momento in cui parliamo del nostro passato facciamo riferimento a tre diversi tipi di “strutture” autobiografiche: i *periodi della nostra vita*, che vengono misurati in anni o decenni; *gli eventi a carattere generale*, che vengono misurati in giorni, settimane o mesi; i *singoli episodi* che vengono anche definiti col termine di *ricordi personali*, i quali sono eventi specifici di breve durata associati a un fatto di cui conserviamo memoria. Queste diverse strutture autobiografiche possono essere richiamate da uno stesso stimolo, nel mio caso è stata la parola “identità”, ma in ogni caso, hanno una loro successione che si organizza nella narrazione²²⁶.

La conversazione con la Fonte 3 dimostra che quando domandiamo a una persona di parlarci dei propri ricordi, o se noi stessi riflettiamo sul nostro passato, sono questi grandi “contenitori” che scandiscono la nostra esistenza. Essi rappresentano aspetti importanti della nostra vita, talmente fondamentali da venire ripetuti:

²²⁵ Origini lontane perché la Spagna è una origine che risale al 1492. Telefonata del 23 aprile 2010.

²²⁶ Oliverio A. (2009), p. 20.

[...] sono ricordi che parlano della nostra identità, degli anni in cui la nostra personalità ha preso corpo, come avviene per gli anni dell'adolescenza, della gioventù, della prima maturità. Anno dopo anno ci ripetiamo questi ricordi ed essi lasciano una traccia stabile che difficilmente viene intaccata dall'amnesia. I ricordi legati ai periodi della vita hanno invece un'altra funzione: servono per inquadrare in maniera più generica fasi del nostro passato per poi passare al livello degli eventi generali. Ad esempio, se qualcuno vi chiede di raccontargli la vostra vita, non inizierete certamente da singoli episodi che darebbero un'idea frammentaria del vostro passato, e probabilmente non iniziereste da ricordi troppo vasti, cioè dai periodi della vita, ma procedendo a ritroso, o dall'infanzia ad oggi, riferireste che da bambini andavate in montagna (struttura generale) e che una volta avete fatto il giro dei rifugi. È su questi eventi generali che ci si sofferma per comunicare agli altri alcuni aspetti della nostra identità, mentre i ricordi specifici possono rappresentare un approfondimento successivo²²⁷.

Approfondimento che è emerso, alcuni mesi più tardi, durante la nostra intervista. E partendo da questo caso è possibile delineare la particolare composizione della Comunità, dove due modi diversi di vivere la propria identità ebraica si scambiano i loro sguardi e confluiscono in una variegata convivenza.

Mi riferisce la Fonte 3:

Le origini della mia famiglia sono da parte di padre sefardite, da parte di mia mamma ashkenazite. [...] Papà è nato a Trieste nel '37, è scappato giovanissimo con la sua famiglia a Fiesole, dove si sono nascosti. Fiesole, dunque, poi Firenze dove ha vissuto tutto il resto della sua vita. Le origini sono triestine e austro-ungariche anche se il cognome XXXX è spagnolo. XXXX è un piccolo paesino vicino Madrid, per cui la nostra famiglia è una delle tante famiglie che è scappata nel 1492 dalla Spagna²²⁸ e dopo varie vicissitudini intorno all'Europa, penso di ricordare – perché il mio papà ha anche l'albero genealogico che risale all'Inquisizione – si stabilirono nell'area intorno Istria. Tutte e due i miei nonni [...] erano sefarditi²²⁹. All'interno della famiglia del mio papà, da generazioni, di grandi fughe dell'ebraismo non ci sono mai state. La mia mamma, invece, è americana. Nata a Washington D.C. e poi trasferitasi per motivi di studio a Firenze dove ha conosciuto mio papà. Mia mamma aveva voglia di stare in una famiglia ebraica per un semestre, lei ha studiato Storia del Rinascimento italiano, è andata in una famiglia ebraica. Ha voluto, ha scelto di andare da una famiglia ebraica e lì ha trovato il mio papà perché era cugino della persona che la ospitava. Quindi si sono conosciuti e in seguito sposati. I miei nonni, tutti e due nati in America, la mia nonna materna è di prima

²²⁷ Oliverio A. (2009), pp. 20-21.

²²⁸ Ayoun R. (1991), pp. 143-158; Benbassa E. (1993), pp. 335-343.

²²⁹ Di origine Andalusia, per questo il riferimento a Siviglia durante la nostra telefonata. Ho ommesso la parte che parla della città di provenienza perché identifica il cognome e la mia fonte non ne ha autorizzato l'utilizzo.

generazione americana perché il mio bisnonno scappò da Kiev nei primi del Novecento. Infatti, non sappiamo nemmeno bene quanti anni abbia avuto quando è morto perché, scappando da Kiev, aveva documenti falsi e non ricordava la sua età. Ha vissuto a lungo. Da giovane è scappato da Kiev e ha conosciuto la mia bisnonna che era lì da generazioni. Il mio nonno materno, invece, è nato a New York, figlio di rabbino, la famiglia di mio nonno era lì da diverse generazioni, forse due o tre, ma tutti provenienti dall'Ucraina, Polonia, Russia. Questa è l'area di provenienza, scappati a metà dell'Ottocento o fine Ottocento dai pogrom²³⁰.

La Comunità ebraica di Napoli è una comunità ortodossa di rito sefardita²³¹. Tuttavia, l'origine dei membri della Comunità è estremamente diversificata e se da una parte le famiglie presenti in Italia da secoli sono per lo più sefardite e originarie della Spagna, quelle che sono approdate più recentemente includono anche una componente ashkenazita. Una presenza molto numerosa che, durante e immediatamente dopo la Seconda Guerra Mondiale, ha cambiato sensibilmente la composizione di una comunità così piccola anche se, come mi fa presente C.Z., “ fa parte di un mondo che non c'è più. In parte molti hanno lasciato la città e hanno lasciato l'Italia, molti invece della nostra famiglia sono, negli anni, emigrati in Israele e quindi, oggi la comunità ha una assoluta presenza sefardita e di ebrei italiani”²³².

Interessante è questa convivenza tra i due modi di vivere l'ebraismo, che portano con sé le diverse provenienze e culture. Così come emerge da questa serie di interviste.

La narrazione della storia di C.Z. inizia così:

La mia famiglia si chiama Z.

Mio padre era nato in Romania a Galați, sul Danubio. [Famiglia] Socialmente ben situata perché mio padre aveva perso il papà quando aveva poco più di un anno, lo zio, il fratello del papà, era un ingegnere navale e vivevano da moltissimi anni nell'Europa continentale quando le università erano aperte agli ebrei, quindi i professionisti laureati ebrei si contavano sulla punta delle dita. A poco più di 20 anni ha lasciato la Romania, non spinto da una esigenza di

²³⁰ Napoli, 12 luglio 2010.

²³¹ Al momento della rifondazione della Comunità il rito (*minhag*) era quello italiano e soltanto in qualche occasione si officiava secondo il rito ashkenazita, ma nel 1890, come riporta il rabbino Cammeo, il rito in uso era quello spagnolo, probabilmente, come ipotizza Varsano, introdotto dallo stesso Cammeo che proveniva da Livorno sede di un nucleo che aveva mantenuto la tradizione sefardita. Si veda Cammeo G. (1890), p. 21; Varsano S. (1992), p. 122. Riguardo al termine ebraico *minhag* possiamo dire che con esso si designa, nella letteratura dell'*Halakhà*, la consuetudine, la pratica o le usanze religiose che prevalgono in gruppi circoscritti, in alcune comunità specifiche e, all'interno di particolari regioni, l'insieme di particolari gruppi socioreligiosi che convivono come gli ashkenaziti e i sefarditi. La *minhag* trova la sua espressione nel *din*, che designa la legge o la prescrizione normativa che viene consegnata nei grandi codici dell'*Halakhà*. Si veda Baumgarten J. (2001), pp. 372-373.

²³² Napoli, 13 marzo 2010.

carattere pratico, ma ideologico perché la Romania era vicina alla Betsarabia, vicina alla zona dei Carpazi, e in particolare l'esercito era estremamente antisemita. Non volendo, quindi, fare il servizio militare in questo contesto così persecutorio, così umiliante è partito clandestinamente dalla Romania, ha attraversato il Mar Nero, si è fermato un anno a Istanbul, in attesa di un visto per gli Stati Uniti, che non è mai arrivato, quando è venuto in Italia pensava fosse più facile avere un visto. Quindi è arrivato e ci è rimasto. È arrivato a Napoli nel 1920 [lunga pausa]. In Romania aveva avuto una presenza sionista nei movimenti dell'epoca. Allora la raccolta dei fondi non era istituzionalizzata, come sarebbe avvenuto poi, [...] e lui era fra questi giovani attivi che cercavano di inviare dei fondi in Palestina durante il mandato.

P.D.L.: Subito dopo la Seconda Guerra Mondiale?

C.Z.: Proprio al termine della Guerra Mondiale.

P.D.L.: Quando sorsero tutti quei movimenti sionisti?

C.Z.: Sì, che non avevano vita facile perché erano malvisti dalle comunità estremamente ortodosse. Quindi questo è l'itinerario di papà. In Italia mio padre ha sposato mia madre, che non era ebrea. Era una famiglia mista.

[Interviene la moglie]: Come la nostra, perché io sono cattolica.

C.Z.: E la nostra era una famiglia, devo dire, straordinaria, con presenze estremamente cosmopolite [pausa] e anche nella nostra comunicazione familiare c'era questo passare da una lingua all'altra, questo mescolare una cultura all'altra. Quindi, era una famiglia molto aperta al dialogo. Direi che le origini di questo modo di essere ebraico si vedessero più che nelle prassi, mio padre non era un uomo religioso nel senso osservante della parola, ma proprio nel modo di essere che era condiviso da mia madre in maniera straordinaria [pausa]²³³.

Mi riferisce, invece, N.G.:

La mia famiglia è una metà di origine sefardita dal lato di mio padre, di origine ashkenazita da parte di mia madre. La famiglia di mio padre è arrivata in Italia, penso, poco prima della Prima Guerra Mondiale, dalla città di Smirne in Turchia [lunga pausa]. Dunque, stiamo parlando prima della caduta dell'Impero Ottomano, dove secondo la politica, le usanze dell'Impero, le comunità erano assolutamente indipendenti. Cioè a Smirne c'erano la comunità ebraica, la comunità francese, la comunità armena, la comunità greco-ortodossa, per cui questi nuclei, veramente, avevano una loro vita all'interno dell'Impero Ottomano. Infatti, la cosa più strana [è] che pur non potendo dire quante generazioni fossero della mia famiglia che stavano in Turchia, sicuramente avranno fatto un esodo dalla Spagna nel 1492. Livorno, non so dire quanto tempo sono rimasti a Livorno, e poi dopo sono andati a Smirne. Diciamo per darle un esempio pratico, quando nasceva un bambino lo registravano presso la comunità ebraica, andavano al consolato italiano per avere il passaporto italiano, a scuola studiavano quasi sempre nelle scuole francesi, a casa parlavano il ladino.

²³³ Napoli, 13 marzo 2010. Durante l'intervista era presente la moglie.

[da parte di madre] Quando ci furono i rastrellamenti dei nazisti a Bucarest [lunga pausa], alla fine della Seconda Guerra Mondiale, quando la Romania è stata occupata dai sovietici era impossibile uscire. Si era chiusa la cortina di ferro, e nel 1948, come capita in molte famiglie, diciamo con vicissitudini, riuscirono ad avere un visto per la Spagna, uno solo e presero la più piccola della famiglia che era mia mamma, la misero su questa nave e la mandarono fuori. E questa nave, per coincidenza si è fermata a Napoli, per una tappa di due/tre giorni, e come capitano nella vita i fatti più strani, mia mamma incontrò mio padre e si sono sposati alla fine del '48 e io sono stato il primo figlio nato nel '49. Però i genitori di mia mamma penso abbiano visto me solo quando avevo tre o quattro anni perché non potevano uscire dalla Romania. Adesso, della nostra famiglia sia in Turchia sia in Romania non abbiamo nessun parente. Tenga presente che pure mio padre era figlio unico²³⁴.

Non molto diverse sono le origini di Lydia Shapirere:

Mia mamma è nata a Salonico nel 1917 ed è arrivata a Napoli a tre mesi perché i suoi genitori fuggirono da Salonico quando la città fu distrutta da un grandissimo incendio. Quello che si è sempre raccontato in famiglia è che i miei nonni salirono sulla prima nave che partiva dal porto di Salonico, con le poche cose che poterono racimolare e scesero nel primo porto dove la nave attraccò e questo porto era Napoli. Quindi, mia mamma aveva tre mesi quando sbarcò a Napoli. Salonico non l'ha mai vista e neanche io non ci sono mai andata. Mamma ha vissuto sempre a Napoli ma in famiglia si parlava questa lingua che è il ladino, uno spagnolo che gli ebrei sefarditi si sono tramandati di generazione in generazione. E noi nipotini capivamo benissimo questa lingua, pur non parlandola. Invece, la famiglia di mio padre era originaria della Bucovina [...]. Mio padre era nato a Istanbul, la famiglia era di Vienna. Per varie vicissitudini familiari, quando mio padre aveva intorno ai 12, 13 anni si trasferirono a Vienna in seguito alla morte del padre di mio padre. Mio padre, che era nato nel 1904, all'età di 30 anni, quindi nel 1934 si trasferì a Milano per lavorare con uno zio che faceva il sarto. Questo zio successivamente lo inviò a Napoli perché aveva un conoscente presso il quale aveva interesse che ci fosse un suo familiare a lavorare. Immagino. Non ti so dire di più. Doveva essere un ebreo napoletano anche lui. Doveva essere arrivato verso il '37. Non ho una conoscenza della data precisa.²³⁵

S.L. inizia a raccontare la storia della propria famiglia parlando delle origini piemontesi del padre mentre il primo a giungere a Napoli, a seguito del banchiere Rothschild, fu il bisnonno:

²³⁴ Napoli, 1 giugno 2010. Per un approfondimento sulla Comunità ebraica in Romania si veda Cazacu M. (2003), pp. 49-61, con particolare attenzione alle motivazioni che sono state alla base della partenza degli ebrei pp. 58-61.

²³⁵ Napoli, 10 marzo 2010.

[...] mia madre era figlia di russi ma era nata a Milano, i suoi genitori erano russi, suo padre veniva dalla Betsarabia, non so se lei sappia cosa sia, una regione che coincide con la Moldavia di oggi, soltanto che mentre la Moldavia di oggi non ha uno sbocco al mare, la Bestsarabia comprendeva Odessa. Mia nonna era ucraina. Loro scapparono dalla Russia nel 1905, non per la rivoluzione che era ancora di là da venire ma per i *pogrom*. Le loro famiglie rispettive scapparono, quella di mia nonna andò tutta in Sudafrica e quella di mio nonno andò tutta in Brasile. Per cui mia mamma aveva tutti i parenti da parte di madre in Sudafrica e in Rodesia, tutti i parenti da parte di padre in Brasile²³⁶.

Come è stato possibile verificare, anche sulla base delle altre numerose storie di famiglia che non sono state trascritte, gli ebrei residenti a Napoli e di origine italiana provengono da Comunità ebraiche dell'Italia centro-settentrionale poiché²³⁷ tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento gli ebrei sono stati espulsi dall'Italia meridionale e dalle isole.

La formazione di queste Comunità si è determinata per la confluenza di tre diverse correnti migratorie avvenute in periodi diversi. A partire dal Duecento, irradiandosi da Roma, ha interessato le regioni del Lazio, della Toscana, dell'Umbria e delle Marche approdando in Emilia; tra il Trecento e il Quattrocento ha visto coinvolte le altre regioni del nord (Lombardia, Veneto, Piemonte). La seconda grande corrente proviene dalla Germania e si è insediata nella Pianura Padana, mentre la terza proviene dalla Francia e si è stanziata in Piemonte e in parte della Lombardia²³⁸.

Su queste tre grandi correnti si immette una più massiccia di origine sefardita, formata, essenzialmente, da quanti fuggivano dalla Spagna e dal Portogallo dopo le espulsioni del 1492 e del 1497²³⁹.

Ai gruppi arrivati a Napoli con la rinascita dovuta alla famiglia Rothschild si aggiungono, tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento, famiglie provenienti dall'Europa dell'est e continentale che in parte sfuggono ad eventi catastrofici per il popolo ebraico come i *pogrom* e il grande incendio che colpì Salonicco nel 1917²⁴⁰.

²³⁶ Napoli, 31 marzo 2010.

²³⁷ Si veda il II capitolo di questo lavoro.

²³⁸ La famiglia di S.L., di origine piemontese proviene dalla Francia. Il cognome indica il toponimo di provenienza.

²³⁹ Colorni V. (1989), pp. 32-33; Colorni V. (1935), pp. 406-458.

²⁴⁰ La Comunità ebraica di Salonicco aveva ottimi rapporti con le autorità dell'Impero Ottomano, grande autonomia amministrativa e giudiziaria, condizioni di vita con standard molto elevati. Nel 1917 c'erano 37 sinagoge, 80 oratori e 13 scuole ebraiche. Le cause del suo declino sono tutte riconducibile a un terribile incendio che il 16 agosto 1917 colpì Salonicco e che distrusse tre chilometri quadrati di case, magazzini,

Non si hanno dati certi sulla presenza di ebrei stranieri poiché la Comunità non aveva l'obbligo di tenere con regolarità i registri degli iscritti, tuttavia, dalla testimonianza di Samuele Varsano, sembra che i rapporti con gli ebrei napoletani non fossero molto stretti, almeno in una prima fase perché le testimonianze relative agli anni immediatamente successivi alla Seconda Guerra Mondiale dimostrano il contrario²⁴¹.

Il 1938 segnerà un cambiamento radicale dovuto al fatto che, con l'applicazione delle leggi razziali, gli ebrei stranieri saranno costretti a lasciare l'Italia o internati in campi di lavoro²⁴².

Lydia Shapirere non fa una ricostruzione dettagliata della propria storia di famiglia, mi ha riferito che prima di incontrarmi, al fine di poter far riaffiorare i ricordi, ha avuto una conversazione con la sorella, residente a Roma, che è la vera memoria storica familiare. Però, ricorda con precisione l'anno in cui il padre venne internato nel campo di lavoro di Ferramonti:

L'unica cosa precisa che so è che mio padre fu internato nel 1940 nel campo di Ferramonti. Lui fu internato in quanto apolide, a seguito delle leggi razziali. Dopo Ferramonti andò a Lanciano e in seguito a Campagna. A seguito di varie vicissitudini, quando il campo di Campagna venne consegnato ai tedeschi, le guardie italiane lasciarono i cancelli aperti e i prigionieri fuggirono. [...] Mia mamma non è mai stata perseguitata in quanto ebrea. Mai. Perché tutta la famiglia di mia mamma aveva la nazionalità greca e quindi furono sfollati in quanti stranieri. Né lei né la

botteghe. 50.000 ebrei restarono senza casa, circa la metà perse tutti i propri beni e anche chi non aveva avuto ingenti danni si trovò privo di rifornimenti e nell'impossibilità di riprendere il proprio lavoro. Nella conversazione con Roberto Modiano è possibile capire le ripercussioni a lungo termine che ebbe questo incendio: R.M.: Sul registro della Comunità è indicato che la famiglia Modiano è arrivata il 24.12.1919. Dopo l'incendio.

P.D.L.: Quindi, scusi se la interrompo, la famiglia Modiano è arrivata a Napoli non in occasione dell'incendio?

R.M.: No, dopo.

P.D.L.: Immediatamente dopo l'incendio loro continuarono a restare a Salonico, e quali furono le ragioni del trasferimento a Napoli. Perché proprio Napoli?

R.M.: Non lo so. Non l'ho mai chiesto. Penso che non lo sappia nessuno. Lo può sapere solamente, forse, quella mia zia di Ancora se se lo ricorda. Perché si trasferirono? Non lo so. Veramente non lo so. Probabilmente, se ricordo bene, iniziarono tensioni tra Turchia, Grecia, Italia. L'Italia era in una coalizione contraria alla Turchia e mio nonno aveva il passaporto italiano e quindi probabilmente avranno avuto dei problemi durante la guerra e si trasferirono. Perché Napoli, io questo non lo so. Probabilmente sarà dovuto anche all'incendio con una conseguenza un po' più lunga. So che mio nonno commerciava tappeti persiani e l'ha continuato a fare qui.

