

TENUTA, Carlo. “Lui prega di nascosto”. Letteratura e lato marrano’. *Ebrei migranti: le voci della diaspora*, a cura di Raniero Speelman, Monica Jansen e Silvia Gaiga. ITALIANISTICA ULTRAIECTINA 7. Utrecht: Igitur Publishing, 2012. ISBN 978-90-6701-032-0.

RIASSUNTO

Per alcuni versi la setta criptosabbatiana dei *dönme* simboleggia il mascheramento essenziale e necessario dello scrittore ebreo diasporico, combattuto nel processo di traduzione della propria singolarità e la professione di una segretezza e di una discrezione che lo proteggono, salvaguardandone quell’intimità dalla quale, coniugando senso di differenza e multiformi modi di essere ebreo, viene lo scrivere. Lo scrittore ebreo è intento tanto a dare voce alla differenza della quale è portatore, quanto pare a non smascherarsi allo sguardo della maggioranza, nel timore di non partecipare appieno della dimensione universale della letteratura, che in sé contiene e insieme annulla la diversità. Partendo dal caso di una novella di Racah e giungendo al romanzo marranico di Scianna, citando – tra gli altri – Jesi, Derrida e Solla, si ricostruiscono i nessi che legano lo scrivere ebraico alla produzione critico-teorica che ha posto al centro del proprio studio la questione della marranizzazione e dell’attrazione per l’aspetto anfibio che del marrano è proprio.

PAROLE CHIAVE

Istanbul, marrano, esilio, segreto, differenza, Scianna, Racah

© Gli autori

Gli atti del convegno *Ebrei migranti: le voci della diaspora* (Istanbul, 23-27 giugno 2010) sono il volume 7 della collana ITALIANISTICA ULTRAIECTINA. STUDIES IN ITALIAN LANGUAGE AND CULTURE, pubblicata da Igitur Publishing. ISSN 1874-9577

(<http://www.italianisticaultraiectina.org>).

“LUI PREGA DI NASCOSTO”
LETTERATURA E LATO MARRANO

Carlo Tenuta

Università di Padova

Vivo, lo so,
di ciò che non ho
a volte persino
di ciò che non è.
(Alberto Vigevani)

Si è anche preteso, recentemente, che la questione del marranismo fosse morta.
Non lo credo affatto. Ci sono ancora dei figli e delle figlie, che senza saperlo,
incarnano e metempsychotizzano i fantasmi ventriloqui dei propri antenati.
(Jacques Derrida)

“Gira la voce di Sergio, gira tra i ripiani bianchi [...] e le lancette con l’ora di Istanbul [...] gira anche se lui è seduto al tavolo e non parla. Lui prega di nascosto come un ladro [...] Un marrano” (Scianna 2007, 62): un romanzo italiano recente ha per protagonista un marrano, o meglio quel ‘segreto’ dei marrani che, trasmesso dal padre al figlio, ora qui deve essere trasmesso al nipote. Si tratta di *Fai di te la notte* di Giorgio Scianna.

Vorrei parlare del ‘lato marrano’ dello scrittore ebreo e della letteratura di ebrei nel contemporaneo; vorrei chiarire come la ‘marranità’ sia inscindibile dall’operazione di traduzione del sentimento ebraico ed insieme come questa marranità costituisca un significativo punto di contatto tra l’esperienza letteraria ebraica nel contemporaneo e la vicenda letteraria universale; tra l’esperienza, dunque, della minoranza e quella dell’universo maggioritario – ciò, quindi, che interessa tutti, ovvero anche quel ‘tutto il resto’ che, con il rigo montaliano e seguendo lo studio di Alberto Cavaglion, definiremmo “gli ebrei senza saperlo”.

“Lui prega di nascosto”: se questa frase contiene *in nuce* il senso dell’accadere marrano, ovvero – con un gioco paradossale – una esposizione del ‘segreto’, Istanbul come abbiamo sentito è un luogo d’elezione per indagare la sopravvivenza marrana: stando al romanzo di Scianna, “i marrani emergono ancora [...] anzi c’è qualcuno che trova le loro tracce” (Scianna 2007, 124); di alcune loro tracce vorrei trattare in questo intervento. Fritz Heymann, nel suo *Morte o battesimo*, appunta:

Vorrei raccontarvi qualcosa della storia dei marrani [...] Rispetto al loro numero esercitarono un

grande ruolo nell'evoluzione del popolo ebraico. Il loro destino fu singolare [...] sappiamo tutti sorprendentemente poco di loro [...] C'è un motivo per questo. Gli ebrei, la cui esistenza si consumava quasi ovunque nel timore e nella miseria [...] avevano mantenuto una confusa memoria della gloria e della grandezza degli ebrei spagnoli: ad essa si aggrappavano e non volevano abbandonarla. (Heymann 2007, 9)

Se l'obiettivo dello studioso tedesco è restituire all'Europa e alla sua storia culturale la vicenda dei marrani, io cercherò piuttosto di verificare come aspetti di una sensibilità marrana si rintraccino nelle opere di scrittori e poeti ebrei nel contesto italiano; ovvero come, nel momento preciso in cui per marrano si intenda anche quel 'segreto' da custodire gelosamente, nell'intimità più profonda e indicibile, marrana in modo simile divenga quindi la propensione "al segreto, all'intimità, alla mimetizzazione, per una vocazione acquisita: 'Vivere in segreto. Si può immaginare una cosa più meravigliosa?'. Sono parole di Canetti,¹ ma sono quelle di ogni ebreo" – come ricorda Luca De Angelis (De Angelis 2006, 48).

Quello che propongo è, allora, un insieme di appunti riguardanti i vincoli, l'eco, le implicazioni di un rapporto tra produzione letteraria ascrivibile all'ebraismo contemporaneo e tratti marrani, tanto nel pieno Novecento quanto nell'ultimo decennio: pensavo cioè di anticipare la direzione di un sondaggio sul lato marrano di alcune scritture che ci paiono darsi all'insegna della "Segretezza, discrezione, pudori, complicità visibili se non da chi ne era partecipe, richiami familiari [...] e in genere tutto quanto proviene dal privato" (De Angelis 2006, 24) nella pretesa di assumere le categorie del segreto e del taciuto come quelle forse meglio capaci di interpretare l'anima dello scrittore ebreo che "si delinea essenzialmente come qualcosa di riposto, di celato con riserbo" (24).

Una stagione di rinnovata attenzione per l'inclinazione avvicicabile al marranismo di molta letteratura di scrittori ebrei segna poi una serie relativamente recente di scritture narrative e critiche, pur di diverso statuto disciplinare, e talvolta la ripubblicazione di studi dimenticati o la pubblicazione di inediti per l'editoria italiana che pongono la figura del marrano al centro di una ricerca forse finalmente adatta ad allargare l'orizzonte ermeneutico.

Scrivere di una città come Istanbul è, per molti versi, restituire un ulteriore tassello di senso alla vicenda marrana: Istanbul è infatti la scena di uno tra gli episodi più interessanti della storia culturale ebraica in età moderna perché qui assistiamo al formarsi della setta criptoebraica dei *dönme*: "Si tratta" – scrive Scholem – "di un importante gruppo religioso che circa trecento anni fa abbandonò spontaneamente l'ebraismo [...] I suoi membri divennero formalmente musulmani, ma nell'animo rimasero ebrei [...] di un tipo molto particolare. Continuarono a esistere come un'entità separata, preservando il proprio ebraismo in questa duplice esistenza" (Scholem 2008, 143).

Ovviamente la mia non intende essere che una suggestione: gli sviluppi della storia dei marrani d'origine iberica e quella degli ebrei sabbatiani portano in direzioni diverse, ma ricordo come i *dönme*, per il grado di confidenza raggiunto con il pensiero mistico-messianico dello Tzevi (ovvero, per la pratica di frequentazione di

uno spazio eretico, non più e non immediatamente, non solamente dunque, tradizionale), e per la rilevanza della loro presenza nella storia di questa città, rappresentino uno dei casi più significativi, e insieme limite, di una condizione che definirei, almeno latamente, marrana. Un esempio capace di simboleggiare in modo perfetto il mascheramento essenziale, e spesso necessario, dello scrittore ebreo diasporico, continuamente diviso tra l'aspirazione a dar voce alla propria singolarità e la professione – mediata da secoli di esilio – di una segretezza e di una discrezione che, simile alla maschera – e dunque ad un mascheramento – lo proteggono, salvaguardandone quell'intimità dalla quale, coniugando senso di differenza e multiformi modi di essere ebreo, viene lo scrivere – ammettendo, con Giacomo Debenedetti, che “cosa sia l'ebraismo negli ebrei, è questione da non venirne così facilmente a capo” (Debenedetti 1993, 83).