Per un approfondimento sugli ebrei greci e dell'incendio di Salonico si veda Varsano S. (1992), pp. 119-126; Molho R. (2003), pp. 39-48.

²⁴¹ Varsano S. (1992), p. 123.

²⁴² ASna: *Questura di Napoli, Massime*, I, 96/1977.

sua famiglia hanno mai conosciuto un campo di internamento. Sono stati sfollati prima ad Ottaviano poi a Modena, Perugia, Bologna²⁴³.

Tra quanti sono rimasti a Napoli queste diverse anime sono confluite nella Comunità determinando una interessante convivenza. Parlare con i correligionari dei sefarditi e degli ashkenaziti provando ad andare al di là di quelli che sono gli stereotipi legati a questi gruppi è stato uno degli obiettivi dei nostri incontri perché il peso dei pregiudizi e delle diffidenze tra queste due diverse origini è spesso presente.

A tal proposito Lydia Shapirere, divertita, ricorda la convivenza di queste due culture nella propria famiglia:

P.D.L.: Padre ashkenazita, mamma sefardita. Quali sono queste due diverse forme di vivere l'ebraismo che tu hai percepito nella tua famiglia?

L.S.: C'era sempre questo atteggiamento di mio padre verso mia madre di considerarsi, se vuoi, sempre, tra virgolette e in modo molto scherzoso, superiore da un punto di vista intellettuale, di appartenere a una *élite* e mamma in quanto sefardita era considerata così terra terra diciamo [ride]. Molti suoi comportamenti erano mediterranei e il periodo vissuto a Istanbul fu per lui molto importante²⁴⁴.

Jean-Christophe Attias ed Esther Benbassa invitano, per meglio comprendere queste sensibilità, ad una analisi che si svolge sulla lunga durata e dove un ruolo importante deriva dal fatto che la cultura ashkenazita è stata riconosciuta come cultura nobile soltanto quando gli ashkenaziti hanno lasciato i loro luoghi di provenienza e sono emigrati altrove. L'Occidente e l'Europa occidentale sono diventati un importante terreno per potersi muovere in assoluta autonomia e sperimentare le proprie attitudini e conoscenze²⁴⁵. Spostatisi in queste nuove dimensioni ciò che è contato è stato sfidare i non ebrei in una comparazione continua: “[...] si è voluto diventare artisti, scrittori, professori universitari, avere delle biblioteche, possedere dei quadri”²⁴⁶. Scrittori come Isaac Bashevi Singer, scienziati, artisti si sono affermati in questi nuovi luoghi di approdo ottenendo quel riconoscimento che nei piccoli villaggi dell'Europa dell'est non avevano, e non avrebbero, mai avuto²⁴⁷.

²⁴³ Napoli, 10 marzo 2010.

²⁴⁴ Napoli, 10 marzo 2010.

²⁴⁵ Attias J.-C., Benbassa E. (2003), p. 103.

²⁴⁶ Attias J.-C., Benbassa E. (2003), p. 104.

²⁴⁷ Attias J.-C., Benbassa E. (2003), p. 104.

Mi riferisce C.Z.:

[...] C'è una differenza nel modo di essere, nel senso che l'ebraismo italiano ha molto sofferto, ma ha sofferto un antisemitismo di stato o confessionale. Viceversa nei paesi dell'Europa continentale e dell'Europa dell'est c'era un antisemitismo viscerale, un antisemitismo di popolo che evidenziava questo stato di estraneità che subivano gli ebrei di questi paesi (la Polonia, la Romania, l'Ungheria) e questa è stata la ragione per la quale subito dopo la guerra c'è stato questo flusso migratorio verso Israele in particolare degli ebrei ashkenaziti e dell'Europa dell'est.

Questo antisemitismo era la principale ragione della loro difficoltà di affermazione.

Continuando nell'analisi, ciò che emerge sono le differenze di rito, di cultura, persino di lingua visto che da una parte per i sefarditi l'elemento linguistico che li accomuna è lo *spagnolico* mentre per gli ashkenaziti è l'*yiddish*.

Lo *spagnolico* veniva parlato in famiglia. Si tratta di una lingua prevalentemente orale al punto che quando chiedo a Roberto Modiano come si trasciva *jidiò*²⁴⁸, giudeo in ladino, mi fa presente che lui non ha mai letto o scritto questa lingua di cui si conserva una tradizione prevalentemente orale. Samuele Varsano ricorda che quando era bambino soltanto i più anziani lo usavano anche come lingua scritta impiegando dei caratteri ebraici corsivi: il *rashì*. Partendo dallo spagnolo del quattro-cinquecento ci sono stati degli innesti di termini ebraici, talvolta deformati, e, a seguito degli incontri con altre culture, arricchito di parole turche, francesi, italiane. Una sorta di lingua franca che, spesso per motivi commerciali, aveva trovato una larga diffusione, anche presso i non ebrei, nel bacino del Mediterraneo.

Mi riferisce Roberto che quando sente o parla nell'antica lingua di famiglia alcuni termini ed espressioni fanno talmente parte del proprio patrimonio culturale al punto da considerarle appartenenti alla propria lingua madre. Nel momento in cui gli chiedo degli esempi, mi risponde:

Per esempio: "*las paras nella falducheras para mercar las condurias*". Ecco, ho detto una frase che significa: "i soldi nelle tasche per comprare le scarpe". E poi ci sono le *borecas* che sono un cibo rituale, una specie di pizza rustica, o pizzette rustiche a forma di mezza luna. E io poiché queste parole finiscono in "es", *borecas, condurias, falducheras*, ho sempre pensato che

²⁴⁸ Alla fine abbiamo convenuto che la trascrizione più corretta e vicina alla lingua parlata potesse essere questa da me trascritta.

fossero termini provenienti dallo spagnolo antico. Negli anni, parlando con degli spagnoli, chiedevo sempre se queste parole gli ricordassero qualcosa in castigliano o altre lingue locali, insomma se gli dicessero qualcosa. Ma mi rispondevano sempre che non gli dicevano niente. Finalmente, solo quattro o cinque anni fa, mi è capitato di andare a fare un viaggio in Turchia e ad un certo punto fuori da un negozio leggo la scritta *borec*!

Mi sono chiesto: *borec*? E ho visto che lì vendevano proprio le buonissime *borecas*. E poi passando davanti ad un altro negozio l'insegna era: *condur*, e lì vendevano le scarpe, (in spagnolo *condurias*) e poi ho scoperto che *falduc*, vuol dire tasca, sempre in turco. Quindi ho scoperto che moltissime parole venivano dal turco e d'altra parte, ragionandoci con il senno di poi, questa contaminazione linguistica è logica ed ovvia visto che la maggior parte degli ebrei sefarditi, cioè quelli fuggiti dalla Spagna nel 1492, per quasi 500 anni, ha fatto base a Salonicco, che faceva parte dell'Impero Ottomano e qui ci riallacciamo²⁴⁹.

In ogni caso, in Israele c'è un giornale radio in spagnolo *jidiò*, mentre in Belgio viene utilizzata questa lingua per realizzare, e diffondere in tutto il mondo, una rivista dal titolo *Nosótro*s. Resta il fatto che la lingua fosse largamente diffusa presso le famiglie sefardite, al punto che anche chi non ha mai imparato a parlarla comprendeva perfettamente i discorsi che intrattenevano in questa lingua i loro genitori, come riferisce Lydia Shapirere. Trasferitisi in Italia, ci fu la volontà delle famiglie di fare in modo che i propri figli imparassero perfettamente l'italiano e da qui la scelta di accantonare sia l'*yiddish* sia lo *spagnolico*.

L'*yiddish* rispetto allo *spagnolico* ha mantenuto, soprattutto nei Paesi dell'est una sua forma scritta al punto che nel neonato Stato di Israele, che vede una forte presenza ashkenazita, la scelta dell'ebraico quale lingua nazionale ha avuto dei contraccolpi presso queste comunità, per le quali l'*yiddish* aveva un forte e condiviso valore identitario.

C.Z. mi invita a pensare cosa possa essere stato vivere il proprio ebraismo tra mille difficoltà presso le nazioni dove si era scelto di vivere. Il cripto ebraismo viene considerato una condizione vissuta da tutti gli ebrei, sia sefarditi sia ashkenaziti, sebbene venga molto spesso associato prevalentemente ai primi. Eppure, malgrado le tante difficoltà, due sono gli elementi di riferimento per la trasmissione della propria tradizione: la famiglia, da una parte e l'*yiddish* dall'altra. Proprio come mi riferisce C.Z.:

Lei immagini cosa deve essere stato questo filo che andava riducendosi, queste famiglie dove c'era questo cripto giudaismo, una cosa che si è persa nel tempo²⁵⁰. Il messaggio che veniva

²⁴⁹ Napoli, 23 giugno 2010.

²⁵⁰ Per un approfondimento sul cripto ebraismo si veda Kriegel M. (2002), pp. 323-334.

trasmesso, veniva trasmesso per via orale. Si è persa la scrittura, che si è conservata invece nei paesi dell'est. E una delle differenze fondamentali è dovuta a questo tra le comunità ashkenazite e sefardite. E questo filo è la tradizione trasmessa di padre in figlio. A differenza di quello che avviene in una famiglia ebraica o cattolica, non ha importanza, di qualsiasi fede, osservante, in cui il messaggio è istituzionalizzato, in famiglie come la mia in cui l'ebraismo era soprattutto un modo di essere e veniva trasmesso in maniera indiretta.

P.D.L.: In che senso indiretta.

C.Z.: Appunto perché era un modo di essere, che fortuna ha voluto che coincidesse tra mia madre e mio padre, ma da parte di mio padre era talmente profondo, talmente insito, da riuscire a trasmetterlo senza imporlo mai. La sua famiglia era un esempio, non diciamo tolleranza che è una parola che io detesto, ma si basava su di un rispetto reciproco straordinario. Io ricordo che quando eravamo ragazzi, come dice mio fratello noi siamo stati ragazzi quando i ragazzi non contavano niente [sorridente], e viceversa nell'ambito familiare godevamo di un rispetto delle nostre idee, della nostra personalità assolutamente non comune e quindi, tante cose di questo mondo che in realtà io non ho conosciuto, ho conosciuto attraverso mio padre. Ma tuttora, per esempio, se io dico in ebraico *matzoth* ma io penso *matse*. Ha presente le *matzoth*?

P.D.L.: Sì.

C.Z.: In ebraico è *matzoth* ma in *yiddish* è *matse*. Se io dico *Shabbat* penso *Shabes*. È un mondo che ti rimane così dentro con una forza straordinaria, poi ci sono altri aspetti come la musica così coinvolgente, la piccola colonna sonora di quei gruppi che è *yiddish mam*.

P.D.L.: Scusi, *yiddish*...?

C.Z.: *Mam*, la mamma ebraica. C'è una storia, sono certo che le piacerà. Dice appunto che se un bambino ha una sua mamma ha praticamente già tutto.

P.D.L.: Quindi l'*yiddish* segna in modo forte l'appartenenza. Si parlava in famiglia?

C.Z.: A casa mia, no. Qualche volta con mio padre. Io rimpiango di non averla parlata di più, conosciuta di più. Papà qualche volta la parlava²⁵¹.

La colonna sonora di buona parte della conversazione con C.Z. è stata una selezione di musica *yiddish*. Inoltre, egli per supportare le proprie argomentazioni mi ha mostrato un dipinto di Eva Fisher che ritrae la benedizione del padre durante lo *Shabbat*, le fotografie che rappresentano quel "mondo scomparso" ashkenazita realizzate da Roman Vishniac. Un tentativo, il suo, di descrivere la propria appartenenza con importanti riferimenti culturali.

Tutto questo sembra trovare conferma in quanto sostenuto da Esther Benbassa, la quale narra di una sua partecipazione a un evento di musica ebraica dove la musica *yiddish* era rappresentata da nomi di compositori come Bloch e Shostakovic, insieme ad altri

²⁵¹ Napoli, 13 marzo 2010.

celebri autori di repertorio. Invece, il ciclo di musica giudeo-spagnola era illustrato da una foto di anziane signore in costume tradizionale del XIX secolo e conteneva romanze e altri canti popolari: “Da una parte gli ashkenaziti, l’aristocrazia della cultura, assimilati ai valori dell’Occidente, dall’altra i sefarditi, sorgente di folklore e oggetto di nostalgia”²⁵².

Tuttavia, la nostalgia è un sentimento che non appare come esclusivo appannaggio degli ebrei sefarditi, non a caso C.Z., nel corso della sua intervista ha spesso parlato del mondo ashkenazita come di una dimensione ormai ‘scomparsa’ e trasformatasi in altro nel momento in cui, a causa delle migrazioni sia verso Occidente sia verso Israele, si è contaminata. Anche se le memorie personali coinvolgono emotivamente chi le rievoca e il passato appare un prerequisito fondamentale, la nostalgia può essere sollecitata da eventi che non appartengono ad esperienze direttamente vissute. Resta il fatto che i ricordi sono degli artefatti materiali la cui funzione è quella di fornire al narratore la possibilità di soddisfare la propria insaziabile domanda di nostalgia²⁵³.

Permane la centralità della famiglia che non può essere sottostimata nel momento in cui ci si occupa di cultura ebraica. Centralità che emerge anche dagli esempi che sono stati riportati. Preservare i legami familiari è una maniera per condividere la memoria²⁵⁴.

Il dialogo con C.Z. continua nel seguente modo:

P.D.L.: Quanto è importante la tradizione?

C.Z.: Molto.

P.D.L.: Quali sono secondo lei i luoghi deputati a trasmettere questi insegnamenti?

C.Z.: La famiglia.

P.D.L.: Quindi la sua è una famiglia ebraica legata alle tradizioni?

C.Z.: Nel modo di sentire e di essere certamente. Come le ho detto prima, tra mio padre e mia madre c’era una simbiosi nel modo di vedere straordinaria. Perché la famiglia? Noi non dobbiamo dimenticare che nell’ebraismo non esiste la figura del sacerdote, quindi non c’è nessuno che possa farsi parte di questa catarsi soggettiva, che l’uomo deve trovare e vivere. Però in un certo senso, il padre di una famiglia ebrea, in un certo senso, assume delle funzioni sacerdotali. È il padre che benedice i figli.

P.D.L.: Come quando per *Rosh-ha Shanà* li chiama sotto il *talled*?

C.Z.: Soprattutto la sera del Sabato. Anche le famiglie più laiche, meno osservanti cercano di ricongiungersi il venerdì sera. E c’è questa presenza del padre che è una presenza benedicente e c’è questo costante farsi carico del modo di essere dei propri familiari anche se non è affatto trascurata la figura della donna. Naturalmente, per quanto riguarda me, che sono evidentemente

²⁵² Attias J.-C., Benbassa E. (2003), p. 100.

²⁵³ Ross B. M. (1991), p. 187.

²⁵⁴ Davey M., Stone Fish L., Robila M. (2001), p. 332.

laico, tutto questo porta... [pausa] poggia su un rapporto di amore, di tenerezza verso la tradizione. D'altra parte una cosa che secondo me è importante, e senza voler essere assolutamente critico verso altre forme religiose, nell'ebraismo la forma non è mai metodologia per il proprio futuro trascendente e questo può essere accettato dal pensiero moderno. Cioè nell'ebraismo, io ho vissuto tra due culture quella cattolica e quella ebraica, se tu vai in sinagoga fai certamente una cosa buona per te, per la comunità, nel rapporto che vivi con te stesso, ma non dobbiamo mai dimenticare che tu sei l'assolutore di te stesso. Non può assolverti nessun altro. Però nulla può condizionare quello che è il tuo destino dopo questa esperienza di vita. Non puoi, ecco, tacitare la tua coscienza con un rito.

P.D.L.: Infatti, "rito" è una parola assolutamente non amata dalla cultura ebraica.

C.Z.: Assolutamente.

I due elementi fondamentali, la lingua e la tradizione, emergono nella narrazione di C.Z. e ci aiutano a comprendere un ebraismo vissuto attraverso questa sensibilità. Alla tradizione fa riferimento la consuetudine che nelle comunità ashkenazite, al contrario dell'orientamento rabbinico (il quale la utilizza per definire due posizioni divergenti o per precisare una norma dell'*Halakhà* con differenti interpretazioni), riveste un ruolo maggiore in quanto si tratta di una sedimentazione di usi e costumi specifici che possono diventare una fonte di autorità²⁵⁵. Dunque, tramandati e, proprio in virtù di questo mezzo di trasmissione, osservati e rispettati. Ciò non di meno, l'*yiddish*, lingua a lungo parlata quotidianamente, sopravvive nei ricordi anche di chi non la parla più per cui a una immagine di una cosa, come il pane azzimo, sopraggiunge immediato il termine corrispondente in questa lingua. Jean Baumgarten fa presente che i primi ashkenaziti in fuga nel XIV secolo, dalle persecuzioni in Germania e dalla peste nera, si insediarono nell'Italia del nord e una delle lingue parlate nelle comunità ebraiche era appunto l'*yiddish*. Vi era, dunque, la presenza di lettori potenziali che indusse molti editori a stampare opere religiose in questa lingua²⁵⁶. Inoltre, continua lo studioso, i gruppi italiani ashkenaziti entrando in contatto con la componente sefardita, sia levantina sia spagnola, considerata più "assimilata" e più incline a una maggiore ricezione culturale proveniente dall'ambiente circostante, avvertirono l'urgenza di preservare i loro rituali e le loro tradizioni²⁵⁷.

Quanto emerge dai dati raccolti in queste interviste rispetto allo *spagnolico* e all'*yiddish* induce una riflessione sul fatto che il campo di ricerca dei linguaggi ebraici è

²⁵⁵ Baumgarten J. (2001), pp. 373-374.

²⁵⁶ Si veda Benedict Anderson e il ruolo della stampa nella definizione di una unitarietà nazionale. Anderson B. (1996), pp. 91-103.

²⁵⁷ Baumgarten J. (2001), p. 389.

ancora e in pieno sviluppo. Se in Israele, la nazione dove il numero di ebrei con una tradizione di lingue legate ai propri antenati è più elevata, la lingua verso la quale l'intera popolazione si sta indirizzando, l'ebraico, non contribuisce a far sentire una perdita di identità etnica; in diaspora, invece, proprio come accade a Napoli, esse rappresentano un passato perduto che comporta un sentimento nostalgico di perdita della propria appartenenza etnica, in quanto il linguaggio commutato non ha alcun rapporto con la propria ancestrale etnia. Rimarrà da vedere quel che accadrà quando lo *spagnolico* e l'*yiddish* si smarriranno completamente nei meandri del proprio passato²⁵⁸.

E, inoltre, c'è il senso di appartenenza che si esplicita attraverso la propria famiglia di origine, la comunità, le tradizioni, la storia, l'importanza della trasmissione di valori alle generazioni future che rendono evidente come questo popolo sia vigile sul proprio sviluppo religioso e culturale. I dati sembrano suggerire che la tenuta dell'ebraismo sia di pertinenza della famiglia che diventa una guida quotidiana basata sul pensiero, ma anche sull'azione, sul 'fare'. Gli intervistati si sentono strettamente legati alla loro origine, anche quando S.L. si definisce "il prodotto di un imbuto genetico, nel senso che è una famiglia che si è venuta stringendo sempre di più, ho molte tombe"²⁵⁹ e nessun discendente ebreo davanti a sé. Ebbene, anche in questo caso, è importante mantenere la propria identità onorando il passato, mantenendo un codice etico che deriva dall'ebraismo. Come riferisce C.Z. citando il profeta Osea, che "dice, interpretando per così dire la parola del Signore, dice io voglio amore e non sacrifici. È un balzo in avanti del pensiero umano che io trovo straordinario. Ecco, quindi questo a che cosa porta? Porta a una fede e a una religione come l'ebraismo, molto sentita. Se tu ami un popolo, un modo di essere, non è mettendoti una bandierina in mano che ti assicuri un destino migliore. È la figura dei giusti [pausa], questo destino trascendente è rispettato dai giusti"²⁶⁰.

258 Myhill J. (2004), pp. 160-161.

259 Napoli, 31 marzo 2010.

260 Napoli, 13 marzo 2010.

5.12 *Makom*: Napoli, un “luogo” internazionale²⁶¹

Di Michal Rovner mi aveva parlato la Fonte 4 durante la nostra intervista. Una delle sue opere *Makom*, che in ebraico significa “luogo”, dà il titolo a questo paragrafo.

Mi riferisce la Fonte 4:

Michal Rovner è un’artista che a me piace da morire. Adesso c’è stata la mostra *Barock al Madre*, sul Barocco nell’arte contemporanea, e lei aveva portato uno dei suoi pezzi. Io ne ho approfittato di corsa. Poi l’avevo sentita parlare ad un convegno e anche lì... [pausa] lei che nega tutto il suo essere ebrea, anzi non nega, ma sostiene che nella sua arte non intende trasmettere l’ebraismo. Ma lo trasmette.

P.D.L.: In che cosa?

Fonte 4: Perché fa delle opere, molto famose, con degli omini, delle ombre che camminano su degli oggetti. Qui [a Napoli] aveva portato dei personaggi che camminavano e in un certo qual modo danzavano tenendosi per mano. E poi ha fatto su delle pietre dei segni simili a dei geroglifici e secondo me in questo c’è tanto ebraismo. Sai, queste figure che si tengono per mano e che vanno tutti verso un destino comune. Quindi c’è anche, lei ha una cinquantina di anni, molto risentimento per quello che deve essere stata la Seconda Guerra Mondiale e tutte quelle cose che noi, nati dopo, sappiamo e conosciamo per sentito dire. E poi ha fatto un lavoro che a me piace molto. È una struttura, una sorta di casa. Un quadrato. Chiuso. Costruito con delle pietre prese in vari posti del mondo e assemblate insieme, come si faceva nell’antichità, senza collanti tra le pietre, incastrandole e numerandole con le lettere ebraiche. E quindi è una sorta di grossa casa fatta con pezzi che provengono dalle varie culture. È veramente bella. È molto grande e questo ti dà l’idea di una casa. Imponente²⁶².

261 La Fonte 4 mi ha fatto notare che il termine ebraico *makom* significa “luogo” e mi ha riferito i riferimenti biblici che permettono una esatta traduzione del termine: “In questo luogo c’era Dio ed io non lo sapevo” *Genesi* 28, 16; “Ecco c’è un luogo con me” *Esodo* 33, 21 e attraverso queste due citazioni è possibile aprirsi a una serie di riflessioni laddove la parola *makom* (luogo) in ebraico indica anche Dio. Accade che il nome di Dio possa essere mutato nella parola *makom* e questo sta ad indicare che Dio è il luogo del mondo ma non viceversa. La santità di Dio è presente in ogni luogo, bisogna solo avere la consapevolezza che essa è presente sempre ed ovunque.

262 Napoli, 10 maggio 2010.



Michal Rovner, *Makom II* (2007-2008)

Nelle opere di questa artista israeliana, descritte dalla Fonte 4, e da me successivamente cercate e guardate con attenzione, c'è molto della mia idea di ebraismo emersa dall'osservazione della Comunità ebraica di Napoli, ma anche di quella idea ricevuta nel corso delle interviste israeliane. Le minuscole figure umane rappresentate, minuscole perché così sembriamo al cospetto di Dio, che si tengono mano nella mano, in una sorta di catena di solidarietà che attraversa tutti gli Stati nel mondo, sono una rappresentazione del costante ed erratico movimento che interessa il popolo ebraico ed è un ipnotizzante testamento della cultura ebraica, che include sia la continuità sia il cambiamento²⁶³. Lo stesso si può dire delle due imponenti installazioni *Makom I* e *Makom II* realizzate con pietre antiche collezionate nel corso degli anni e assemblate, impiegando molti mesi, in maniera tale che ciascuna pietra si regge perché poggia sull'altra senza alcun utilizzo di calce che funga da elemento aggregante. Su ogni pietra, scritto in maniera indelebile, con le lettere dell'alfabeto ebraico e con dei numeri, sono riportati i loro luoghi di provenienza e questo marchio imposto dall'artista è un modo per richiamare, attraverso un linguaggio che giunge da lontano, questo mescolare le antiche e diverse origini con il loro nuovo luogo di destinazione. Dichiara la Rovner che “something even more intense was revealed with the geographical change. If only stones could talk”²⁶⁴. Ecco, se soltanto

263 Si veda una recensione comparsa su <http://www.jewishjournal.com>

264 “Qualcosa di ancora più intenso si è rivelato con il cambiamento geografico. Se solo le pietre potessero parlare” [traduzione mia] in <http://www.jewishjournal.com>

le pietre da lei scelte potessero parlare, forse, malinconicamente, ci permetterebbero di contemplare il loro complesso passato, il presente ma anche il futuro.

A loro modo i miei intervistati sono “pietre” di questo piccolo *makom*-Napoli. Hanno parlato e raccontato il loro passato e quello delle loro famiglie, ma anche il loro presente, a tratti difficile, e le loro inevitabili preoccupazioni sul futuro. Inevitabili per chi vive in una Comunità che si assottiglia ogni giorno di più, ma che reagisce con entusiasmo, con forza, quasi con ostinazione. Una Comunità che ha scelto di vivere a Napoli, ultimo avamposto ebraico perché a sud di questa città ci sono solo timidi tentativi di un ritorno all’ebraismo che, a mio avviso, saranno difficilmente percorribili fino in fondo.

Tutto questo lavoro è costruito sulle parole delle singole persone intervistate, ma ancor più in questo capitolo si è lasciato spazio alle loro storie che parlano lingue diverse, perché si tratta di famiglie provenienti da diverse aree d’Europa. Ognuno con un modo narrativo differente, ha parlato di sé, ma soprattutto della propria famiglia che è la vera protagonista delle loro riflessioni.

Per alcuni studiosi, la ricerca antropologica rende necessaria una nuova sistematizzazione dei concetti della fenomenologia classica come conoscenza, esperienza, rappresentazione. E se da una parte l’antropologia si è smarrita nell’indagine del proprio oggetto, dall’altra ha visto ampliarsi il proprio campo teorico ed empirico attraverso l’incontro²⁶⁵. Un incontro che resterà tale anche quando quel tempo, quel mondo, quello spazio saranno diventati profondamente diversi. Per chi leggerà il resoconto di una ricerca etnografica, due persone continueranno ad incontrarsi per dialogare e proveranno delle emozioni. Il loro incontro sarà caratterizzato dall’atmosfera, dalle immagini improvvise che i loro diversi linguaggi riusciranno a delineare, dal ritmo della loro narrazione che il loro stare insieme produrrà. Al di là di ogni ragione metodologica, l’incontro resterà l’affascinante campo elettivo di sperimentazione dell’esperienza e della conoscenza. Affascinante perché saranno percepibili uno scontro e una tensione continui. Affascinante anche se il risultato a cui si potrà pervenire sarà solo un insieme di “verità parziali”²⁶⁶.

Del resto, come non parlare di verità parziali? Nella propria immensità tematica la cultura ebraica ‘raccontata’ si è organizzata davanti a me, ma questo accade al cospetto di qualsiasi narrazione, in una moltitudine di forme e di suggestioni. In quel determinato istante, parte uno slancio che attraversa le cose e si ricompone nella coscienza. Ciò che emerge è sempre un nuovo e al contempo differente oggetto di studio, dal quale si

265 Affergan F. (1987).

266 Si veda Clifford J. (2005), pp. 26-58.

deducono particolari infiniti. L'antropologo lo scompone e lo ricompono in una delle sue variazioni di forma che trascende e lascia il posto alle nuove forme che sopravvengono.

In un'apparente fissità di sguardo, il racconto etnografico congela il tempo e lo spazio dell'incontro, ma una rilettura ne modifica il tutto. Questo perché è mutata la geografia della presenza; perché la stessa conoscenza dello studioso ha assunto nuove dimensioni; perché chi legge dispone di nuove informazioni che derivano da differenti e inedite conoscenze acquisite; perché, come riporta Clifford, «Le "culture" non si lasciano fotografare in pose statiche, e qualunque tentativo di farlo implica sempre semplificazione ed esclusione, la selezione di un momento nel tempo, la costruzione di un determinato rapporto alter-ego, e l'imposizione e la negoziazione di una relazione di potere»²⁶⁷.

Eppure, uno sforzo teorico è più che mai necessario. Troppe domande, troppe questioni restano ancora irrisolte. Ad esempio: come può un antropologo ritenersi autorizzato a tracciare i lineamenti dell'incontro? A quali misteri, a quali paradossi lo porta la sua esplorazione?

Un'osservazione oggettiva non è applicabile alle "culture", ammesso che sia possibile questo tipo di analisi degli "oggetti" scientifici e che esso sia rinvenibile almeno nelle scienze naturali. Nel considerare la cultura non si può prescindere dalla contingenza, così come dal nostro modo di concepirla ed elaborarla. Ne deriva l'impossibilità di dar vita a una visione completa. Forse questo perché, al di là dell'antropologia, l'incontro è deriva, è il dire se stesso che si rispecchia nell'altro, è mettere a repentaglio se stesso.

Mentre stavo scrivendo questo lavoro tante cose sono cambiate in Comunità rendendo quasi inattuali alcuni dati raccolti, a partire dal numero dei componenti. Luciana Gallichi, la mamma di Miriam Rebhun, Aldo Sinigallia, uno dei più importanti punti di riferimento e memoria storica della Comunità, sono "andati via", come poeticamente mi è stato riferito per indicare che le loro vite si erano concluse. Il rabbino Pierpaolo Pinhas Puntarello e la sua famiglia si sono trasferiti in Israele agli inizi dell'autunno e la Comunità tutta si sta organizzando intorno alla figura di un nuovo rabbino, con una forza di volontà che ho trovato straordinaria.

È inevitabile che ogni giorno appaia diverso dall'altro, le cose cambiano a un ritmo vertiginoso semplicemente perché la vita scorre. Restano la cultura ebraica, il senso della memoria, il forte senso di appartenenza, la voglia di guardare avanti. E, inoltre, vi è questa alterità ininterrotta, ma vissuta con differenti sensibilità, questa pluralità, uno sguardo che,

267 Clifford J. (2005), p. 36.

da Chico Srur, ho imparato a definire “obliquo” e soltanto applicandolo sto iniziando ad entrare nel cuore di questa cultura.

Per tali ragioni, il momento dell’incontro e le parole ricevute restano il punto di forza di questa ricerca. Mi piace pensare che, insieme, abbiamo “cercato cercando”, proprio come è scritto nel *Talmud*, per trasformare il cammino della conoscenza da fredde procedure in un dialogo costantemente in movimento. Ho imparato dai miei interlocutori e dalla loro cultura che noi non abbiamo risposte buone. Però, abbiamo delle domande e queste possono essere buone. Le risposte buone sono solo di Dio²⁶⁸.

268 Intervista ad Adin Steinsaltz, 13 dicembre 2010, Sorgente di vita, Rai 2.

Bibliografia

- AA. VV. (1993), *Gli Ebrei nell'Italia unita*, Italia Judaica, IV, Roma.
- AA. VV. (1998), *Ciò che non so dire a parole*, Guida Editore, Napoli.
- AA.VV. (1983) *Italia Judaica, Atti del I convegno internazionale* (Bari 18-22 maggio), Multigrafica, Roma.
- AA.VV. (1989), *Ebrei moderni. Identità e stereotipi culturali*, Bollati Boringhieri, Torino.
- AA.VV. (2007), *Napoli nel Medioevo, I. Segni culturali di una città*, (Le città del Mezzogiorno Medievale, 4/1) Congedo, Galatina.
- AA.VV. (2009), *Con gli occhi del racconto*, Giuntina, Firenze.
- Abulafia D. (1990), *Federico II. Un imperatore medievale*, Einaudi, Torino.
- Abulafia D. (1996), "L'Età Sveva e Angioina". In Fonseca C. D., Luzzati M., Tamani G. (1996, a cura di), pp. 65-78.
- Abulafia D. (2003, ed.), *The Mediterranean in History*, Thames & Hudson Ltd, London.
- Accetta A. (2005, a cura di), *Poesie per Alberta*, ESI, Napoli.
- Affergan F. (1987), *Exotisme et alterité*, PUF, Paris. Ed. it. (1991), *Esotismo ed alterità*, Mursia, Milano.
- Agamben G. (1988), *Ad ora incerta*, in *Opere*, vol. 2. Einaudi, Torino.
- Agamben G. (2004), *Il giorno del giudizio*, Nottetempo, Roma.
- Agamben G. (2007, ristampa), *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Agazzi E., Fortunati V. (2007), *Memoria e saperi. Percorsi transdisciplinari*, Meltemi, Roma.
- Amari M. (1971, a cura di Gabrieli F.), *Le epigrafi arabe di Sicilia.*, Flaccovio, Palermo.
- An.Maz. (1990), "Profanate anche a Napoli le tombe degli ebrei". In *Giornale di Napoli* del 16 maggio 1990.
- Andersen B. (1991) *Imagined Communities*, Verso, London-New York. Ed. It. D'Eramo V. (1996, a cura di), *Patrie immaginarie*, manifestolibri, Roma.
- Angenot M., Bessière J., Fokkema D., Kushner E.(1989, eds.), *Théorie littéraire. Problèmes et perspectives*, PUF, Paris.

- Appadurai A. (1986. ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Appadurai A. (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London. Ed. It. (2006, 3^a ristampa), *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.
- Appelfeld A. (2009), *Paesaggio con bambina*, Guanda, Parma.
- Arendt H. (1963), *Eichmann in Jerusalem: A Report of Evil*, Viking Press, New York. Ed. Italiana (1993, 5^a ed.), *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Einaudi, Torino.
- Arian A. (1999), "On Demography and Politics in the Jewish Future", in *Society*, Vol. n. 36, n. 4, May/June, pp. 21-26.
- Assmann J. (1992), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C. H. Beck'sche Verlag. Ed. It. (1997), *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino.
- Assmann J. (1992), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Oscar Beck, München. Ed. It. (1997), *La memoria culturale. scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino.
- Atlan H. (1979), *Entre le crystal et la fumée*, Éditions du Seuil, Paris.
- Attias J.-C., Benbassa E. (2001), *Les Juifs ont-ils un avenir?* Éditions Jean-Claude Lattès, Paris. Ed. It. (2003), *Gli ebrei hanno un futuro? L'ebraismo tra modernità e tradizione*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Aumont J., Bergala A., Marie M., Fernet M. (1994), *Esthétique du film*, Éditions Nathan, Paris. Ed. It. (1995), *Estetica del film*, Lindau, Torino.
- Auslander S., (2007), *Foreskin's Lament*, Riverhead Books, New York (USA). Ed. It. (2009), *Il lamento del prepuzio*, Guanda, Parma.
- Aviv C., Shneer D. (2005), *News Jews. The End of the Jewish Diaspora*, New York-London.
- Avruch K., Zenner W. P. (1997, eds), *Critical Essays on Israeli Society, Religion and Government* (Books on Israel, Vol. 4), State University of New York Press, New York.
- Ayoun R. (1991), "Le Judaïsme Séfarade après l'expulsion d'Espagne de 1492, est-il un monde éclaté?". In *Histoire, économie et société*, 10^e année, n. 92, pp. 143-158.
- Ayoun R. (1991), "Le Judaïsme Séfarade après l'expulsion d'Espagne de 1492, est-il un monde éclaté?". In *Histoire, économie et société*, 10^e année, N. 2, pp. 143-158.

- Bacher W. (1896), "Notes critique sur la Pesikta Rabbati", *Revue des études juives*, XXXIII, Paris, pp. 40-46.
- Baddeley, A. D. (1992). "What is autobiographical memory?" In M. A. Conway, D. C. Rubin, H. Spinnler, & W. A. Wagenaar (1992, eds.), (pp. 13-29).
- Bailey D. S. (1955), *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Longmans, Green, London-New York.
- Barclay C. R. (1995), "Autobiographical remembering: Narrative constraints on objectified selves". In Rubin D. (1995), pp. 94-125.
- Bal M. (2008), *Loving Yusuf. Conceptual Travels from Present to Past*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Barletta L. (2002, a cura di), *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, (Atti Conv. Napoli 1999) Istituto Suor Orsola Benincasa – Cuen, Napoli.
- Barthes R. (1970), *L'empire des signes*, Skira. Genève.
- Baudrillard J. (1968) 1993, *Le système des objets*, Gallimard, Paris,.
- Baumgarten J. (2001), "Prières, rituels et pratiques dans la société juive ashkénaze". In *Revue de l'histoire des religions*, tome 218, N. 3, pp. 369-403.
- Behan T. (1996), *The Camorra*, Routledge, London and New York.
- Beinin J. (1998), *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics and the Formation of a Modern Diaspora*, University of California Press, Berkley-Los Angeles- London.
- Belpoliti M. (2002), "Primo Levi, una vita senza tregua", *La Stampa*, 16 marzo 2002.
- Ben Jelloun T. (1991), *Dove lo Stato non c'è*, Einaudi, Torino
- Ben Jelloun T. (1999), *L'Albergo dei Poveri*, Einaudi, Torino.
- Benbassa E. (1993), "La diaspora juive 1492". In *Histoire, économie et société*, 12e année, N. 3, pp. 335-343.
- Benbassa E. (2007), *La souffrance comme identité*, Fayard, Paris. Ed. It. (2009), *La sofferenza come identità*, ombre corte, Verona.
- Benbassa E., Attias J.-C. (2003), *Gli ebrei hanno un futuro? L'ebraismo tra modernità e tradizione*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Benoit-Lapierre N. (1985), "Itinerrances. Histoire, territoires et mémoire juive". In *Communications. L'espace perdu et le temps retrouvé*, n. 41, pp. 201-218.
- Be-Rafael E. (2002), *Jewish Identity: Fifty Intellectuals Answer Ben Gurion*, Brill, Leiden-Boston-Köln.

- Bernardi S. (1995), *Introduzione alla retorica del cinema*, Casa Editrice Le Lettere, Firenze.
- Berruto G. (2009), "Confini tra sistemi, fenomenologia del contatto linguistico e modelli del *code switching*". In Iannaccaro G., Matera V. (2009, a cura di), pp. 3-34.
- Bertaux D. (1981, ed.), *Biography and Society*, SAGE, London.
- Berthomiere W. (1996), "De l'Aliya à l'immigration, ou la lecture d'un continuum migratoire". In *Revue Européenne des Migrations Internationales*, (12), n. 3, pp. 33-60.
- Bettelheim B. (1979), *Surviving and the Other Essays*, Knopf, New York. Ed. Italiana (1991, 3^a ed.), *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano.
- Bhabha H. (1994), *The Location of Culture*, Routledge, London.
- Bhabha H. K. (1997), "Introduzione". In Bhabha H. K. (1997, a cura di).
- Bhabha H. K. (1997, a cura di), *Nazioni e narrazioni*, Meltemi, Roma.
- Bibbia*, edizione consultata del 2006, RCS, Milano.
- Bidussa D. (1989), "Introduzione. Gli ebrei moderni e gli uomini di mezzanotte". In AA.VV. (1989), pp. 17-31.
- Bidussa D. (2007), "La Shoah nella cultura attuale". In Meghnagi S. (2007), pp. 105-115.
- Bidussa D. (2009), *Dopo l'ultimo testimone*, Einaudi, Torino.
- Bloch J. (1942), "Hebrew Printing in Naples", *Bulletin of the New York Public Library*, vol. 46, January to December, Astor, Lenox and Tilden Foundations, New York, pp. 489-514.
- Bloch M. (1998), "Memoria autobiografica e memoria storica". In Fabietti U., Borutti S. (1998), pp. 40-55.
- Boccaccio G. (1980, a cura di Branca V.), *Decameron*, Einaudi, Torino.
- Boccarda E. (2002), "L'alternativa alla morte degli ebrei iberici", *Materia Giudaica*, VII/2, Giuntina, Firenze, pp. 313-328.
- Bodei R. (2004), "L'arcipelago e gli abissi". In Ricœur P. (2004), pp. VII-XVII.
- Bodei R. (2009), *La vita delle cose*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Bodemann Y. M. (2008, ed.), *The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, Macmillan Palgrave, New York.
- Bognetti G. P. (1954), "Les inscriptions Juives de Venosa et le problèmes des rapports entre les Lombard et l'Orient". In *Académie des inscriptions et belles-lettres*, 98^e année, n. 2, pp. 193-203.