Il marrano incarna allora una duplicità emblematica e, ad un tempo, una metafora: marrano, sarà quindi lo scrittore ebreo intento a dare voce alla differenza della quale è portatore e, insieme, attento a non smascherarsi espressamente allo sguardo della maggioranza, nel timore di non partecipare appieno della dimensione universale della letteratura, che in sé contiene e nel contempo annulla la diversità:

Nel marrano lo stesso aspetto esteriore è traditore, dal momento che non lo si distingue più dai cristiani, rendendolo così irricognoscibile. Se non può venire identificato facilmente quanto l'ebreo che egli è stato, in ognuno potrà nascondersi un marrano [e i marrani] rivelano così quell'inquietata terra di nessuno che si estende tra l'ebraismo e [le altre cose], terra ignota all'interno della loro stessa separazione. (Solla 2008, 22-23)

scrive Solla, mentre Elena Loewenthal domanda:

Quanto c'è, sempre e inevitabilmente, di noi, in quel che buttiamo sulla pagina? Quanto nascondimento, quanto cerchiamo di nascondere e invece salta all'occhio della mente come una beffarda lingua di carta? (Loewenthal 2007, 6)

Condizione tra le più complesse della modernità e per questo attualissima, quella marrana è per un verso, certo, sperimentazione di un “doppio destino [corrispondente a] una doppia esclusione” (Loewenthal 2007, 55) che, simile al destino di molti ebrei della e nella letteratura, connota il progressivo divenire “straniero” dello scrittore a ogni appartenenza data e a ogni cultura certa, per un altro verso però è anche e sempre il presupposto di una possibile *teshuvah*,² ovvero la premessa ad un ritorno possibile, concepibile. Un'inversione, come già ci suggerisce il significato del termine ebraico nell'indagine che a *teshuvah* dedica Adam Steinsaltz.

Si prenda ad esempio un lacerto di prosa di un novelliere dimenticato del primissimo Novecento ebraico-italiano, Gino Racah:

Allora uno scoppio irrefrenabile di pianto scosse tutta la persona della vecchia infelice, che senza potersi alzare strinse la tefilà al petto e nascose la faccia nel venerabile drappo sabatico, quasi per rifugiarsi nel seno d'Israele; e pensò nell'angoscia convulsa dell'anima sua con invidia a coloro ch'eran morti e dormivano tranquilli laggiù nel piccolo cimitero della sua antica cheilà

d'origine [...] sotto le pietre bianche, dov'erano incisi nella scrittura antica e famigliare le parole consolatrici che davano la quiete ai cuori più dolorosi. Di quel cimitero [...] che le ritornava al pensiero in quell'ora di sconforto supremo, di struggimento infinito come un porto sicuro, come un asilo inviolabile di pace. (Racah 1913, 242)

Il ritorno (questo 'ritorno') rompe un precedente silenzio: ecco che allora la condizione di questa anziana protagonista di Racah, intenta a celebrare segretamente, 'intimamente', *Kippur*, nella famiglia non-ebrea cui la scelta del matrimonio del figlio l'aveva costretta, è di fatto la condizione del marrano:

Certo era il *Chippur!* [E] quando queste cose le venivano in mente, provava sempre uno stringimento di cuore per non conoscere i giorni delle feste mai. Ma questa volta lo sapeva, e ad un tratto [...] un pensiero l'assalì, una volontà la prese, quella di celebrare il giorno santo degnamente come si conveniva ad un'ebrea. Era un pensiero assurdo, un desiderio pazzo ed irragionevole, benché la vecchia si proponesse di limitare strettamente alla sua persona la celebrazione, di farne cosa sua privata senza ostentazione, senza neanche farsi scorgere. (Racah 1913, 235)

La scelta – l'unica scelta possibile – per l'anziana protagonista della novella di Racah è quella di un dolorosissimo ripiegare su se stessa e soltanto su sé, nel tentativo di salvare ciò che è iscritto nella memoria più antica e profonda – ed è una memoria che rimanda sempre alle generazioni che il qui e l'ora hanno preceduto; una memoria che rimanda cioè ad un tempo dal corso diversamente ritmato, ad un tempo da trenodia: l'anziana di Racah, avvilita per la derisione, piange irrefrenabilmente nascondendo infatti la faccia “nel venerabile drappo sabatico, quasi per rifugiarsi nel seno d'Israele” (Racah 1913, 242).