- Bolzoni L., Erlindo V., Morelli M. (1998, a cura di), *Memoria e memorie*, Convegno Internazionale di Studi. Roma, 18-19 maggio 1995. Accademia Nazionale dei Lincei, Leo S. Olschki Editore, Firenze.
- Bonazzoli V. (1979), "Gli ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. I parte: Il periodo aragonese (1456-1499)", *Archivio Storico Italiano*, CXXXVII, PP. 495-559.
- Bonfil R. (1979), "The Vision of Daniel as a Historical and Litterary Document", *Zion*, XLIV, pp. 111-147.
- Bonfil R. (1983), "Tra due mondi. Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell'Italia meridionale nell'Alto Medioevo". In *Italia Judaica*, Atti del I Convegno Internazionale (Bari 18-22 maggio, 1981), Roma, pp. 135-158.
- Bonfil R. (1990), "Gli ebrei di Italia e la Terra di Israele nell'epoca pre-sionistica". In "Gli Ebrei d'Italia e Israele", convegno di Studi in memoria di Astorre Mayer (19-20 ottobre 1987), Milano, *Quaderni de Il Risorgimento*, n. 5, pp. 15-25.
- Bonfil R. (1996), "Cultura ebraica e cultura cristiana nell'Italia meridionale dell'Alto Medioevo". In Fonseca C. D., Luzzati M., Tamani G., Colafemmina C. (1996, a cura di), pp. 115-160.
- Bonn C. (1998), *La Littérature Maghrébine de Langue Française*, EDICEF-AUPELF, Paris.
- Bouvoir de S. (1985), "Préface: La mémoire de l'horreur", in Lanzmann C. (1985), pp. 9-14.
- Boyarin D. (1993), "Placing Reading: Ancient Israel and Medieval Europe". In Boyarin J. (1993, ed.), pp. 10-37.
- Boyarin D., Boyarin J. (1993), "Diaspora: Generational Ground of Jewish Identity". In *Critical Inquiry*, 19 (4), pp. 693-725.
- Boyarin J. (1993, ed.), *The Ethnography of reading*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Boyarin J. (1994, ed.), *Remapping Memory. The Politics of TimeSpace*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.
- Boyarin J. (1996), *Palestine and Jewish History. Criticism at the Borders of Ethnography*. University of Minnesota Press, Minneapolis-London.
- Boyarin J., Boyarin D. (2002), *Powers of Diaspora. Two Essays on the Relevance to the Ideal Type of the Jewish Diaspora*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.

- Brambilla C. (2009), *Ripensare le frontiere in Africa. Il caso Angola/Namibia e l'identità Kwanyama*, L'Harmattan Italia, Torino.
- Brambilla C. (2009), *Ripensare le frontiere in Africa. Il caso Angola/Namibia e l'identità Kwanyama*, L'Harmattan Italia, Torino.
- Breslauer S. D. (1997, ed.), *The Seductiveness of Jewish Myth. Challenge or Response?*, State University of New York Press, Albany.
- Brewer, W. F. (1982), "Personal memory, generic memory, and skill: A reanalysis of the episodic-semantic distinction". In *Proceedings of the Fourth Annual Conference of the Cognitive Science Society*, Ann Arbor, MI, pp. 112-113.
- Browning C. R. (2003), *Collected Memories. Holocaust Memories and Postwar Testimony*, The University of Wisconsin Press, USA.
- Browning C. R. (2003), *Collected Memories. Holocaust Memories and Postwar Testimony*, The University of Wisconsin Press, USA.
- Brunazzi M., Fubini A. M. (1990, a cura di), *Ebraismo e cultura europea nel '900*, Giuntina, Torino.
- Brunazzi M., Fubini A. M. (1990, a cura di), *Ebraismo e cultura europea del '900*, Giuntina, Firenze.
- Brunetti Luzzatti S., Della Rocca R. (2007, a cura di), *Ebraismo*, Electa, Milano.
- Brunetti Luzzatti S., Della Rocca R. (2007, a cura di), *Ebraismo*, Electa, Milano.
- Burt E. S. (2009), *Regard for the other*, Fordham University Press, New York.
- Busi G. (1988, a cura di), *Binyamîn ben Yonah da Tudela. Itinerario (Sefer massa'ôt)*, Luisè Editore, Rimini.
- Busi G. (1995), "Introduzione". In Busi G., Loewenthal E. (1995, a cura di), pp. VII-LXVIII.
- Busi G. (2003), *Lontano da Gerusalemme. Cronache ebraiche contemporanee*, Einaudi, Torino.
- Busi G., Loewenthal E. (1995, a cura di), *Mistica Ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino.
- Buzzati D. (1945), *Il deserto dei Tartari*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- Cacciari M. (1991), "A Edmond Jabès: un commento". In *aut aut*, n. 241, gennaio-febbraio, pp. 33-49.
- Cacciari M. (1997), *L'arcipelago*, Adelphi, Milano.

- Calabrese R. (2008), "L'utopia europea di Theodor Herzl". In Massino G., Schiavoni G. (2008, a cura di), pp. 52-75.
- Callari Galli M. (2003), *Nomadismi contemporanei. Rapporti tra comunità locali, stanziazione e "flussi culturali globali"*, Guaraldi Universitaria, Rimini.
- Callari Galli M. (2003), *Nomadismi contemporanei. Rapporti tra comunità locali, stanziazione e "flussi culturali globali"*, Guaraldi, Rimini.
- Callari Galli M. (2007, a cura di), *Mappe urbane. Per una etnografia della città*, Guaraldi, Rimini.
- Callieri B. (2001), *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*, Edizioni Universitarie Romane, Roma.
- Calvi L., Calvi G. (1998), "L'incontro trascendentale". In AA. VV. (1998), pp. 169-199.
- Calzone R. (2007), "Fotografia e memoria". In Agazzi E., Fortunati V. (2007), pp. 323-340.
- Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997.
- Cammeo G. (1890), *Unione Israelitica di Napoli dal 1830 al 1890. Cenni Storici*, A. Bellisario E. C. – R. Tipografia De Angelis, Napoli.
- Camus A. (2007), *Christian Metaphysics and Neoplatonism*, University of Missouri Press, Columbia-London.
- Cappelli A., Viganò M. (1998, a cura di), *Cronologia, cronografia e calendario perpetuo*, Hoepli Editore, Milano.
- Cappuccio M., Paolucci C. (2008), "Tracce senza memoria, memoria senza traccia", *Chora*, n. 16, anno 7, Università degli studi di Milano.
- Cappuccio M., Tortoreto A. (2008), "Storia delle idee e arti della memoria. Intervista a Paolo Rossi". In *Chora*, n. 6, anno 7, Università degli Studi di Milano.
- Cardona G. R. (2006, 3^a ed.), *I linguaggi del sapere*. Prefazione di Alberto Asor Rosa, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Cardona G. R. (2006, 4^a ed.), *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Carioti A. (2010), "Shoah e Pio XII, nuove carte inglesi". In *Corriere della Sera* del 1 febbraio 2010, p. 27.
- Carlebach E., Efran J. M., Myers D. N. (1998, eds), *Jewish History and Jewish Memory. Essays in Honor of Josef Hayim Yerushalmy*, Brandeis University Press, Hanover, NH, USA.

- Carmagnola F., Matera V. (2008, a cura di), *Genealogie dell'immaginario*, UTET, Novara.
- Carr N. (2010), *The Shallows. What The Internet Is Doing To Our Brains*, W.W. Norton & Company, New York.
- Carter C. E., Meyers C. L. (1996, eds.), *Community, Identity and Ideology. Socail Science Approaches to the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, USA.
- Cassin E. (1957), *Histoire d'une conversion*, Ed. Plon, Paris.
- Cassuto U. (1912), *Un ignoto capitolo di storia ebraica*, B. Cassirer, Berlin.
- Cassuto U. (1933), "Sepolcri e iscrizioni sepolcrali degli ebrei di Bari", *Iapigia*, IV, pp. 167-173
- Cavalli-Sforza L. L. (1996), *Gènes, peuples et langues*, Odile Jacob, Paris. Tr. It. (1997, 4^a ed.), *Geni, Popoli e Lingue*, Adelphi Edizioni, Milano
- Cavalli-Sforza L. L. (1996), *Geni, popoli e lingue*, Adelphi Editore, Milano.
- Cavarero A. (2005), *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano.
- Cazcu M. (2003), "La disparition des Juifs de Roumanie". In *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, N. 71, juillet-septembre, pp. 49-61.
- Cerino M. (1990), "Vandali al cimitero di Napoli". In *Il Mattino* del 16 maggio 1990.
- Certeau M. De (1975), *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris. Ed. It. (2006, edizione a cura di Facioni S.), *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano.
- Chambers I. (2009), *Le molte voci del Mediterraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Chomsky W. (1957, 1st edition), *Hebrew: The Eternal Language*, The Jewish Publications Society of America. Ed. Consultata del 2001, Varda Books, Skokie, Illinois, Usa.
- Christianson S.-Å., Safer M. A. (1995), "Emotional events and emotions in autobiographical memories". In Rubin D. C. (1995, ed.), pp. 218-243.
- Cirillo S., Gigliozzi G. (2003, a cura di), *Il '900 Letterario Italiano*, Bulzoni, Roma.
- Clifford J. (1994), "Diasporas". In *Cultural Anthropology*, Vol. 9, No. 3, Further Inflections: Toword Ethnographies of the Future, August, pp. 302-338.
- Clifford, James, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*,
- Cohen R. (2008), *Global diasporas*, Routledge, London and New York.
- Colafermina C. (1983), "Archeologia ed epigrafia ebraica nell'Italia meridionale". In *Italia Judaica*, Atti del I Convegno Internazionale (Bari 18-22 maggio, 1981), Roma, pp. 199-210.

- Colafermina C. (1987), "La tutela dei giudei del Regno di Napoli nei "Capitoli" dei sovrani aragonesi", *Studi Storici Meridionali*, Anno VII, settembre-dicembre, Capone Editore, Lecce, pp. 297-310.
- Colletta T. (2008, a cura di) *Tra storia e urbanistica. Colonie mercantili e minoranze etniche in Campania tra Medioevo ed Età moderna*, (Storia dell'Urbanistica/Campania VIII) Edizioni Kappa, Roma.
- Colorni V. (1935), "Prestito ebraico e comunità ebraiche nell'Italia centrale e settentrionale, con particolare riguardo alla comunità di Mantova". In *Rivista di storia del diritto italiano*, VIII, pp. 406-458.
- Colorni V. (1989), "Cognomi ebraici italiani a base toponomastica straniera". In *Italia Judaica*, III, "Gli ebrei in Italia dalla segregazione alla prima emancipazione, Atti del III Convegno Internazionale, Tel Aviv (15-20 giugno 1986), Roma, pp. 31-47.
- Crapanzano V. (2004), *Imaginative Horizons. An Essay in Literary-philosophical Anthropology*, The University of Chicago. Ed. It. (2007), *Orizzonti dell'immaginario. Per una antropologia filosofica e letteraria*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cruciani F. (1995), *Registi pedagoghi e comunità teatrali nel Novecento*, E&A, Roma.
- Curiel D. (2010), "Le Shanà Abbà BYerushaliam", in *Sullam*, N. 57, del 4 ottobre 2010 (25 thishri 5771).
- Davey M., Stone Fish L., Robila M. (2001), "Ethnic Identity in Jewish Families". In *Contemporary Family Therapy*, Vol. 23, N. 3, September, Human Sciences Press Inc., pp. 323-342.
- De Fazio B. (1998), "Noi ebrei in una scuola ghetto...". In *La Repubblica* del 1 febbraio 1998.
- Debary O. Turgeon L. (2007, dir.), *Objects & Mémoires*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, Le Presses de l'Université Laval, Québec.
- Della Pergola S. (1996), "Le système mondial de migration juive en prespective historique". In *Revue européenne de migrations internationales*, Vol. 12, n. 3. Nouveaux visages de l'immigration in Israel, pp. 9-31.
- Della Rocca R. (2007), "Esilio, Tempo e Memoria". In www.mosaico-cem.it del 22/01/2007.
- Della Rocca R. (2007), "Esilio, Tempo e Memoria". In www.mosaico-cem.it del 22/01/2007.

- Demetrio D. (1996), *Raccontarsi. L'autobiografia come cura del sé*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Denhams S., McCulloh M. (2006, eds), *W. G. Sebald. History, Memory, Trauma*, Walter de Gruyter, Berlin-New York.
- Dichiarazione di Indipendenza dello Stato di Israele*. In www.knesset.gov.il
- Djebar A. (1999), *Ces voix qui m'assiégent*, Éditions Albin Michel S.A., Paris. Ed. It. (2004), *Queste voci che mi assediano*, Il Saggiatore, Milano.
- Douglas M. (1970), *Purity and Ranger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Penguin Books, Harmondsworth. Ed. It. (1993), *Purezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna.
- Douglas M. (2000), *Leviticus as Literature*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Đurišin D. (1984), *Theory of Literary Comparatistics*, Veda, Bratislava.
- Đurišin D., Gnisci A. (2000, a cura di), *Il Mediterraneo. Una rete interletteraria*, Bulzoni Editore, Roma.
- Eisen A. (1986), *Galut: Modern Reflections on Homelessness and Homecoming*, Indiana University Press, Bloomington.
- Eisenstadt S. N. (1992), *Civiltà ebraica. L'esperienza storica degli Ebrei in una prospettiva comparative*, Donzelli Editore, Roma.
- Elkana Y. (1988), "The Need to Forget". In *Ha'aretz* del 2 marzo 1988. Edizione inglese disponibile su www.eisteinforum.de
- Fabietti U. (2004), *L'identità etnica*, Carocci, Roma.
- Fabietti U., Borutti S. (1998), *Fra antropologia e storia*, Mursia, Milano.
- Fabietti U., Borutti S. (1998, a cura di), *Fra antropologia e storia*, Mursia, Milano.
- Falkenhausen von V. (1996), "L'ebraismo dell'Italia meridionale tra la metà dell'XI secolo e l'inizio del XIII secolo". In Fonseca C. D., Luzzati M., Tamani G., Colafemmina C. (1996, a cura di), pp. 25-46.
- Farné R. (2007), "Educazione e memoria". In Agazzi E., Fortunati V. (2007), pp. 639-659.
- Ferorelli N. (1915), *Gli Ebrei nell'Italia Meridionale*, Arnaldo Forni Editore, Bologna.
- Finfielkraut A., Semprum J. (1995), "Comment transmettre l'inimmaginabile". In *L'Express* del 19 gennaio 1995.
- Foa A. (1998), "Senza domande", *Quaderni storici*, 98, XXXIII, pp. 429-437.
- Foa A. (2008, 2ª ed.), *Ebrei in Europa*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Fonseca C. D., Luzzati M., Tamani G., Colafemmina C. (1994, a cura di), *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541*, Congedo Editore, Galatina.

- Formenti C. (2010), “Così la Rete ci ha rubato l’oblio”. In *Corriere della Sera* del 17 marzo 2010, p. 41.
- Fornara R. (2004), *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divine nella Bibbia ebraica*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma.
- Franceschi Z. A. (2003), “Memoria culturale, costruzione identitaria in contesto europeo ed extra-europeo all’inizio del XX secolo. Una storia di vita”. In Callari Galli M. (2003, a cura di), pp. 83-115.
- Franceschi Z. A. (2003), “Memoria culturale, costruzione identitaria in contesto europeo ed extra-europeo all’inizio del secolo XX”. In Callari Galli M. (2003), pp. 83-115.
- Franceschi Z. A. (2007), “La memoria negli studi antropologici: il ruolo delle storie di vita e autobiografie. In Agazzi E., Fortunati V. (2007), pp. 581-604.
- Frattini D. (2008). “«L’esilio degli ebrei, un mito». Uno storico scuote Israele”. In *Corriere della Sera*, 29 marzo 2008, p. 17.
- Frey J.-P. (1936), *Corpus inscriptionum Iudaicarum*, I, Città del Vaticano.
- Friedländer S. (1989), “La shoah come mito israeliano”. In Bidussa D. (1989), pp. 63-77.
- Friedländer S. (2007), *Den Holocaust beschreiben. Auf dem Weg zu einer integrierten Geschichte*, Wallstein Verlag, Göttingen. Ed. it. (2009), *Aggressore o vittima. Per una storia integrata dell’Olocausto*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Fubini E. (1990), “Musica ed Ebraismo nel Novecento”. In Brunazzi M., Fubini A. M. (1990, a cura di), pp. 161-167.
- Furkenstein A. (1993), *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, USA.
- Gaddis J. L. (2005), *Strategies of Containment. A Critical Appraisal of American National Security Policy during the Cold War*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Gargani A. G. (1992), *Il testo del tempo*, Laterza, Bari-Roma.
- Gellner E. (1983), *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca.
- Genesi*. In *Pentateuco I*, Edizione consultata del 2006, RCS, Milano.
- Genette G. (1972), *Figures III*, Édition du Seuil, Paris. Ed. It. (1976), *Figure III. Discorso del racconto*, Einaudi, Torino.
- Genette G. (2001), *Paratexts. Thresholds of interpretation*, Cambridge University Press.
- Gennazzani E. (2005), *Sipari*, La Giuntina, Firenze.
- Gentili Tedeschi E. (1990), “Spazio, figuratività e ebraismo”. In Brunazzi M., Fubini A. M. (1990, a cura di), pp. 177-192.

- Geoghegan V. (2007), "Memoria e Comunità". In Agazzi E., Fortunati V. (2007), pp. 735-747.
- Gereboff J. (1997), "Can the Teaching of Jewish History be Anything but the Teaching of Myth?". In Breslauer S. D. (1997, ed.), pp. 43-70.
- Giddens A. (1984), *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press, Cambridge.
- Gilman S. L. (1996), *Smart Jewish. The Construction of the Image of Jewish Superior Intelligence*, University of Nebraska Press, USA. Ed. It. (2007), *Il mito dell'intelligenza ebraica*, UTET, Torino.
- Giordano C., Khan I. (1966), *Testimonianze ebraiche a Pompei, Ercolano, Stabiae nelle città della Campania*, Bardi, Roma.
- Giura V. (1984), *Storie di minoranze di Ebrei, Greci, Albanesi nel Regno di Napoli*, ESI, Napoli.
- Giura V. (2002), *La Comunità Israelitica di Napoli (1863-1945)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Giura V. (2002), *La Comunità Israelitica di Napoli (1863-1945)*, ESI, Napoli.
- Giuva L., Vitali S., Rosiello I. Z. (2007), *Il potere degli archivi. Usi del passato e difesa dei diritti nella società contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano.
- Glissant É. (1996), *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Paris. Ed. It. (1998), *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma.
- Gnisci A. (1998), *Creoli meticci migranti clandestini e ribelli*, Meltemi, Roma.
- Gnisci A., Sinopoli F. (1997, a cura di), *Manuale storico di letteratura comparata*, Meltemi, Roma.
- Godelier M. (1996), *L'énigme du don*, Fayard, Paris.
- Goffman E. (1986), *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Northeastern University Press, Boston.
- Gold. S. J. (2002), *The Israeli Diaspora*, Routledge, London-New York.
- Goldberg H. E. (2003), *Jewish Passages. Cycle of Jewish life*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- Gramsci A. (1975), *Quaderni dal carcere (1949-1953)*, Einaudi, Torino, 4 voll.
- Grele R. (2007), *Introduzione*, in Portelli A. (2007), pp. XII-XV.
- Griaule M. (2002), *Dio d'Acqua*, Bollati Boringhieri, Milano.

- Gribaudi G. (2005), *Guerra totale. Tra bombe alleate e violenze naziste: Napoli e il fronte meridionale 1940-44*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Gugenheim E. (1978), *Le judaïsme dans la vie quotidienne*, Éditions Albin Michel, Paris.
- Ed. It. (2007), *L'ebraismo nella vita quotidiana*, Giuntina, Firenze.
- Guha R., Spivak G. C. (2002), *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Ombre Corte, Verona.
- Haddad P. (2003), *L'ebraismo spiegato ai miei amici*, Giuntina, Firenze.
- Halbwachs M. (1925), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Librairie Félix Alcan, Paris. Ed. It. (1996), *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli.
- Halbwachs M. (1941), *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Etude de Mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris. Ed. It. (1988), *Memorie di Terrasanta*, Arsenale Editrice, Venezia.
- Halbwachs M. (1968), *La mémoire collective*, Presses universitarie de France, Paris. Ed. It. (1987), *La memoria collettiva*, Edizioni Unicopoli, Milano.
- Halbwachs M. (1987), *La memoria collettiva*, Edizioni Unicopoli, Milano.
- Halbwachs M. (1996), *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli.
- Hannertz U. (1996), *Transnational Connections. Culture, People, Places*, Routledge, London-New York. Ed. It. (2001), *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna.
- Hannerz U. (1996), *Transnational Connections. Culture, People, Places*, Routledge, London-New York. Ed. It. (2001), *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna.
- Harari S. (2010), "Torna l'antisemitismo quotidiano: il male si insinua nelle battute". In *Corriere della Sera*, del 14 gennaio 2010, p. 40.
- Harris T. K. (1994), *The Death of a Language: The History of Judeo-Spanish*, University of Delaware Press, Newark.
- Havelock E. (1973), *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Laterza, Bari.
- Hawking S. (1988), *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*, Bantam Book, New York.
- Hefele C. J., Leclercq H. (1910), *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Letouzey et Ane, Paris.
- Heidegger M. (1982), "Identità e differenza". In *Aut Aut*, n. 187-188, pp. 2-37.
- Hendel R. (2005), *Remembering Abraham. Culture, Memory and History in the Hebrew Bible*, Oxford University Press.
- Henige D. (1982), *Oral Historiography*, Longman, London, New York, Lagos.