Con De Angelis, senza entrare nel merito della volontà, o meno, di custodire un segreto, il segreto, potremmo comunque dire che all'ebreo la contraddizione non spiace. Scrive infatti De Angelis:

La sua [dell'ebreo] è un'essenza contraddittoria [...]. L'ebreo, e molti di essi non sfuggono a questo movimento, manifesta un desiderio a doppio senso (“il controdesiderio del proprio desiderio”): vorrebbe cancellarsi in quanto ebreo protendendosi verso l'assimilazione per poi, spinto dal rimorso, recuperare l'ebreità rimossa e riaffermare la propria particolarità e determinazione umana. Questo è anche il motivo per cui non è sufficiente “per cessare di essere ebrei, che ci si converta”. (De Angelis 2006, 65)³

La lezione è, qui, quella dello Jankélévitch di *Assomigliare, dissomigliare*, ove si indaga quel mimetismo vitale⁴ degli ebrei che, per un verso, sperimentano nella propria vicenda umana (e dico anche: letteraria, quando scrivono, e nel Novecento gli ebrei scrivono moltissimo) il bisogno di assomigliare a tutti gli altri, di “non distinguersi in niente dal modo di essere dei maggioritari [...] di perdersi in essi per non attirare l'attenzione” (Jankélévitch 1995, 85) mentre, per altro verso, incessantemente tentano di aggiornare la pratica della riappropriazione identitaria all'insegna della differenza. Jankélévitch allude ad un'essenza e con piena ragione appunta: “il nostro essere [è] in questione, e non il nostro fare né la nostra apparenza. L'odio che l'ebreo suscita,

così come la difficoltà di cui è portatore, [...] dipende da questa complicazione ontologica” (Jankélévitch 1995, 13).

Questa essenza si traduce in ambivalenza: “Questa ambivalenza che proviamo rispetto alla nostra difficoltà, è contemporaneamente desiderio di cancellare la differenza e desiderio di conservarla [...]. Vogliamo assomigliare a tutti gli altri, e salvaguardare questa pericolosa originalità che è la nostra” (Jankélévitch 1995, 14).

DUPLICITÀ

Chiaro e scuro – chiaro e oscuro. Due modi di essere compiono un intero destino. “La duplice identità dell’ebreo moderno [...] sotto molti aspetti viene riassunta dalla condizione del marrano che diventa, non a caso, il modello rappresentativo di molti paradossi della modernità ebraica” (De Angelis 2006, 65), appunta De Angelis. Scholem dice, secondo la formulazione di Cardoso, è: “necessario che il Re Messia indossi gli abiti del marrano e che gli ebrei non lo riconoscano. In una parola, dovrà essere un marrano come me” (Scholem 2008, 101).

La formula di Cardoso, sabbatiano marrano (1630-1706), riportata da Scholem s’accorda pienamente con il discorso di De Angelis: come il ‘Re Messia’ deve indossare gli abiti del marrano per non farsi riconoscere nell’epoca precontemporanea, ora nell’epoca dell’emancipazione la necessità di non essere riconosciuti diviene piuttosto circostanza universale. Lo scrittore ebreo lo sa perché lo sperimenta nell’intimo: essere ebrei, scrive De benedetti, “è una faccenda di stretta intimità” (De benedetti 1993, 83); essere ebrei, scrive Bassani, corrisponde a qualcosa “di più intimo” (Bassani 2001, 341) e, d’altra parte, recentemente Marilena Renda sottolinea, con suggestione blanchotiana, come in Bassani il lavoro identitario trovi uno sfogo immediatamente linguistico e dunque come il modo letterario bassaniano si connota attraverso la

litote, la sfumatura, l’elusione, il chiaroscuro, la reticenza; attraverso una parola che, giunta sull’orlo dell’abisso, non può che ritirarsi e scavare nella scrittura delle zone cave in cui la parola arretra di fronte all’incandescenza del vissuto: “quasi che, pur parlando, non parlasse e lasciasse invece parlare quello che non si può dire in quello che c’è da dire”. (Renda 2010, 15)⁵

Questa intimità va dunque rispettosamente protetta per essere svelata e va velata per non proteggere una differenza al limite dell’inaudibile: così si può intendere il ‘marranesimo volontario’ della scrittura ebraica contemporanea.

Insieme, pari tanto alla conservazione quanto alla deflagrazione del segreto presso le sette criptogiudaiche studiate da Scholem, la delusione continua che deriva dalla presa di coscienza del pericolo mai scongiurato che viene dalla riconoscibilità dell’essere ebreo, insinua nella letteratura scritta da ebrei la convinzione, paradossale, di possedere un accesso ad un segreto che, per un verso, non può essere rivelato apertamente e, per un altro, rimane il centro di una gravitazione di temi, memorie, echi immediatamente riconducibili alla provenienza.

Per Elena Loewenthal avviene allora “così, [che] il poeta sceglie una specie di marranesimo di se stesso. Coltivare di nascosto la sopravvivenza, restando il minimo di quello che sei. Uno sradicato ansioso di radici. Che mai rinunciarebbe alla propria natura eterea, del resto. Non sai bene che cosa sei, ma non abbandoneresti mai questa approssimazione” (Loewenthal 2007, 119-120).

Gianluca Solla ricorda:

ho un nome che non mi corrisponde; porto un nome che non è il mio vero nome; sembra che io non sia mai quello che dovrei essere, quello che mi chiedono di essere; in fondo, non sono che quello che sono e forse è questo il fatto: che sono solo quello che sono, eppure in questo mille vibrazioni mi attraversano, mille e più destini mi trapassano e mi superano. (Solla 2008, 57)

Recentemente, sul ‘nome’ in riferimento al pensiero di Derrida, torna anche Silvia Geraci nel suo saggio, dedicato all’eredità di Abramo nel pensiero dello studioso algerino-francese:

Con un ultimo gesto, Derrida sembra recuperare, dall’archivio ebraico, un ‘nome’ – un pseudonimo assoluto – per questo Ebraismo impuro, contaminato in maniera abissale [...]. Un nome che vale anche per se stesso, in un gesto di dis-identificazione iperebraica, un’infinita decostruzione di sé, un’esposizione vulnerabile alla sostituzione con l’altro. [...] È il nome di marrano. (Geraci 2010, 96)

Della scrittura, dell’espressione, della poesia, dello scrittore è, dunque, la medesima ambiguità. Dello scrittore ebreo è un’ambiguità paradigmatica – in questo lo scrittore ebreo è l’esempio per eccellenza nell’epoca contemporanea. Esso si nega e si afferma, tra partecipazione e reticenza, dimostrazione del sé e mimetizzazione. Cosa di più marrano del mimetizzarsi? Cosa, insieme, di più marrano che volere, a tutti i costi, assomigliare agli altri? Ancora, si ricordi che l’approdo all’ascolto di tutti si rende disponibile solo dopo secoli di vessazione: a questo punto è la scrittura a celare un segreto, la scrittura che marranizza l’ebreo che pure rimane ebreo.

La pratica dello scrivere si articola necessariamente sul piano del segreto: un segreto non è mai poco importante ed esso resta importante, come ci insegna lo Zeno sveviano, proprio perché è un segreto. Lo scrittore ebreo ha imparato che questo segreto è alimento di intimità, della propria necessaria intimità e, mentre il silenzio sull’intimità amplifica, addirittura, l’importanza della presenza occultata e cioè – per dirla con De Angelis – l’importanza delle cose segretate, la parola dell’opera letteraria pratica un continuo esercizio di ridefinizione dell’identità all’insegna della protezione dell’interiorità: “fate una siepe intorno alla Toràh”, è scritto in Mišnah Avot (1,1). Esempio di nascondimento a fine protettivo, custodire il segreto buono è consuetudine marrana. Scholem, ripreso da Harold Bloom, appunta in *Dieci aforismi astorici sulla Cabala*: “I segreti sono più protetti dal discorso e dalla scrittura che dal silenzio” (Bloom 1989, 66).

Tacerlo, celarlo, serbarlo e insieme sembrare – strenuamente sembrare – gli altri, quelli uguali tra loro, la “maggior parte”, tutti coloro cioè in mezzo ai quali all’ebreo

è dato di sentirsi più protetto: ora che il derridiano “gusto del segreto” è caratteristica necessaria per difendere se stessi dal pericolo, ecco, ora diviene necessario l’occultamento di un intimo altrimenti a rischio di una inaudibilità che corrisponde al dispositivo che genera la letteratura, mentre rimane indicazione critica preziosa quella suggerita da Derrida quando, forzandolo e sovrapponendo lo spazio del politico a quello del letterario e del culturale-identitario, lo segue in questo suo appunto:

Ho il gusto del segreto, il che ha certo a che fare con la non appartenenza; ho un misto di timore o terrore davanti a uno spazio politico, per esempio, a uno spazio pubblico che non dia spazio al segreto [...] L’appartenenza, il fatto di confessarla e di mettere in comune, che si tratti di famiglia, di nazione o di lingua, significa la perdita del segreto. (Derrida 1990, 52-53)