- Henige D. (1982), *Oral Historography*, Longman, London, New York, Lagos.
- Hervieu-Léger D. (1993), *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris. Ed. consultata (2000), *Religion as a Chain of Memory*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey.
- Herzfeld M. (2009), *Evicted from Eternity. The Restructuring of Modern Roma*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Herzl T. (1896), *Der Judenstaat*, Vienna. Ed. Ing. (1989), *The Jewish State*, Dover Publications, USA.
- Heubner T. (1996, ed.), *Sociolinguistic Perspectives. Papers on language in society (1959-1994). Charles A. Ferguson*, Oxford University Press, London, New York.
- Hirst W., Manier D. (1995), "Remembering as communication: A family recounts its past". In Rubin D. C. (1995, ed.), pp. 271-290.
- Hobsbawm E., Ranger T. (1983, eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Horden P., Purcell N. (2006, 7^a eds.), *The Corrupting Sea*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Houben H. (1996), "Gli ebrei nell'Italia meridionale tra la metà dell'XI e l'inizio del XIII secolo". In Fonseca C. D., Luzzati M., Tamani G., Colafemmina C. (1996, a cura di), pp. 47-64.
- Houtum van H. (2010), "Waiting before the Law: Kafka in the Border". In *Social & Legal Studies*, Vol. 19, N. 3, pp. 285-297.
- Houtum van H., Naerssen T. V. (2002), "Bordering, Ordering and Othering". In *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, Vol. 93, n. 2, pp. 125-136.
- Iannaccaro G., Matera V. (2009, a cura di), *La lingua come cultura*, Utet, Torino.
- Iaria R. (2005), *I miracoli eucaristici in Italia*, Edizioni Paoline, Roma.
- Jabès E. (1995, 3^a ed.), *Il libro delle interrogazioni*, Marietti, Genova.
- Jackson B. (1992), *Disorderly Conduct*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- James L. M. (2006), *Nasser at War. Arab Images of the Enemy*, Palgrave Macmillan, New York.
- Jankélévitch V. (1986), *La coscienza ebraica*, Giuntina Editore, Firenze.
- Jedlowski P. (2000), *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Bruno Mondadori, Milano.
- Jedlowski P. (2007), "Memoria e interazioni sociali", pp. 31-48. In Agazzi E., Fortunati V. (2007, a cura di).

- Jedlowski P. (2009), *Il racconto come dimora. Heimat e le memorie d'Europa*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jesurum S. (2011), "Primavera mediorientale". In *Sette*, n. 6 del 10 febbraio 2011, p. 10.
- Ilsemann M. (2006), "Going Astray: Melancholy, Natural History and the Image of Exile in W. B. Sebald's Austerlitz". In Denham S., McCulloh M. (2006, eds), pp. 301-314.
- Joyce J. (1916, edizione consultata 2005), *A Portrait of the Artist as a Young Man*, Collector's Library, London.
- Kafka F. (1981), *Il messaggio dell'Imperatore*, Adelphi, Milano.
- Kafka F. (1981), *Il Ponte*. In Kafka F. (1981).
- Kandel E. R. (2006), *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, W. W. Norton & Company, Inc., New York. Ed. It. (2008), *Alla ricerca della memoria. La storia di una nuova scienza della mente*, Ed. sp. Mensile Le Scienze, Mondadori, Milano.
- Kandel E. R. (2007), *Psichiatria, psicoanalisi e nuova biologia della mente*, Raffaello Cortina, Milano.
- Kaplan J. (2004), *Interfaith Families. Personal Stories of Jewish-Christian Intermarriage*, Praeger, Westport, Connecticut-London.
- Kilani M. (1992), *Introduction à l'anthropologie*, Édition Payot Lausanne, Switzerland. Ed. It. (1994), *Antropologia. Una introduzione*, Edizioni Dedalo, Bari
- Koestler A. (1946), *Thieves in the night: chronicle of an experiment*, Macmillan & C., London. Ed. It. (1947), *Ladri nella notte*, Mondadori, Milano.
- Koestler A. (1976), *The Thirteenth Tribe: The Kazar Empire and its Heritage*, Hutchinson, London.
- Koleva D. (2009), "Daughters' Stories: Family Memory and Generational Amnesia". In *The Oral History Review*, Vol. 36, No. 2, pp. 188-206.
- Koliopoulos J. S., Verenis T. M. (2010), *Modern Greece. A History since 1821*, Wiley-Blackwell, Chichester (UK).
- Kriegel M. (2002), "Le marranisme. Histoire intelligible et mémoire vivante". In *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57e année, N. 2, pp. 323-334.
- La Franca R. (1994, a cura di), *Architettura judaica in Italia: ebraismo, sito, memoria dei luoghi*, Flaccovio, Palermo.
- La Franca R. (1995), "Caratteri insediativi e memoria dei luoghi ebraici di Sicilia". In *Italia Judaica V*, "Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492", Atti del V Convegno Internazionale, Palermo, 15-19 giugno 1992, Roma 1995, pp. 500.

- Lacerenza G. (2002) “Lo spazio dell’ebreo. Insediamenti e cultura ebraica a Napoli (secoli XV-XVI)”, pp. 357-427. In Laura Barletta (2002, a cura di).
- Lacerenza G. (2004, a cura di), *Šabbetai Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell’Italia del secolo X*, DSA Series Minor LXVI, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Napoli.
- Lacerenza G. (2006), *I quartieri ebraici di Napoli*, Libreria Dante & Descartes, Napoli.
- Lacerenza G. (2006), *I quartieri ebraici di Napoli*, Libreria Dante & Descartes, Napoli.
- Lacerenza G. (2007a), “Memorie e luoghi della cultura ebraica”. In AA.VV. (2007), pp. 59-75.
- Lacerenza G. (2007b), “Struttura letteraria e dinamiche compositive nel Sefer massa‘ot di Binyamin da Tudela”, *Materia giudaica*, XII, 2007, pp. 89-98.
- Lacerenza G. (2008), “Attività ebraiche nella Napoli medievale: un excursus”. In Colletta T. (2008, a cura di), pp. 33-40.
- Lambiase S. (2008), “Ebrei. In fuga da Salonico dopo l’incendio molti trovarono rifugio a Napoli”, in *Corriere del Mezzogiorno*, inserto locale del *Corriere della Sera*, p. 19.
- Lamentazioni di Geremia* (ed. 2006), in *Libri Profetici I*, (ed. 2006), pp. 358-372.
- Lanzmann C. (1985), *Shoah*, Gallimard, Paris.
- Lapide P. E. (1958), *Mosè in Puglia*, Longanesi, Milano.
- Lattes D. (1953), “Purim” da *Nel Solco della Bibbia*. In *Firenze ebraica*, anno 14, n. 1, pp. 5 e sgg.
- Lattes Y.A. (2005), *Sull’assimilazione in Italia ed i metodi per affrontarla*, The Rappaport Center for Assimilation Research and Strengthening Jewish Vitalità, The Faculty of Jewish Studies, Bar Ilan University, Ramat Gan, Israel.
- Leibowitz Y. (1989), “Stato, uomo, popolo e ebraismo”. In AA.VV. (1989), pp. 47-62.
- Leiris M. (1984), *L’Africa fantasma*, Rizzoli, Milano. (1934, 1ª ed.), *L’Afrique fantôme*, Gallimard, Paris.
- Lejeune Ph. (1975), *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris.
- Levi P. (1990), *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino.
- Levi Temin A. (2009), *Ascolta. Gli oggetti raccontano*, Proedi Editore, Milano.
- Levi Temin A. (2010), “Stolpersteine – Pietre d’Inciampo”, in *Sullam*, Bollettino n. 45, 5 febbraio 2010 – 21 shevat 5770.
- Lévi-Strauss C. (1989), *Des symboles et leurs doubles*, Plon, Paris.
- Libri profetici* (ed. 2006), RCS editore, Milano.
- Libri sapienziali* (edizione 2006), RCS editore, Milano.

- Lipkin S. N. (2002), *Real Emotional Logic. Film and Television Docudrama as Persuasive Practice*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville (USA).
- Lipkin S. N. (2002), *Real Emotional Logic. Film and Television Docudrama as Persuasive Practice*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville (USA).
- Loconsole M. (2002-2003), “La comunità giudaica di Puglia tra il XIII e il XIV secolo”. In Regalzi G. (2002-2003, a cura di), pp. 107-115.
- Lombardi Satriani L. M. (1999), *La città Sacra. Itinerari antropologico-religiosi nella Roma di fine millennio*, Meltemi, Roma.
- Lopez R. S. (1981), “Ebrei di passaggio nella letteratura medievale italiana”. In AA.VV. (1981), pp. 455-466.
- Lotman Ju. M. (1983), “Una teoria del rapporto reciproco fra le culture (da un punto di vista semiotico)”. In Lotman Ju. M. (1985), pp. 113-129.
- Lotman Ju. M. (1985), *La Semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Marsilio, Venezia.
- Lowenthal E. (2009, a cura di), *Haggadah. Il racconto della Pasqua*, Einaudi, Torino.
- Lucien-Brun J. (1968), “Le Lieux-Saints”, in *Annuaire français de droit international*, Vol. 14, pp. 189-197.
- Lucrezi F. (2009), *Ebraismo e Novecento. Diritti, cittadinanza, identità*, Salomone Belforte, Livorno.
- Luongo D. (1997), *All'alba dell'Illuminismo. Cultura e pubblico studio nella Napoli austriaca*, Alfredo Guida editore, Napoli.
- Luzzati M. (1990, a cura di), *Ebrei di Livorno tra due censimenti (1841-1938). Memoria familiare e identità*, Belforte, Livorno.
- M. A. Conway, D. C. Rubn, H. Spinnler, & W. A. Wagenaar (1992, eds.), *Theoretical perspectives on autobiographical memory* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands.
- Magris C. (2009), “Norberto Bobbio. Il maestro laico che manca all'Italia”. In *Corriere della Sera*, 13 settembre 2009, pp. 26-27.
- Maimonide M. (2005, a cura di Zonta M.), *La guida dei perplessi*, Utet, Torino.
- Maldonado T. (2005), *Memoria e conoscenza. Sulle sorti del sapere nella prospettiva digitale*, Feltrinelli, Milano.
- Maldonato M. (2001), “Saggio introduttivo”. In Callieri B. (2001), pp. 9-83.
- Maldonato M. (2002), *Dal Sinai alla rivoluzione cibernetica*, Guida editore, Napoli.

- Maldonato M. (2004), *Raizes Errantes*, SESC SP, Editora 34, São Paulo, Brasil.
- Maldonato M. (2005), “Delle cose che non hanno volto”. In Baldacconi B., Di Lucchio P. (2005), pp. 83-115.
- Maldonato M. (2006), *La mente plurale. Biologia, evoluzione, cultura*, Edizioni Universitarie Romane, Roma.
- Maldonato M., Pietrobon R. (2009, a cura di), *Pensare la scienza*, Bruno Mondadori, Milano.
- Maldonato M., Pietrobon R. (2009, a cura di), *Pensare la scienza*, Bruno Mondadori, Milano.
- Malmkjær K. (2004, ed.), *Linguistics encyclopedia*, Routledge, London.
- Mannheim K. (1952), *The Problem of Generations*, Oxford University Press, Oxford.
- Manselli R. (1995), *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Jouvence, Roma.
- Marchese A. (1987), *Dizionario di retorica e di stilistica*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- Margalit A. (2002), *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London. Ed. It. (2006), *L'etica della memoria*, Ed. Il Mulino, Bologna.
- Margalit A. (2006), *L'etica della memoria*, Il Mulino, Bologna.
- Marienberg E. (2002), “Le bain des melunaisers: les juifs médiévaux et l'eau froide des bains rituels”. In *Médiévales*, n. 43, Automne, pp. 91-102.
- Marotta M., Saltalamacchia E. (2003), *La Storia di Alberta*, Loffredo Editore, Napoli.
- Marrone T. (1998), “Gli amici ritrovati, 60 anni dopo”. In *Il Mattino* del 31 gennaio 1998.
- Marrone T. (2003), *Meglio non sapere*, Editori Laterza, Bari-Roma.
- Martirano D. (1996), “Neonazisti profanano cimitero ebraico”. In *Corriere della Sera* del 30 dicembre del 1996.
- Massino G., Schiavoni G. (2008, a cura di), *Ebrei della Mitteleuropea. Identità ebraica e identità nazionali*, il melangolo, Genova.
- Mastroserio N., Scaltriti E. G. (1999), *Il Rosaio. Conoscenza, Guida, Sussidi*, Editrice Domenicana Italiana, Bracigliano (SA).
- Matera V. (2005), *Antropologia culturale e linguistica. Lo studio del linguaggio nel contesto antropologico*, Edizioni Unicopoli, Milano.
- Matera V. (2005, 2^a ed.), *Antropologia culturale e linguistica. Lo studio del linguaggio nel contesto antropologico*, Edizioni Unicopoli, Milano.

- Matera V. (2008), "La modernità è altrove. Immaginario e antropologia". In Carmagnola F., Matera V. (2008, a cura di), pp. 135-156.
- Mattelart, A. (1994), *Mapping World Communication: War, Progress, Culture*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Matvejević P. (2000), *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, Garzanti, Milano.
- Mayer-Schönberger V. (2009), *Delete. The Virtue of Forgetting in the Digital Age*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- Meghnagi D. (1992), "Prefazione". In Eisenstadt S. N. (1992), pp. XI-XIV.
- Meghnagi D. (2007), "La memoria del trauma nella costruzione dell'identità europea". In Meghnagi S. (2007, a cura di), pp. 71-82.
- Meghnagi S. (2002), *Un luogo nell'anima. Gli ebrei come caso emblematico*, Donzelli Editore, Roma.
- Menghagi S. (2007, a cura di), *Memoria della Shoah. Dopo i «testimoni»*, Donzelli Editore, Roma.
- Metz C. (1968), *Essais sur le signification au cinéma*, Klincksieck, Paris.
- Mieli P. (2010), "Da Mosè al sionismo: una storia «inventata»". In *Corriere della Sera* del 5 ottobre 2010, pp. 46-47.
- Mihill J. (2004), *Language in Jewish Society. Towards a New Understanding*, Multilingual Matters LTD, Clevedon-Buffalo-Toronto.
- Milano A. (1963), *Storia degli Ebrei in Italia*, Giulio Einaudi editore, Torino.
- Miner E. (1989), "Études comparées interculturelles". In Angenot M., Bessière J., Fokkema D., Kushner E. (1989, eds.). Ed. It. (1997), "Gli studi comparati interculturali". In Gnisci A., Sinopoli F. (1997, a cura di), pp. 165-181.
- Minervini L. (1989, a cura di), *Benjamin da Tudela. Libro di viaggi*, Sellerio, Palermo.
- Molho R. (2003), "Les Juifs en Grèce au XX^e siècle". In *Materiaux pour l'histoire de notre temps*, n. 71, juillet-septembre, pp. 39-48.
- Montani P. (1999), *L'immaginazione narrativa. Il racconto del cinema oltre i confine dello spazio letterario*, Guerini Associati, Milano.
- Montesi L. (1979), "Con Mosè sul Gargano", in *La Gazzetta del Mezzogiorno*, 27 maggio 1979, p. 1.
- Morin E. (1986), *La méthode III. La connaissance de la connaissance*, Éditions du Seuil, Paris. Ed. It. (1993, 3^a ed.), *La conoscenza della conoscenza*, Feltrinelli, Milano.
- Morin E. (2004), "Introdução". In Maldonato M. (2004), pp. 9-18.

- Morin E. (2006), *Le monde moderne et la question juive*, Éditions du Seuil, Paris. Ed. It. (2007), *Il mondo moderno e la questione ebraica*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Morin E. (2007), “Le vie della complessità”. In Bocchi G., Ceruti M. (2007), pp. 25-36.
- Morpurgo P. (1996), “La cultura scientifica”. In Fonseca C. D., Luzzati M., Tamani G., Colafemmina C. (1996, a cura di), pp. 185-202.
- Mosès S. (2009), *Un ritorno all’ebraismo. Colloquio con Victor Malka*, Claudiana, Roma.
- Munnich L. (1990), “L’émigration des Juifs d’URSS et son incidence sur la politique israélienne”. In *Politique étrangère*, n. 2, 55e année, pp. 315-325.
- Musi A. (2009), “Cervello, memoria, storia”. In Maldonato M., Pietrobon R. (2009, a cura di), pp. 97-123.
- Myers F. R. (2001), *The Empire of Things: Regimes of Value and Material Culture*, School of American Research Press, Santa Fe.
- Neri G. (1984), *Introduzione*. In Leiris M. (1984), pp. VII-XLVII.
- Neruda P. (1986), *Le Opere*, CDE spa, Milano.
- Nora P. (1984-1992, a cura di), *Les lieux de la mémoire*, Gallimard, Paris, voll. 3.
- Novak D. (2005), *The Jewish social contract. An essay in political theology*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Oliverio A. (2002), *L’arte di ricordare*, Rizzoli, Milano.
- Oliverio A. (2002), *L’arte di ricordare*, Rizzoli, Milano.
- Oliverio A. (2008), “Quanto è stabile e veritiera la memoria?”. In Cappuccio M., Paolucci C. (2008), “Tracce senza memoria, memoria senza traccia”, *Chora*, n. 16, anno 7, Università degli studi di Milano.
- Oliverio A. (2008), “Quanto è veritiera e stabile la memoria?”. In Cappuccio M., Paolucci C. (2008), pp. 69-72.
- Oliverio A. (2009), “Stabilità e ristrutturazione della memoria. I ricordi di tutta la vita sono sepolti nel cervello?”. In Maldonato M., Pietrobon R. (2009, a cura di).
- Oliverio A. (2009), “Stabilità e ristrutturazione della memoria”. In Maldonato M., Pietrobon R. (2009, a cura di), pp. 15-27.
- Pardo I. (1996), *Managing Existence in Naples. Morality, Action and Structure*, Cambridge University Press.
- Parfitt T., Trevisan Semi E. (2002), *Judaizing movements: studies in the margins of Judaism in modern times*, Routledge Curzon, New York.

- Passerini L. (1988), *Storia e soggettività. Le fonti orali, la memoria*, La Nuova Italia Editrice, Scandicci (FI).
- Passerini L. (1998), *Storia e soggettività. Le fonti orali, la memoria*, La Nuova Italia, Scandicci (Fi).
- Patroni Griffi F. (1996), "Campania e Lazio meridionale". In Fonseca C. D., Luzzati M., Tamani G., Colafemmina C. (1996, a cura di), pp. 249-266.
- Pearce S. M. (1995), *On Collecting: An Investigation into Collecting in the European Tradition*, Routledge, Londres,.
- Petralia G. (1996), "L'età aragonese. 'Fidelis servi' vs 'regii subditi': la crisi della presenza ebraica in Italia meridionale", In Fonseca C. D., Luzzati M., Tamani G., Colafemmina C. (1996, a cura di), pp. 79-114.
- Picciotto L. (1991), *Il libro della memoria*, Mursia, Milano.
- Picciotto L. (2009, ristampa), *Il libro della memoria. Gli Ebrei deportati dall'Italia (1943-1945)*, Mursia, Milano.
- Picciotto R. (2009), "Perché tutto accadde a Tishà Be'Av". In *Bollettino della Comunità Ebraica di Milano*, n. 07/08, Luglio/Agosto, pp. 12-13.
- Pirozzi N. (2008), *Napoli, Salonico, Auschwitz. Cronaca di un viaggio senza ritorno*. Edizioni Cento Autori, Napoli.
- Pirozzi N. (2008), *Napoli, Salonico, Auschwitz. Cronaca di un viaggio senza ritorno*. Edizioni Cento Autori, Napoli.
- Pomian K. (1987), *Collectionneurs, amateurs et curieux*, Gallimard, Paris.
- Pomian K. (1999), *Sur l'histoire*, Éditions Gallimard, Paris. Ed. It. (2001), *Che cos'è la storia?*, Bruno Mondadori, Milano.
- Portelli A. (1999), *L'ordine è già stato eseguito: Roma, le Fosse Ardeatine, la memoria*, Donzelli editore, Roma.
- Portelli A. (2007), *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*, Donzelli editore, Roma.
- Potok C. (2004), *L'arpa di Davita*, Garzanti, Milano.
- Potok C. (2009, 1ª ristampa), *La storia degli Ebrei*, Garzanti, Milano.
- Prior M. (1999), *Zionism and the State of Israel*, Routledge, London-New York.
- Procopio di Cesarea, (2007, 2ª edizione), *La guerra gotica*, Garzanti, Milano.
- Rampazi M. (2007), "Memoria, generazioni, identità". In Agazzi E., Fortunati V. (2007), pp. 135-150.

- Raz-Krakotzkin A. (2007), "Jewish Memory between Exile and History". In *Jewish Quarterly Review*, Vol. 97, N. 4, Fall, pp. 530-543.
- Rebhun M. (2008), "Sessanta anni di Israele: una storia fra tante". In *Sullam* n. 9, giovedì 15 maggio 2008 (11 Iyàr 5768), www.napoliebraica.it
- Rebhun M. (2009), "Un nome e poche date". In AA.VV. (2009), pp. 61-65.
- Regalzi G. (2002-2003, a cura di), *Le discipline orientalistiche come scienze storiche*. Atti del 1° Incontro «Orientalisti» - Roma 6-7 dicembre 2001, 2° edizione elettronica, Associazione Orientalisti, Roma.
- Renan E. (1882), "Qu'est-ce qu'une nation?". In *Oeuvres complètes*, Vol. 1, pp. 887-907, Paris, 1947-61). Edizione consultata Renan E. (1997), "Che cos'è una nazione?". In Bhabha H. K. (1997), pp. 43-63.
- Ricci A. (1999), "Gli occhi, le luci, le immagini: le madonnelle. Spazio del sacro e pratiche devozionali delle edicole religiose". In Lombardi Satriani L. M. (1999), pp. 33-75.
- Ricœur P. (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris. Ed. It. (2003), *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Ricœur P. (2003), *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Rindler Shjerve R. (2003, ed.), *Diglossia and Power. Language Policies and Practice in the 19th Century Habsburg Empire*, Mouton de Gruyter, Berlin, New York.
- Rondolino G., Tomasi D. (1995), *Manuale del film. Linguaggio, racconto, analisi*, Utet, Torino
- Rondolino G., Tomasi D. (1995), *Manuale del film. Linguaggio, racconto, analisi*, UTET, Torino.
- Rosenfeld G. D. (2005), *The world Hitler never made: Alternative history and memory of the Nazism*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Rosenhouse J., Kowner R. (2008, ed.), *Globally Speaking. Motives for Adopting English Vocabulary in Other Languages*, Multilingual Matters, Clevedon, Buffalo, Toronto.
- Rosenthal A. (2002), *Producing Documentary Films and Videos*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville (USA).
- Rosenthal A. (2002), *Producing Documentary Films and Videos*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville (USA).
- Rosenzweig F. (2005), *The Star of Redemption*, The Board of Regents of the University of Wisconsin System, USA.

- Rosenzweig F., Rosenstock E. (1992), *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, Marietti, Genova.
- Ross B. M. (1991), *Remembering the Personal Past. Descriptions of Autobiographical Memory*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- Rossi Doria M. (1998), “I bambini e la legge infame”. In *Il Mattino* del 30 gennaio 1998.
- Rossi P. (1991), *Il passato, la memoria, l'oblio*, Il Mulino, Bologna.
- Rossi P. (2001, 2^a ed.), *Il passato, la memoria, l'oblio*, Il Mulino, Bologna.
- Rossi-Doria A. (2007), “Il conflitto tra memoria e storia. Appunti”. In Menghagi D. (2007, a cura di), pp. 59-70.
- Rothberg M. (2000), *Traumatic Realism. The Demands of Holocaust Representation*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.
- Rubin D. C. (1986, ed.), *Autobiographical Memory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rubin D. C. (1995, ed.), *Remembering our past. Studies in Autobiographical Memory*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne.
- Ruiz Martin F. (1949), “La expulsion de los Judios del Reino de Nápoles”, *Hispania*, IX, pp. 28-76, 179-240.
- Russo G. (1955), *Baroni e contadini*, Laterza, Bari, pp. 109-120.
- Ryccardi de sancto Germano notarii Cronica* (1864), Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae.
- Ricœur P. (1998), *Das Rätsel der Vergangenheit Erinnern – Vergessen – Verzeihn*, Wallstein Verlag, Göttingen. Ed. It. (2004), *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Il Mulino, Bologna.
- Sabbatino P. (2008), *Le città indistricabili. Nel ventre di Napoli da Villari ai De Filippo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Sacerdote J. (1965), “Il centenario della comunità di Napoli”. In *Rassegna mensile di Israel*, fasc. 2.
- Sacerdoti A. (1998), “I ragazzi della Vanvitelli”. In *Shalom*, n. 2-3, Febbraio-Marzo.
- Safran W. (2005), *The Secular and the Sacred. Nations, Religion and Politics*, Frank Cass, London-Portland.
- Salzman M. (1924, ed.), *The Cronicle of Ahimaaz*, Columbia University Press, New York.
- Sand S. (2009), *The Invention of the Jewish People*, Verso, London-New York.

- Saraceno C. (1986), "Corso alla vita e approccio biografico. Quadro teorico e metodologico di una ricerca su due coorti di giovani donne". In *Quaderno del Dipartimento di Politica Sociale – Università di Trento*, n. 9, pp. 5-35.
- Sartre J.-P. (1954), *Réflexions sur la question juive*, Éditions Gallimard, Paris. Ed. It. (1990), *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- Saviano R. (2006), *Gomorra*, Mondadori, Milano.
- Saviano R. (2009), "Il filmato-shock sconvolge il mondo. I vicoli restano indifferenti. In Repubblica del 1 novembre 2009 su <http://www.repubblica.it>
- Saviano R. (2010), "Saviano: Il mio San Gennaro". In *Repubblica* del 19 settembre 2009, consultabile su <http://www.repubblica.it> e su <http://www.robertosaviano.it>
- Schwartz H. (1997), "The Mythology of Judaism". In Breslauer S. D. (1997, ed.), pp. 11-26.
- Scotto Di Luzio A. (2008), *Napoli dei molti tradimenti*, Il Mulino, Bologna.
- Serao M. (2002), *Il Ventre di Napoli*, Avagliano, Cava dei Tirreni. E-book (2001), <http://www.liberliber.it>
- Sermoneta G. (1983), "Le correnti del pensiero ebraico nell'Italia meridionale". In *Italia Judaica*, Atti del I Convegno Internazionale (Bari 18-22 maggio, 1981), Roma, pp. 273-285.
- Serrao E. (1988-1989), "Nuove Iscrizioni da un sepolcreto giudaico di Napoli". In *Punteoli. Studi di Storia antica*, Napoli, voll. 12-13, pp. 103-117.
- Severi C. (2002), "Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language". In *Social Anthropology*, Vol. 10, n. 1, pp. 23-40.
- Severi C. (2004), *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino.
- Shapira A. (2005), *L'imaginaire d'Israël. Histoire d'une culture politique*, Calmann-Lévy, Paris.
- Shimron J. (2006), *Reading Hebrew. The Language and the Psychology of Reading It*, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, Mahwah, New Jersey.
- Silvestri A. (1987), "Gli ebrei nel Regno di Napoli durante la dominazione aragonese", *Campania Sacra*, XVIII, I, pp. 21-77.
- Sinopoli F. (1997), "Dalla comparazione intraculturale alla comparazione interculturale". In Gnisci A., Sinopoli F. (1997, a cura di), pp. 14-60.

- Sofia F. (1993), "Su assimilazione e autocoscienza ebraica nell'Italia liberale". In *Italia Judaica*, IV, "Gli ebrei nell'Italia unita (1870-1945)", Atti del IV Convegno Internazionale, Siena, 12-16 giugno 1989, Roma 1993, pp. 32-47.
- Sperti V. (1999), *Écriture et Mémoire. Le Labyrinthe du monde de Marguerite Yourcenar*, Liguori Editore, Napoli.
- Starr J. (1946), "The mass conversion of Jews in Southern Italy (1290-1293)", *Speculum*, vol. 21, n. 2, pp. 203-211.
- Stow K. R. (1992), "Ethnic Rivalry or Melting Pot: The *Edot* in the Roman Ghetto", in *The Expulsion from Spain a Symposium (Part II)*, *Judaism*, Issue n. 163, Vol. 41, Number 3, American Jewish Congress, New York, pp. 286-296.
- Tabacco G., Merlo G. G. (1982), *Medioevo*, Il Mulino, Bologna.
- Tamani G. (1996), "Manoscritti e libri". In Fonseca C. D., Luzzati M., Tamani G., Colafemmina C. (1996, a cura di), pp. 225-240.
- Temin F. (1997), *Senti*, Editore Librificio-Proedi, Milano.
- Temin F. (1997), *Senti*, Editore Librificio-Proedi, Milano.
- Terino A. (2003), *Le Origini. Bibbia e Mitologia. Confronto fra Genesi e Mitologia Mesopotamica*, Gribaudi, Milano.
- Thatcher Ulrich L. (2001), *The Age of Homespun. Objects and Stories in the Creation of an American Myth*, Alfred A. Knopf, New York.
- Thompson P. (2009), "Community and Individual Memory: An Introduction". In *The Oral History Review*, Vol. 36, n. 2, pp. I-V.
- Toaff A. (2007), *Pasque di sangue: Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Il Mulino, Bologna.
- Toaff A. (2007), *Pasque di sangue: Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Il Mulino, Bologna.
- Toma P. A. (2004), *Il silenzio dei giusti. Napoli 1943. Il ritorno degli Ebrei*, Grimaldi & C. Editori, Napoli.
- Toma P. A. (2004), *Il silenzio dei giusti. Napoli 1943. Il ritorno degli Ebrei*, Grimaldi & C. Editori, Napoli.
- Toma P. A. (2004), *Il silenzio dei giusti. Napoli 1943. Il ritorno degli Ebrei*, Grimaldi & C. Editori, Napoli.
- Torno A. (2010), "Ecco perché combatte il relativismo". In *Corriere della Sera* del 20 settembre 2010.
- Tosatti G. (1993), "Comunità israelitica ed amministrazione pubblica nei documenti dell'Archivio di Stato", in AA. VV. (1993), pp. 142-151.

- Tosatti G. (1993), "Comunità israelitica ed amministrazione pubblica nei documenti dell'Archivio di Stato", in AA. VV. (1993), pp. 142-151.
- Tregenza M. (2007), "Il programma di purificazione della razza attraverso l'operazione Eutanasia (1939-1941)". Relazione presentata da Michael Tregenza all'Università Federico II – Napoli, il 26 gennaio 2007, pp. 1-13.
- Turgeon L. (2007), "La mémoire de la culture matérielle et la culture matérielle de la mémoire". In Debary O. Turgeon L. (2007, dir.), pp. 13-36.
- Vansina J. (1961), "De la tradition orale. Essai de methode historique". *Annales*, serie n. 8, Sciences Humaines, n. 36, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, Belgique.
- Vansina J. (1985), *Oral Tradition as History*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- Varsano S. (1995), "Ebrei di Salonicco immigrati a Napoli (1917-1940): una testimonianza". In *Storia contemporanea*, Anno XXIII, n. 1, febbraio, pp. 119-126.
- Vitali S. (2007), "Memorie, genealogie, identità". In Giuva L., Vitali S., Rosiello I. Z. (2007), pp. 67-134.
- Wachsberger C., Wachsberger S. (2010, a cura di), *Arminio Wachsberger. L'interprete. Dalle leggi razziali alla Shoah, storia di un italiano sopravvissuto alla bufera*, Proedi Editore, Milano.
- Wardi D. (1998), "La transizione del trauma dell'Olocausto: conflitti di identità nella seconda generazione di sopravvissuti". In Bolzoni L., Erlindo V., Morelli M. (1998, a cura di), pp. 189-200.
- Weber M (1996), "Ancient Judaism". In Carter C. E., Meyers C. L. (1996, eds.), pp. 65-94.
- Wei L. (2000, ed.), *The Bilingualism Reader*, Routledge, London-New York.
- Weinreich M. (1967), "The Reality of Jewishness versus the Ghetto Myth: The Sociolinguistic Roots of Yiddish". In *To Honor Roman Jakobson*, The Hague, Mouton, pp. 2199-2211.
- Wettstein H. (2002, ed.), *Exiles and Diasporas: Varieties of Jewish Identity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- Wexler P. (1993), *The Ashkenazic 'Jews': A Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity*, Slavica Publishers, Indiana (USA).
- Wiesel E. (1972), *Célébration Hassidique, Édition du Seuil*, Paris. Ed. It: (1983), *Celebrazione hassidica. Ritratti e leggende*, Spirali/Vel, Milano.
- Wiesel E. (2003, 6ª ed.), *L'ebreo errante*, La Giuntina, Firenze.

Yehoshua A. B. (1981), *Bizkhuth hanormaliuth*, Schocken, Tel Aviv. Ed. It. (1991) *Elogio della normalità. Saggi sulla Diaspora e Israele*, Giuntina, Firenze.

Yerushalmi Y. H. (1982), *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, Seattle, WA, USA. Ed. It. (1983), *Zakhor. Storia Ebraica e Memoria Ebraica*, Pratiche Editrice, Parma).

Yerushalmi Y. H. (1982), *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, Seattle, WA, USA. Ed. It. (1983), *Zakhor. Storia Ebraica e Memoria Ebraica*, Pratiche Editrice, Parma).

Zevi T. (1989), *Presentazione Legge n. 101 dell'8 marzo 1989. Comunità ebraiche e Unione delle Comunità ebraiche italiane*. www.cdec.it

Filmografia

Film (Usa, 1965, b/n, 20') di Alan Schneider.

Heimat (*Heimat – Eine Chronik in elf Teilen*, Rft 1984, b/b e col., 931') Edgar Reitz.

Pacco, doppio pacco e contropaccotto (Italia 1993, col, 115'), Nanni Loy.

Dal cancello secondario. Storie di ebrei a Napoli (2003) di Gabriella Gribaudi, Alessandra Forni, Fabio Esposito. Prodotto da: Comune di Napoli – Assessorato alla cultura, Università di Napoli Federico II – Dipartimento di Sociologia, Associazione 27 Gennaio.

Glossario

Aliyah: (pl. Aliot) letteralmente significa “salita” verso lo Stato di Israele e fa riferimento alle diverse ondate migratorie che hanno interessato e continuano ad interessare lo Stato di Israele. Fare l’aliyah significa prendere la decisione di andare a vivere in Israele, trasformandosi da ebreo in diaspora in ebreo israeliano. Il termine designa anche la salita alla tribuna per la lettura in sinagoga.

Ashkenaz: (pl. Ashkenazim) nome dato agli ebrei di rito tedesco originariamente provenienti dall’Europa centrale e occidentale.

Bar Mitzvah: maggioranza religiosa che si compie il sabato successivo al giorno del compimento del tredicesimo anno di età per i ragazzi. Da quel momento essi sono tenuti all’osservanza delle mitzvot.

Bat Mitzvah: per le ragazze avviene un anno prima.

Brith Milà: patto della circoncisione. Viene praticata all’età di otto giorni su ogni figlio maschio. Se ci sono dei problemi di salute che ne impediscono la pratica, si può prorogare di otto giorni in otto giorni fino a quando il bambino non sarà pronto per affrontare la cerimonia.

Cabbala: letteralmente “tradizione ricevuta”, si riferisce alla mistica ebraica e alla dottrina esoterica.

Dabar: compare per la prima volta nel capitolo undicesimo della Genesi e ritorna molte altre volte nella Bibbia. Il suo significato denso e stratificato ci induce a parlare di più significati: parola, fatto, oggetto, rivelazione, libero atto, avvenimento umano.

Daršan: predicatore sinagogale.

Derashà: commento al brano della Torah letto pubblicamente al Sabato mattina in sinagoga.

Edath (plurale edoth): sta ad indicare le diverse comunità, caratterizzate per provenienze, presenti presso gli ebrei in diaspora.

Eretz Yisra’el: Terra di Israele.

Ghemarà: commentario della Mishnà.

Goy (pl. **Goyim**): il non ebreo o gentile.

Haggadah: letteralmente significa “racconto”. È una forma di narrazione usata nel Talmud e in alcune parti della liturgia ebraica.

Halakhà: (radice del verbo andare, camminare), il termine in ebraico significa “via” e indica la strada normativa per osservare i precetti della Torah.

Halakhà: Parte legislativa del Talmud.

Haskalah: movimento intellettuale che si ispira all’Illuminismo europeo, con un suo specifico carattere ebraico. Esso sollecita, senza abbandonare le proprie radici ebraiche, un processo definito di emancipazione. Processo lungo e non privo di difficoltà che permetterà agli ebrei di ottenere di essere riconosciuti cittadini con pieni diritti. L’ebreo deve conoscere bene le lingue della nazione dove vive, studiare argomenti secolari, impegnarsi nelle scienze e nelle arti, integrarsi nei costumi.

Kibbutz: (pl. Kibbutzim) gruppi di lavoratori si associano volontariamente, basando il loro vivere in comune e il loro lavoro su regole fortemente egualitarie e sul concetto di proprietà comune. Chiara è l’ispirazione a principi socialisti.

Kippà: copricapo a forma di calotta indossato dagli ebrei.

Kohen: (pl. *Kohanim*), membri della classe sacerdotale discendenti da Aaron, fratello di Mosè.

Kosher (Kasher): letteralmente significa “adatto”. Viene usato per definire tutto ciò che è conforme alla *kasherut*, cioè alla norma biblica e rabbinica sulla purità dei cibi consentiti, sul modo di cucinarli e servirli. Il termine è estensibile anche ai tessuti e ai libri sacri.

Meghillàh: termine che deriva dalla radice g-l-l, che significa arrotolare, avvolgere. La Meghillàh fa riferimento alla lettura su di un rotolo di pergamena come il Sefer Torah. La più nota è la Meghillàh Ester (il Libro di Ester) che viene letta in Sinagoga durante Purim.

Mezuzà: (pl. *Mezuzoth*) si tratta di un piccolo rotolo di pergamena che viene riposto all’interno di un piccolo astuccio, sul quale sono scritti a mano, e con un particolare tipo di inchiostro, i due brani della Torah che prescrivono il precetto. Si pone sullo stipite delle porte, a destra di chi entra, ad una altezza che non si inferiore ai due terzi della distanza da terra. Sulla parte alta del contenitore è riportata la parola *Shaddai*.

Midrash: questo termine significa “cercare, indagare”. Si tratta di un metodo esegetico ed ermeneutico usato dai rabbini come tecnica di lettura ed interpretazione. Ha lo scopo di rendere accessibili le difficoltà interpretative del linguaggio biblico. La Midrash è usata dai rabbini durante la *derashà* per spiegare e chiarire le parole della Torah. Poiché il testo biblico affronta diverse tematiche (eventi storici, norme e precetti), le Midrashim si dividono in: Midrash Haggadah (omiletico, narrativo) e si riferisce ai testi della Genesi e

del Levitico; Midrash Halakhà (normativo) relativa alle parti normative dell'Esodo, dei Numeri e del Deuteronomio.

Mishnà: codice della Legge Orale. La radice è *Shanà*, che significa studiare, affinare questioni legate alla *Halakhà*.

Mitzvà (pl. **Mitzvoth**): precetto.

Moshav: (pl. Moshavim) letteralmente significa insediamento, villaggio. Si tratta di un tipo di comunità agricole cooperative formata da singole fattorie, dove la proprietà privata, al contrario dei *kibbutzim*, è consentita sebbene secondo degli standard quantitativi fissi e uguali per tutti.