Per assomigliare a tutti gli altri, il marrano ‘marranicamente’ tace persino di essere un marrano: la sua identità e la sua natura sono, come quella dell’opera letteraria, proprietà di chi di volta in volta intende possederla. Solla commenta:

Insuperata resta la formula fulminante secondo cui non c’è marrano che non sia marrano di marrano, marrano al quadrato, rimando a qualcosa che è senza esserci, o che c’è senza darsi come un dato di fatto. Non può mai dichiararsi, un marrano, gettando la maschera. Non può semplicemente rivelarsi ai suoi stessi simili, ammesso che ce ne siano. Se c’è stata mai una confessione marrana, questa ha avuto il suo volto impossibile nella dichiarazione di Francisco Botello: con chi vado, vado; di chi sono, sono. Come dire di più? (Solla 2008, 50-51)

Dei “marrani di marrani” si ricorda Derrida, ancora, pensando all’ebreo Marx (e a Spinoza):

E se per finire, suggerissimo l’idea che non solo Spinoza ma Marx stesso, Marx l’ontologista liberato, fosse un marrano? Una specie di immigrato clandestino, un ispano-portoghese travestito da ebreo tedesco che avrebbe finto di convertirsi al Protestantismo e persino di essere un po’ antisemita? Sarebbe un duro colpo. Si potrebbe aggiungere che gli stessi figli di Karl non sapevano niente. E neanche le figlie. Il colpo supremo, l’eccesso abissale, il plus-valore assoluto: dei marrani così ben nascosti, così ben criptati che neppure loro stessi hanno mai sospettato di esserlo! O forse lo hanno dimenticato; l’hanno rimosso, negato, rinnegato. Si sa che ciò succede anche ai “veri” marrani, a coloro che, essendo realmente, presentemente, attualmente, effettivamente, *ontologicamente* dei marrani, non sanno più di esserlo. (Derrida 2008, 295)

INFORMITÀ

Cosa dire di più, rispetto a questa informità? Dire forse che è necessario re/esistere, ancora, nell’esilio, senza che questo *schiacci* e avvili e spaventi. Ecco ancora un legame tra ‘segreto’, ‘marrano’, ‘scrittura’, ‘esilio’ – e quella ‘notte’ che tanto rappresenta nelle Scritture il tempo del pericolo e della tristezza e insieme quello delle visioni e dei sogni che comunicano messaggi divini, quanto come metafora il tempo dell’esilio, già come restituito nel Salmo 137 in qualità di tempo della

desolazione e del dolore e insieme della speranza di un riscatto.

Silenziare il segreto, ripensare nell'angoscia convulsa dell'anima – pari all'anziana della novella di Gino Racah, o al marrano di Scianna –, all'origine, significa battere la pena che viene dalla condizione d'esilio; significa sconfiggere l'afflizione che viene dalla propria più antica storia, e dalla memoria del tormento sperimentato nella concretezza della *Galut*. "Non per eredità, o per oblio del frutto: una caduta/per troppo grave memoria" (Amichai 2001, 36), sintetizza in due versi straordinari Yehuda Amichai.

"Non c'è fedeltà che nel tradimento./Nascondi la chiave nel buio/e fai di te la notte" – con questi versi di Adam Kasev⁶ (Scianna 2007), in esergo il romanziere Giorgio Scianna apre il suo romanzo marranico.

"La sorte della verità sarà allora quella di passare attraverso la finzione per custodirsi, sapendo o sentendo ciò che la sincerità neppure sospetta" (Solla 2008, 17), scrive Solla, e ancora: "Tradisce, certo. Ma nel marrano il tradimento è già confessione. Ed è già confessione unicamente perché confessa l'inconfessabile. Per questo la si è voluta chiamare 'tradimento'" (Solla 2008, 24) – mentre Derrida: "il meno e il più, una certa esperienza dello spergiuro è resistenza dolorosa e originaria della fedeltà" (Derrida 2005, 53).