Parashà: (pl. Parashot) consiste in una suddivisione della *Torah* destinata a definire la lettura settimanale della *Torah*.

Pesach: significa “passare. Con questo termine si designa la Pasqua ebraica che cade nel primo plenilunio di primavera, a metà del mese di Nisan. In quella notte di luna piena, gli ebrei lasciarono precipitosamente l'Egitto. In questa ricorrenza viene attualizzata, attraverso l'Haggadah, l'identità nazionale e religiosa che trova la propria genesi nell'uscita dall'Egitto.

Purim: (termine che deriva da **pur**: sorte) si ricorda con questa festa la lotta del popolo ebraico contro Haman (discendente del re amalecita Agag) da lui perseguitato. La salvezza venne da Esther, moglie del re Assuero, e da suo zio Mordekhài. Si celebra il 14 del mese di Adàr (marzo) e i bambini partecipano mascherati alla funzione.

Qiddush: santificazione, in particolare viene recitata per l'entrata dello Shabbat e delle altre feste.

Rosh ha-shanà: è il Capodanno ebraico, anniversario della creazione del mondo e più precisamente dell'uomo. La celebrazione avviene il primo e il secondo giorno del mese di Tishrì (sospeso tra settembre e ottobre). È il giorno del ricordo per gli uomini che sono invitati ad interrogarsi sul proprio passato, raccogliersi in meditazione e fare penitenza.

Seder: il suo significato è “ordine”. Indica l'insieme della cerimonia che accompagna la ricorrenza pasquale. In maniera più specifica sta a significare l'ordine di successione dei momenti previsti per la serata e la cena con la quale si celebra la festa.

Sefardita: da Sefarad (Spagna), sono gli ebrei di origine spagnola.

Shabbat Hanearim: Sabato con tutti i bambini.

Shochet: macellatore rituale, autorizzato dalla autorità rabbinica ad esercitare la sua professione.

Shofar: corno di ariete, in memoria del sacrificio di Isacco.

Sofer: scriba. Termine la cui radice deriva dal verbo contare perché nello scrivere si deve fare attenzione e contare ciascuna lettera.

Sukkot: (traduzione: capanne) Durante la festa di *Sukkot* si abita per sette giorni, dal 15 al 21 del mese ebraico di Tishrei (che cade a metà ottobre) in capanne fatte di frasche, rami di palma e canne. Si mangia e, se il tempo lo consente, si dorme in esse. Per una settimana si esce dalla propria casa e ci si trasferisce nella *sukkà*, nella capanna. L'origine di questa festa è nella *Torah*, dove è scritto: “Per sette giorni abiterete nelle capanne. Ogni cittadino d'Israele abiterà nelle capanne, affinché le vostre generazioni sappiano che Io, il Signore Dio vostro, ho fatto risiedere i figli d'Israele nelle capanne quando li feci uscire dalla terra d'Egitto” (*Levitico* 23, 42-43).

Sullam: Scala.

Talled: uno scialle, con quattro frange rituali poste sugli angoli, usato dagli uomini durante la preghiera, soprattutto quella della mattina.

Talmud: deriva dal verbo lamad (studiare). È composta dalla Mishnah e dalla Ghemará che si presenta come una sintesi delle dispute che si svolgono nelle accademie e vengono riportati i nomi dei protagonisti. La **Mishnah** veniva studiata nelle accademie presenti nella Terra di Israele e di Babilonia. L'insieme delle interpretazioni, delle discussioni e dei commenti relativi ad essa, raccolte in circa quattro secoli, vengono raccolte nella **Ghemará** (complemento, scritto in dialetto aramaico-ebraico).

Tefillah: preghiera.

Tefillin: *tefillà* (singolare) o *filatteri* (dal greco *phylasso*: custodire), consistono in due astucci, realizzati in pelle, di forma cubica e di colore nero che contengono alcuni passi della *Torah* e che non devono essere indossati dagli ebrei maschi prima del compimento del tredicesimo anno di età.

Tehillim: tradotto significa “canzoni di lode” ed è il nome che viene dato ai Salmi.

Tol'dot: viene tradotto, in opposizione alla parola greca *historia*, come “genealogie”; altra parola usata è *divré ajamim* che sono le “cronache, gli avvenimenti”.

Torah: è il testo base dell'ebraismo. Deriva dalla radice j-r h, che si significa insegnare. È composta di cinque libri: Bereshit (Genesi), Shemot (Esodo), Vaikrà (Levitino), Bimidbar (Numeri), Devarim (Deuteronomio). Si distinguono dal Sefer Torah (Rotolo della Torah) scritto a mano dal *sofer* e conservato nell'arca sinagogale.

Yom ha Shoah: Giorno (Yom) della Shoah.

Yom Kippur: giorno del *Kippur*, vale a dire “giorno del perdono”.

Materiale d'archivio

Materiale di Archivio

ACEN, 4b/5

ACEN, 4b/5, 24

ACEN, f. 285, Estratto verbale dal libro deliberazioni dell'Unione Israelitica di Napoli. Assemblea generale straordinaria, Napoli 18 novembre 1900

ACEN, Registro 4d/1.

ACEN: f. 284, Verbale dell'assemblea dell'8 maggio 1932 e del Consiglio di Amministrazione del 27 e del 23 maggio 1932

ACEN: fasc. 6: "Documenti relativi alla Grande Guerra".

ACEN: fascicolo 283, *Progetto per la fondazione di una Comunità Israelitica in Napoli*, dicembre 1861.

ACEN: Registro verbali del Consiglio 2/13 dal 29/06/1939 al 03/11/1943. seduta del giorno 18 ottobre 1939

ACEN: serie 2/1 – registro 2/12 Verbali del Consiglio.

ACEN: Serie 4b/1-2-3-4 che includono, rispettivamente: Registro delle abiure in Italia (17.03.1932-28.11.1938); Registro delle abiure della comunità di Napoli (05.01.1933-24.02.1939); Quadro statistico delle abiure, conversioni e sconfessioni fino al 30.11.1934 (foglio); Richieste e relativi certificati di non iscrizione alla comunità israelitica. Nell'ultimo fascicolo sono inclusi il fascicolo con le abiure dal 1932 al 1937; Elenchi delle abiure inviate dall'Unione delle Comunità Israelitiche italiane (1934-35); Richieste di abiure (1938); n. 2 fogli con gli elenchi delle abiure pervenute prima del 22 agosto 1938; n. 5 certificati di battesimo (1938-1939).

ASNa, *Prefettura di Napoli, Gabinetto*, 961, 1942.

ASNa, *Prefettura di Napoli, Gabinetto*, II, 960/7.

ASNa, *Prefettura di Napoli, Gabinetto*, II, 961/1: 21 luglio 1943, elenco degli ebrei internati nei campi di lavoro di Tora e Picilli

ASNa, *Prefettura di Napoli, Gabinetto*, II, 962/2.

ASNa, *Prefettura di Napoli, Gabinetto*, II, 968, 1939.

ASNa, *Questura di Napoli, Gabinetto*, Cat. A 4, 1-18. Stranieri di razza ebraica, elenchi redatti dal 1939 al 1941.

ASNa, *Questura di Napoli, Gabinetto*, A/4, Ebrei, 37, 19 settembre 1942. Elenco degli ebrei precettati per Tora e Piccilli

ASNa, *Questura di Napoli, Gabinetto*, A4, Ebrei, 63.

ASNa, *Questura di Napoli, Gabinetto*, Cat. A4, Ebrei, 45.

ASNa, *Questura di Napoli, Massime*, busta 84, fasc. 1999.

ASNa, *Questura di Napoli, Massime*, I, 104/2260.

ASNa, *Questura di Napoli, Massime*, I, 96/1980

ASNa: Circolare, Prot. N. 534/30 R del 5 agosto 1942, della “Direzione generale per la demografia e la razza sulla precettazione degli ebrei a scopo di lavoro”,

ASNa: *Questura di Napoli, Gabinetto*, Cat. A 4.

ASNa: *Questura di Napoli, Massime*, I, 96/1977.

Archivio CDEC (Milano), Fondo 5HB “Vicissitudini familiari”, Cartella 479 Levi Alberta in Temin, Estremi cronologici 1974-1992, Fascicolo cc. 4, Classificazione 1, 2, Segnatura 395

Documento scritto da Augusto Voghera e indirizzato all’amico Guido Calabi, datato: Napoli 15/6/1944. Depositato presso il Museo in memoria dell’Olocausto, <http://www.yadvashem.org/>, per gentile concessione del dott. Enrico Voghera.

Legge 4 luglio 1857, n. 2325, “Per la riforma degli ordinamenti amministrativi ed economici del culto israelitico nei Regii Stati”.

Legge 8 marzo 1989, n. 101. Norme per la regolazione dei rapporti tra lo Stato e l'Unione delle Comunità ebraiche italiane.

Regio Decreto 30 ottobre 1930, n. 1731. Norme sulle Comunità israelitiche e sull’Unione delle Comunità medesime (*Legge Falco, 1930*).

Regio Decreto Legge n. 1390 del 5 settembre 1938 pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale n. 209 del 13 settembre 1938

Siti consultati

<http://www.focusonisrael.worldpress.com>

<http://www.lastoriasiamonoi.rai.it>

<http://archiviostorico.corriere.it>

<http://archiviostorico.corriere.it/>

<http://dailymotion.virgilio.it>

<http://emeroteca.provincia.brindisi.it>

<http://nobelprize.org>

<http://purl.org/net/orientalisti/atti2001.htm>

<http://scribd.com>

<http://www.archive.org>

<http://www.archiviolastampa.it/>

<http://www.cbs.gov.il>

<http://www.cdec.it/>

<http://www.hebrew4christians.com>

<http://www.intratext.com>

<http://www.italykosher.com>

<http://www.jewishencyclopedia.com>

<http://www.jewishjournal.com>

<http://www.jewishvirtuallibrary.org>

<http://www.jpost.com>

<http://www.kochav-yaakov.com/en/>

<http://www.lastampa.it>

<http://www.liberliber.it>

<http://www.mideastweb.org>

<http://www.museosansevero.it>

<http://www.orientalisti.net>

<http://www.persee.fr>

<http://www.repubblica.it>

<http://www.robertosaviano.it>

<http://www.scuoladilinguaebraica.it>
<http://www.senato.it>
<http://www.themodianos.gr/>
<http://www.yadvashem.org/>
<http://www3.lastampa.it/archivio-storico/>
www.archiviofotograficocarbone.org
www.cdec.it
www.einsteinforum.it
www.esercito.difesa.it/siti_scuole/nunziatella/index.htm
www.knesset.gov.il
www.mosaico-cem.it
www.myspace.com/raiz206
www.napoliebraica.it
www.ucei.it
www.youtube.com

Appendice



BOLLETTINO N° 21

ב"ה

Lunedì 15 Dicembre 2008
18 Kislev 5769

Pagina 2

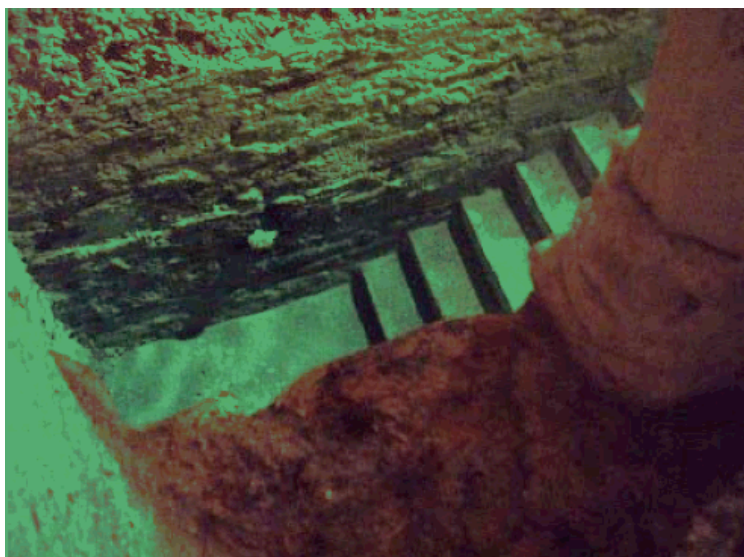
Il Mikveh a Cappella Vecchia

di Giulia Gallichi

Il mikveh è all'apparenza una vasca, piena d'acqua che potrebbe assomigliare ad una piscina termale di una lussuosa SPA.

In realtà in quelle acque vive che raccolgono acqua piovana o di fonte, si racchiude un'importante

mizv' che le donne ebreo perseguono da tempi assai remoti.



Ogni donna sposata dovrebbe astenersi dall'aver rapporti intimi con il proprio marito nei giorni del ciclo mestruale e per i sette giorni successivi (chiamati giorni bianchi) al termine dei quali dovrà immergersi nelle acque di un mikveh per suggellare la conclusione del periodo

chiamato Niddah.

Ad un primo sguardo questo precetto entra in maniera troppo invadente della nostra vita privata, ma non si occupa solo di regolare una delle sfere più intime della nostra vita. E'

approfondendo il significato e le implicazioni di questa mizvà che noi possiamo capirne il profondo senso.

In primo luogo bisogna considerare la vita che tutti noi, nostro malgrado, siamo costretti a vivere oggi. Sempre di corsa cerchiamo di ottenere i massimi risultati nel minore tempo possibile, non ci fermiamo mai e nella nostra non riusciamo a trovare il tempo per volerci bene, crescere insieme, confrontarci.

Tutto questo nella vita di coppia rende tutto ancora più difficile, sfiniti da una giornata infernale non ci sforziamo di trovare il tempo di parlare con i nostri amati.

Il periodo della Niddah costringe una coppia a guardarsi negli occhi, a trovare nuovi sistemi di comunicazione, ma anche a desiderarsi.

Dopo il mikveh, quando una coppia ritorna insieme è come se celebrasse nuovamente il suo matrimonio.

Attraverso queste regole marito e moglie sono continuamente spinti l'uno verso l'altro nella attesa di un qualcosa che non è sempre permesso e di conseguenza più desiderato. Questo è il più profondo motivo per il quale impegnarsi nella costruzione di un mikveh è per una comunità ebraica prova di grande valore spirituale, permettere a noi donne ebreo napoletane di ottemperare ad una mizvà così importante senza tutti i disagi che la l'assenza di questo porta nella gestione delle nostre vite (viaggi notturni di ritorno da Roma oppure mare a Novembre, che freddo!). È di per sé espressione di grosso amore per la torà.

Ebbene concludo augurando a tutta la nostra keillà che si inizi al più presto a lavorare affinché tutte noi possiamo “immergerci nella mizvà” tra le mura di Cappella Vecchia.

Press Release on the Flotilla -31.5.10

The Histadrut, as part of its ideology and strategy to attain solidarity with the Palestinian employees, has vigorously strived to promote the relationship with the Palestinian people in general, and the Palestinian General Federation of Trade Unions (PGFTU), in particular as well as the rights of the Palestinian employees.

The Histadrut is a standard bearer for the promotion of peace through continuous peaceful dialogue and understanding and empathy for the needs of the Palestinian workers. The Histadrut strongly believes that this is the sole way to attain a just and viable peace between the two peoples, which guarantees two states for two peoples and a comprehensive settlement to all the outstanding issues of the conflict.

The ideology of the Histadrut has not focused solely on the declaration phase but also translated this into practical deeds.

In 1995 our two organisations signed an unprecedented agreement in which fifty percent of all dues from Palestinians employed by Israeli employers would be remitted to the PGFTU. Unfortunately, the agreement was not fully implemented due to security conditions. However, under the auspices of the International Trade Union Confederation (ITUC), headed by Guy Ryder, we successfully finalised and implemented the agreement in June 2008. As a result, € 3.1 million has been transferred to the PGFTU, both in arrears and in ongoing payments.

The Histadrut and PGFTU are now co-operating not only on the confederation level, but also at the union level and representatives of both sides meet on a regular basis. In the transport sector, under the auspices of the International Transport Workers' Federation (ITF) and the Canadian Auto Workers' Union (CAW), we implemented a telephone "Hotline" project to facilitate communication between Israeli checkpoint guards, Palestinian truck drivers, and the PGFTU. And in July 2009 in the framework of deepening the relationship, our two unions have put in place a joint vocational training seminar for drivers from both Israel and Palestine.

In the construction area, we have agreed joint vocational training courses, with the help of the Builders and Woodworkers International (BWI), for young Palestinians to gain vocational training and work experience in Israel.

Over 50,000 Palestinians are currently employed by Israeli companies. And while we support an independent Palestinian state with a viable economy, we continue to work hard to help protect Palestinians trying to earn a decent living.

We also provide legal support for Palestinian workers and encourage participation in educational and vocational training workshops and distribute brochures printed in Arabic to outline their rights.

We also lobby the Israeli government on key issues. In 2009, the Israeli government sought to impose a € 250 tax on all Palestinian employees employed by Israeli employers. Shaher Sa'ed, the General Secretary of the PGFTU, asked the Chairman of the Histadrut, Ofer Eini, to help get this plan cancelled. Chairman Eini agreed and took a public stand against the proposal, successfully negotiating to exclude it from draft legislation.

We are very much aware of the ongoing suffering of the inhabitants of Gaza. We are also aware that the inhabitants of Gaza are held hostage by the terror regime of Hamas which violently took over the Gaza Strip in 2007 and uninhibited, has exerted any means to harm peace, human rights and workers supporters (including PGFTU leaders and representatives who were forced to flee to the West Bank in order to save their lives and the lives of their families) and persecute them in a brutal manner. This terror organization, whose main objective is the extinction of the Israeli State, has harmed Israeli innocent civilians and workers by firing missiles in the past ten years which intensified after the withdrawal of Israel from the Gaza Strip in 2005.

The Histadrut, whose value of solidarity is its top priority, supports the humanitarian assistance for the residents of Gaza, coordinates the access for different Confederations and unions to Gaza and ensures the success of their activity through coordination with the Israeli security forces.

This activity of the Histadrut proves that it is possible to offer humanitarian assistance to the residents of Gaza via peaceful means whose positive results yield assistance and aid that are meaningful.

The conduct of the flotilla's organizers and their methods of action utterly contradict the cooperation and the responsibility to achieve the goal we all aspire to attain □ effective humanitarian assistance for the residents of Gaza.

As already broadcast in the media throughout the world, Israel notified the organizers of the present flotilla that its six ships would not be allowed to enter Gaza for security reasons. Israel invited the flotilla to travel to the Israeli port of Ashdod, unload their supplies and pass them overland after Israeli security inspection. This would have been the sole effective way to ensure the required assistance as well as preventing the unnecessary violence.

The Histadrut clearly states that if the organizers of the flotilla would have complied with this fair and legitimate offer to travel to Ashdod port and participate at the inspection of the supplies, the Histadrut would have assisted to ensure that the humanitarian aid would have been transferred to Gaza while cooperating with our colleagues from the PGFTU, ITUC and all the trade unions throughout the world.