Simile alla pratica della scrittura, alla pratica di incessante entrata e uscita da quella che è, celanamente, la verità della poesia, il marrano pratica uno 'spazio di varco': "Marrana è forse innanzitutto la chiave falsa che apre tutte le porte?" (Solla 2008, 38) – domanda Solla. E Scianna:

Sta dicendo questo [...] Giù per le generazioni i marrani sono rimasti marrani per sempre e i loro figli sono rimasti marrani nel segreto delle case anche quando non c'è stato più pericolo. Questo gli aveva dato suo padre ed era diventato suo. Questo sta dicendo. Che quella cosa nel buio con gli occhi da pazzo e una cantilena da brivido era una preghiera. (Scianna 2007, 60)

Lo scandalo marrano non si esaurisce con il succedersi di poche generazioni lungo qualche secolo appena, ma diviene nella trasmissione, qui metaforica e necessaria, uno stato di disagio permanente, lo stesso che muove dall'intimo, dal proprio segreto, a scrivere. Che muove l'ebreo dell'epoca dell'emancipazione e dell'eguaglianza a scrivere di sé tacendosi, nella reticenza, e tacendo un mondo sommerso (e jabèsianamente sovverso) che diviene nello stesso momento però simbolo e allegoria nella creazione letteraria, e poetica, là dove avviene una (quella) redenzione attraverso il peccato di un tradimento, di una negazione, di una messa a tacere, di cui parla – pensando alle esperienze sabbatiane e frankiste – lo Scholem: un dimorare nel 'negativo' dove più non conta la ricerca di un'ipostasi identitaria all'insegna della predefinizione quanto, piuttosto, il senso di una operazione critica capace di scindere il dicibile dall'indicibile, il segreto dal 'detto', ciò che accomuna da ciò che separa, l'udibile e l'inaudibile della vicenda dell'uomo di fronte alla permanenza diasporica, dentro al 'pericolo', nella fuga a venire possibile, nell'incessante *Galut*, nello spazio complesso dove alla molteplicità di provenienze,

di migrazioni, di quesiti rivolti alla propria radicale essenza, di timori ancestrali e sempre nuovi, al gioco dialogico d'appartenenza e distanza, rispondono, tradendosi, gli scrittori ebrei, simili agli studenti di Harold Bloom, che dice: "[osservandoli] rifletto sulla guisa in cui molti di loro sono, in un modo o nell'altro, ebrei: in modo confuso, ambivalente, ambiguo e parziale. Le cose stanno così e così staranno" (Bloom 1989, 87).

La letteratura riallaccia se stessa sempre al 'tempo'. Nel tempo sperimentato dall'esperienza della diaspora vi è un patire l'esilio.

Patire l'esilio significa viverlo nella coscienza di un tempo della desolazione e della paura. L'emancipazione ottocentesca sancisce – finalmente: ma sino a che punto? – l'ingresso degli ebrei nel mondo delle lettere (fenomeno che rivoluzionerà la produzione letteraria contemporanea); se un tempo gli ebrei avevano l'obbligo di segnalare la differenza di cui erano portatori, ora il nuovo *status* di "cittadini come gli altri" impone di colmare lo spazio della separazione subita per secoli nella dispersione e nelle migrazioni.

Un nulla basta però a rovesciare, e di nuovo, ogni certezza acquisita – e non furono, certo, nulla le catastrofi novecentesche, dal *pogrom* orientale alle leggi razziste alla soluzione finale. Il tempo della permanenza in *Galut* si tinge ancora una volta di tinte cupe: si torna ad "essere notte". Necessario è anzi "fare di sé la notte". In questo spazio esiliaco e notturno esprimersi attraverso la scrittura è essere partecipi di un mondo al quale si vuole e si può assomigliare. Nel contempo si è irriducibilmente portatori di un *quid* che sta al fondo di una identità che non può essere smarrita: portatori, bassanianamente, di un qualcosa che sta nel "più intimo".

Per ripararlo, tesaurizzarlo, contenerlo, custodirlo, a questo "più intimo" si dà a volte il nome di segreto. Il segreto è il presente dei marrani: come i marrani si ricordano (pur di un ricordo paradossale: ricordo di assenza) della loro antica ebreità, di essere stati cioè ebrei, gli ebrei ora si ricordano di essere stati possibili marrani. Di qui traggono una lezione di veglia; scrive Solla:

I marrani vegliano [e] una veglia implica il gesto di svolgere qualcosa d'invisibile all'interno del tempo, in silenzio. Svolgere il filo dell'invisibile nel tempo, restare in ascolto dell'intensità segreta del suo presente. In questa veglia non c'è attesa. (Solla 2008, 43)

In questa attesa si vive 'di' notte e 'di' esilio: il tempo risulta uguale a se stesso, circolare. È il tempo dell'erranza senza mai fine, il tempo di Ashvero.