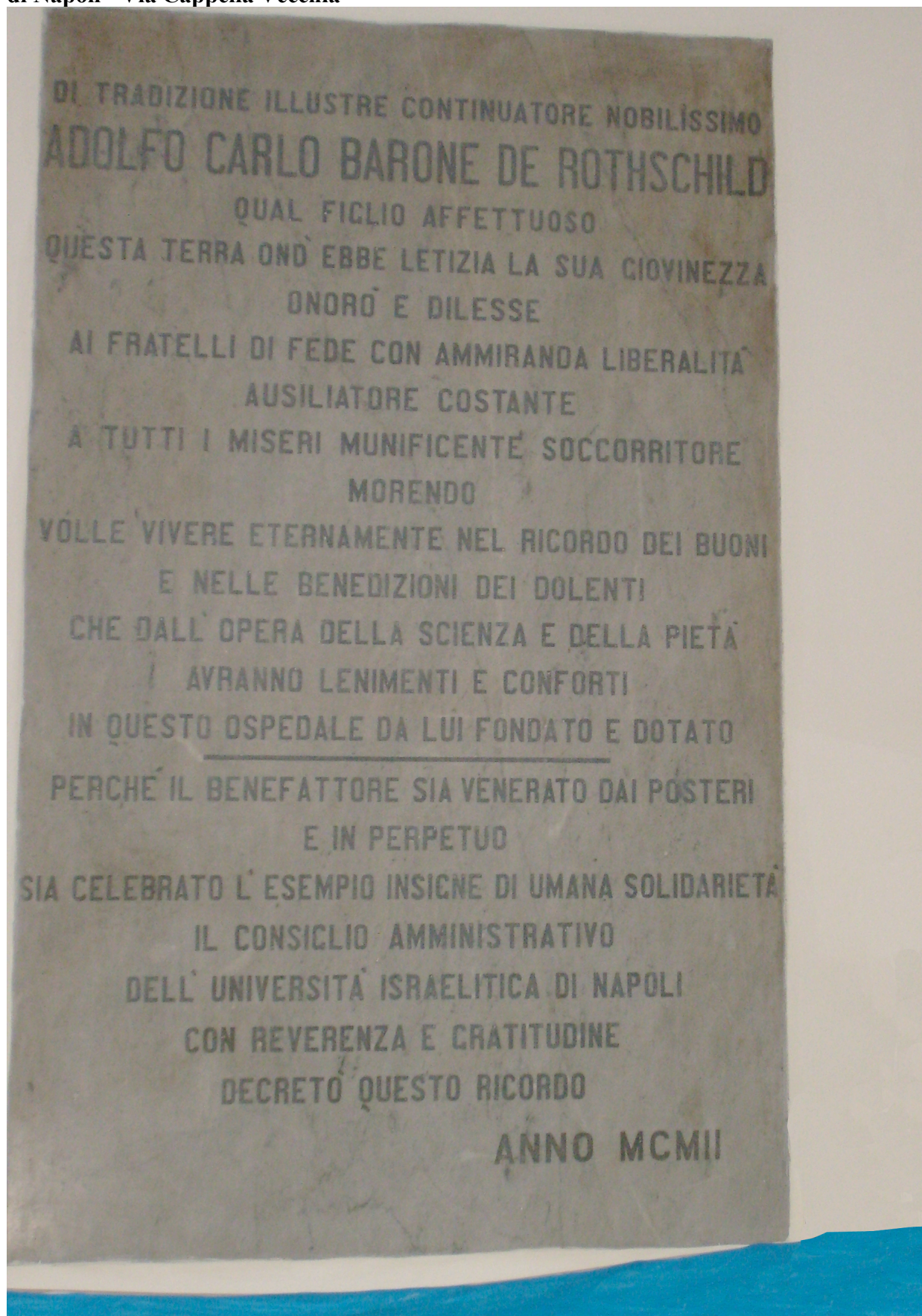
We are saddened by the fact that an action whose goal is apparently humanitarian assistance deteriorated to the violence that lead to loss of life. Unfortunately, the conduct of the flotilla organizers, through the rejection of the Israeli proposal, was to attain provocation to strengthen Hamas, agitate the real peace efforts in the region (such as Histadrut and PGFTU) and create an incident which now threatens to unravel the delicate diplomacy which had successfully in recent weeks brought about a renewal of peace negotiations between the Israeli government and the Palestinian Authority.

Despite the harsh events of the day, the Histadrut will continue firmly in the belief in the implementation of the solidarity between Israelis and the Palestinians, to act vigorously to strengthen the relationship and the cooperation between the Histadrut and the PGFTU.

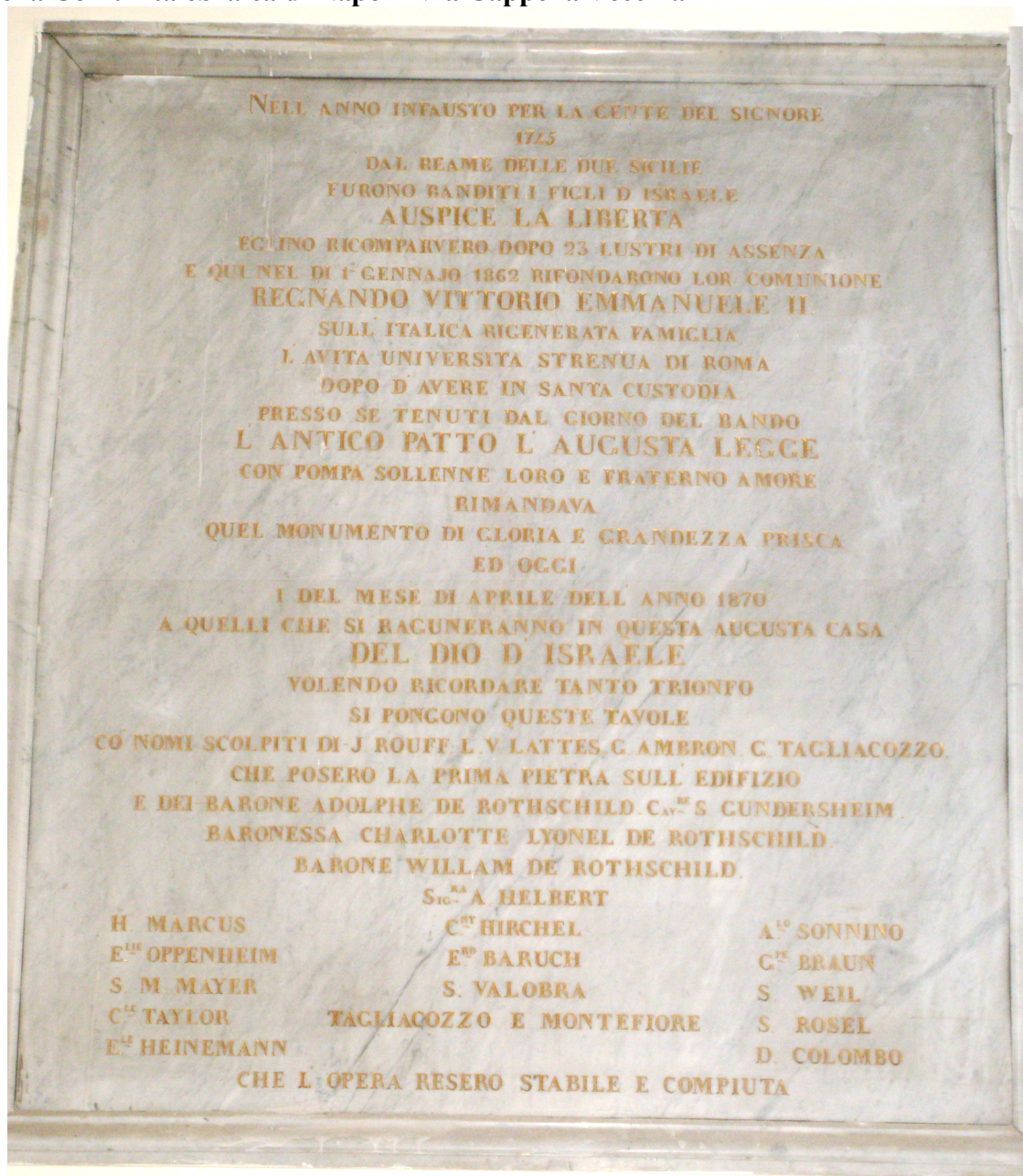
The Histadrut will continue to assist in providing humanitarian assistance as much as required to the residents of Gaza and calls on our friends throughout the world to continue to work jointly to promote the solidarity of the Israeli and Palestinian peoples, for living in peace, mutual respect and prosperity through unlimited support in the relationship between the

Israeli and the Palestinian trade unions in the vision that this is the sole way to attain a just and viable peace in our region.

Epigrafe muraria n. 1 dedicata al barone Adolfo Carlo de Rothschild – Comunità ebraica di Napoli - Via Cappella Vecchia



Epigrafe muraria n. 2 dedicata al ritorno degli ebrei nella città di Napoli. Sinagoga della Comunità ebraica di Napoli- Via Cappella Vecchia



Epigrafe muraria n. 3 dedicata alle vittime della Shoah appartenenti alla Comunità di Napoli



Epigrafe muraria n. 4 dedicata a Dario Ascarelli, presidente e benefattore della Comunità



ASNa, Prefettura di Napoli, Gabinetto, II, 961/1: 21 luglio 1943, elenco degli ebrei internati nei campi di lavoro di Tora e Piccilli

10555/10
3/10

E O P I. A
CONSIGLIO PROVINCIALE DELLE COM. Nazionali NAPOLI
Prot. n° 6361 M.C. Napoli 19 sett. 1942. RR
Olig. n° 30 precetti Alla R. Questura di NAPOLI
e p.c.: Al Comando Gruppo CC. RR. CASERTA

OGGETTO: Precettazione ebrei.

A seguito delle disposizioni impartite con Circolare n° 534/30 R. del 5 agosto u.s. del Ministero dell'Interno Direzione Gen. per la Democrazia e la Razzia, ho disposto la precettazione del primo gruppo dei sottano- nati ebrei, residenti in questa provincia, destinandoli ai lavori di ma- novalanza agricola nel Comune di Tora e Piccilli e precisamente alla dipendenza dell'azienda agraria del Sig. Maruccini Gino fu Matteo che comprende anche la carica di Podestà di detto Comune, assume la respon- sabilità della vigilanza degli stessi:

1 - Pacifici Loris di Ruggero	precetto n° 4178
2 - Tagliacozzo Vittorio di Giuseppe	" " 4179
3 - Amariglio Massimo di Samuele	" " 4180
4 - Modiano Guido di Isaaco	" " 4181
5 - Coen Michele fu Gino	" " 4182
6 - Coen Oscar fu Gino	" " 4183
7 - Franco Davide di Giacomo	" " 4184
8 - Franco Mario di Giacomo	" " 4185
9 - Franco Giorgio di Giacomo	" " 4186
10 - Pinto Luciano fu Enrico	" " 4187
11 - Coen Alessandro fu Gino	" " 4188
12 - Morpurgo Ezio fu Edgardo	" " 4189
13 - Lattes Renato di Alessandro	" " 4190
14 - Ascarelli Dario di Alfredo	" " 4191
15 - Ascarelli Franco di Francesco	" " 4192
16 - Cavalieri Alberto fu Marcello	" " 4193
17 - Campagnano Massimo fu Averardo	" " 4194
18 - Campagnano Marcello fu Averardo	" " 4195
19 - Cantoni Guido di Arrigo	" " 4196
20 - Cobbi Josue di Nissim	" " 4197
21 - Voghera Augusto fu Arnaldo	" " 4198
22 - Fischmann Boris Benedetto di Leone	" " 4199
23 - Levi Alter fu Gino	" " 4200
24 - Tagliacozzo Alberto di Arturo	" " 4201
25 - Sinigaglia Aldo di Tommaso	" " 4202
26 - Cavalieri Emanuele fu Marcello	" " 4203
27 - Sacerdoti Renato di Guido	" " 4204
28 - Levi Salvatore di Haim	" " 4205
29 - Cittone Gedidia Mandolino di Giuseppe	" " 4206
30 - Sacerdoti Enrico di Guido	" " 4207
31 - Archivolti Giuseppe di Raffaele	" " 4218
31 - Ottolenghi Giorgio di Donato	" " 4219

Le unite cartoline dovranno essere notificate subito agli interessa- ti restituendo poi a questo Centro, le controcartoline debitamente ri- mate dagli stessi e vistate da codesto Ufficio. E' opportuno infine che gli ebrei muniti dei rispettivi indumenti personali siano accompagnati entro la mattina del 20 c.m., al posto di lavoro assegnato. Dare assicurazione.

IL PREFETTO-PRESIDENTE
F:to(U. Albini)

**Stralci di lettere di ebrei da e per Tora e Picilli
ASNa, Prefettura di Napoli, Gabinetto, II, 962/2**

STRALCI DI LETTERE DA E PER TORA E PICILLI - Ebrei proiettati per
lavoro

Mittente: Aberto ed Emanuele-Tora;

Destinatario: Signora Eugenia Cavalieri - Parco Margherita 37 Napoli;

"...siamo giunti a destinazione verso le ore 9 e dopo poco, ci siamo tutto sistemato per la nuova vita in comune in attesa di iniziare il lavoro. Abbiamo subito stretto rapporto di fraterno cameratismo tra tutti noi e ci troviamo in ottima appoggio ci sembra di essere tornati a vivere in collegio. Il paese dove facciamo residenza come alloggio è Tora ma il lavoro si effettuerà a Picilli che, sembra, sia una frazione qui vicina ove ci recheremo al mattino per tornare a lavoro terminato. Siamo per il momento una trentina e tra di noi subito si è stretta una cordiale amicizia che ci tiene alto il morale. Non sappiamo il lavoro vero e proprio che dovremo espletare ma certo che qualunque esso sia servirà almeno per trascorrere la giornata".

Mittente: Tommaso Sinigaglia - Napoli-

Destinatario: Rag. Aldo Sinigaglia - Tora - (Napoli);

"...già nella serata ricevemmo a Napoli qualche comunicazione rassicurante circa l'arrivo a Tora, mentre una più gradita sorpresa m'era riservata stamane con la tua lettera inviata promanibus".

Mittente: Vittorio Oscar - Michele

Destinatario: C. Molteni - Via S. Bartolomeo 5 - Napoli;

"...oggi abbiamo lavorato, sono usciti già i primi calli, però, in complesso è una cosa che fa molto bene ai muscoli per cui ritornerò più forte, e con il fisico rafforzato. Poiché il tempo era incerto abbiamo dissodato la terra nel giardino della Piazza del Paese. Certamente il lavoro, per ora, viene fatto senza troppo rendimento data la nostra poca forza e poca abilità, ma è sempre qualcosa".

Mittente: Renato Sacerdote -

Destinatario: Sara Sacerdoti - Via Speciale 3 Firenze;

"...per il momento ci trattano come inclusi, non possiamo uscire se non accompagnati dai Carabinieri o dal Segretario Politico. Ci è proibito assolutamente parlare con gli ariani e spendere se non accompagnati, nelle botteghe del paese".

Mittente: tuo babbo - Napoli-

Destinatario: Dottor Massimo Amarino - presso Antonio Maffucini Tora e Picilli;

"...nel presentare il tuo esposto al Dottor Cammarano, era presente l'avvocato ed ho profittato dell'occasione per fare parecchi quesiti e raccomandarti alla sua benevolenza. Sembra che l'avvocato, che dimostra essere persona di buon cuore intende assegnarti a dei lavori contabili. Ho l'impressione che l'avvocato, volendo potrebbe appoggiare la tua domanda presso il Dottor Cammarano il quale è il padrone assoluto della situazione. Di ciò mi son convinto mentre mi son fermato per alcuni minuti nel suo Ufficio. Da informazioni assunte sarai libero dal sabato nel pomeriggio al lunedì mattina e potrai liberamente venire a Napoli oppure dalla mamma. Nelle altre provincie di Italia, specie a Milano, i precettati vanno a lavoro al mattino e rientrano la sera a casa loro. Ti asterrei dal mantenerti a contatto con quelli che dimostreranno atteggiamenti sconvenienti e ribelli perché sembra che tra i tuoi compagni vi stiano alcune teste discaldate od in riflesse".

Stralci di lettere di ebrei da e per Tora e Picilli
ASNa, Prefettura di Napoli, Gabinetto, II, 962/2

- 2 -

caratterà indisciplinati,temperamenti violenti.De questi te ne starai lontano".

Mittente : Gigino Moretti - Tora;

Destinatario: Moretti Raffaele - Polla (Salerno)

"...ti faccio sapere che qui ho trovato degli ebrei che sono stati confinati Sono circa 50 e sono tutte persone perbene,e li fanno lavorare dalla mattina alla sera con la zappa nelle mani".

Mittente: Elena - da Tora;

Destinatario: Angelina D'Ambrogi - Patrica - (Frosinone);

"...ho ricevuto la posta un po in ritardo perchè sono venuti gli ebrei e Tora sta in movimento,e ci vuole molta roba da mangiare e da fumare".

Mittente: la madre da Tora;

Destinatario:Carabiniere Imeriglio Alfredo 18° Battaglione CC.RR. 1° Compagnia S.A.Posta Militare 210;

"...qui sono venute più di 30 persone chiamate ebrei ,cioè quelli che hanno fatto male alla propria Patria e ne debbono venire ancora degli altri.Sono tutte persone ricche e molte distinte,cioè tutti professori,ed ora li hanno messi a pulire le strade con le zappe in mano,e perciò i carabinieri le devono guardare, puoi immaginare il paese è in popolato,però loro non possono parlare con nessuno

Mittente:La moglie da Tora;

Destinatario:C.N. Di Spirito Vincenzo - 141° Btg.CC.NN.Plotone Comando Divisione Siena Posta Militare 221;

"...vuoi sapere il motivo perchè non ti scrivevo,ed adesso te lo dico io,qui sono venuti belli giovanotti chiamati ebrei,cioè vengono dalla discendenza ebraica,ma sono nativi di Napoli,ma sono tutti distinti ed istruiti,e li hanno mandati qui come se fossero dei prigionieri,e quasi quasi mi è convenuto di prendere amicizia che ti dico che sono belli e gentili,e per troppo pensare a quelli mi dimenticavo di scriverti".

Mittente;Franco Tora;

Destinatario: Ester Buonomo - Via Biancamano n.10 Milano;

"...qui lavoriamo molto nelle campagne intorno.Nonostante che io sia poco allenato sopporto la fatica ottimamente e credo che il mio fisico ne terrà molto giovamento.Meno male che abbiamo ottenuto il permesso di tornare a Napoli il Sabato il mio morale,sorpassate le prime prove,ha trovato ancora una volta di farsi strada e di salire di grado".

Mittente: Delia Falco - Tora;

Destinatario: Agnese Garzilli - Malfitano - Via Ruggero Flores n.3 - Casale di Brindisi -

"...io sto a Tora da Sabato ed ho trovate delle novità,come per esempio,la venuta di 30 ebrei condannati all'esilio ed ai lavori forzati.E' impossibile,o meglio e proibiti avvicinarli ma si può rispondere al loro saluto.Sono quasi tutti ricchissimi e per bene,ed è comicissimo (perchè se la prendono allegramente per ora vederli lavorare con magnifiche tenute sportive,cronometri d'oro ecc.ecc.alcuni mettono al mattino gli sport e Tora sembra quasi un paese di villeggiatura;Non avendo con chi parlare si rivolgono ai cani,ma poi Ascarelli,di cognome ha portato addirittura un cagnolino di razza stranissima.Insomma la venuta degli ebrei a Tora e la grande novità del momento".

Stralci di lettere di ebrei da e per Tora e Picilli
ASNa, Prefettura di Napoli, Gabinetto, II, 962/2

- 3 -

Mittente: Masc ? da Tora;

Destinatario: Sam Amariglio - presso A. Chinico - Via Francesco Innamorato n.3
Perugia;

"...sembra quasi certo che la visita medica abbia avuto esito negativo. Chissà che non mi riconoscono più tardi. Per ora resto quà. Seguirono i commenti da parte dei cittadini di Tora sul concentramento degli ebrei in quel comune, essi dicono che per timore di qualche tradimento alla Patria sono stati concentrati a Tora una ventina di giovanotti ebrei. Questi sono tutti molti ricchi e pagano profumatamente a quelli che li forniscono di frutta. Si dispiaciono e si offendono se vengono chiamati ebrei. Per sorvegliarli è stata impiantata una caserma di Carabinieri ove prestano servizio un Brigadiere e due Militi".

Mittente: Violetta - Tora;

Destinatario: Maria Gregoretta - Via Flaminia n. 336 - Roma;

"...a Tora sono internati una ventina di giovanotti Napoletani e questi danno darani alla matita a chi gli dà la frutta. Vengono da discendenza ebraica e li hanno rinchiusi a Tora per timore di qualche tradimento alla Patria ma loro si dispiaciono quando li chiami ebrei. Sono tutti signori ed hanno ed hanno tutti i loro titoli di studio. Hanno impiantate una caserma di Carabinieri per guardarli, e l'anno fatta alla casa di donna Felicella, e lì c'è un Brigadiere e due Carabinieri".

Mittente: Genoveffa Martone - Tora -

Destinatario: Geniere Simone Mario - 80° Compagnia Telegrafisti 10° C.A.P.M. 41

"...caro nipote, ti fo sapere che anche a Tora ci sono 40 giovani forestieri mandati dal Governo e dicono che sono dell'alta Italia, ma non fanno proprio niente e prendono lire 25 al giorno, però sono vestiti da borghesi e non da soldati, ed adesso ne devono venire ancora degli altri".

Disegno di un confinato a Tora e Piccilli (25.9.1942 – 7.9.1943)
Archivio Gianfranco Moscati (Fotocopia)