Dai marrani si impara a pregare di nascosto per cogliere nel presente la presenza di ciò che là, nell'identità, rimane non detto – Vigevani appunterebbe: "Poi come mi opprimesse un tormentoso incubo/fatico a risalire/fino alla greve soglia di me stesso." (Vigevani 2010, 91). La letteratura è allora, in questa notte, il tramite con il mondo, il veicolo della cifra di speranza e di visione che la notte possiede: la letteratura dispiega ciò che 'si è' sul piano ove gli altri dispiegano quello 'che sono'. I temi ebraici in letteratura – si pensi all'insegnamento dell'opera sveviana –, e la sensibilità più profonda e propria degli ebrei, devono, perché possono, parlare

un'altra lingua, quella parlata in quella vigevaniana soglia della veglia ininterrotta in cui si scambia il giorno con la notte, il chiaro con lo scuro, l'esplicabile e l'inesplicabile, il dicibile conscio e l'indicibile inconscio: una lingua del sogno è quella della veglia dello scrittore marrano perché la veglia è sempre una vigilia che dà accesso a ciò che già è, ma che ancora non si dà.

Paul Celan parlerebbe di sdoppiamento della personalità: "ci si 'sdoppia' però soltanto in ciò che effettivamente si era" (Celan 2010, 89). All'ebreo la contraddizione non spiace – citavo prima da De Angelis – e il marrano rappresenta per eccellenza uno stato di contraddizione e, dunque, lo scrittore ebreo che si marranizza attende, vive nella dimensione dell'attesa, nel segreto, per costruire una voce che sia massimamente la sua voce sino al fare di sé la notte. A quel punto soltanto allora potremmo dire, con i versi dell'*incipit* della sezione *Ashvero* dell'unica raccolta poetica di Furio Jesi, *L'esilio*, "Si è mossa la notte a incontrarlo, colui che viene da lungi" (Jesi 1970, 35).

NOTE

¹ Canetti 1990, 1661.

² "Teshuvah [...] è un'idea portante (dal verbo la-shuv, 'tornare'), tra le più forti dell'ebraismo: 'la parola ebraica per pentimento, Teshuvah – come spiega Adam Steinsaltz –, ha tre diversi significati che sono tuttavia in relazione fra loro. Prima di tutto significa ritorno, un tornare a Dio o alla fede ebraica. In secondo luogo può significare voltarsi indietro o invertire direzione, scegliendo un altro orientamento, un'altra direzione nella vita. Terzo significa risposta" (De Angelis, 2006, 77). La citazione in Steinsaltz 2000, 104-106.

³ La citazione in Jankélévitch 1995, 7-8, 85-94.

⁴ Si veda Jankélévitch 1995, 86.

⁵ La citazione in Blanchot 1977, 405.

⁶ "Quella frase è mia. Adam Kasev non esiste. Avevo bisogno di lui solo per quella traccia. Mi piacciono gli ex-ergo ma devono essere precisi e non svelare al tempo stesso. Una chiave, una rotta possibile che il lettore può seguire nel romanzo", ricorda Scianna.

BIBLIOGRAFIA

Amichai, Yehuda. *Poesie*. Milano: Crocetti, 2001.

Bassani, Giorgio. *Opere*. Milano: Mondadori, 2001.

Blanchot, Maurice. *L'infinito intrattenimento: scritti sull'"insensato gioco di scrivere"*. Torino: Einaudi, 1977.

Bloom, Harold. *Kafka, Freud Scholem*. Milano: Spirali, 1989.

Canetti, Elias. *Opere (1973-1987)*. Milano: Bompiani, 1990.

- Celan, Paul. *Microliti*. Rovereto: Zandonai, 2010.
- De Angelis, Luca. *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*. Firenze: Giuntina, 2006.
- Debenedetti, Giacomo. *16 ottobre 1943*. Palermo: Sellerio, 1993.
- Derrida, Jacques. *Abramo l'altro*. Napoli: Cronopio, 2005.
- . *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*. Milano-Udine: Mimesis, 2008.
- Derrida, Jacques & Maurizio Ferraris. *Il gusto del segreto*. Bari: Laterza, 1990.
- Donno, Stefano, 'Giorgio Scianna, Fai di te la notte' [29.12.2007] Stefano donno – <http://stefanodonno.blogspot.com/2007/12/giorgio-scianna-fai-di-te-la-notte.html>.
- Geraci, Silvia. *L'ultimo degli ebrei. Jacques Derrida e l'eredità di Abramo*. Milano-Udine: Mimesis, 2010.
- Heymann, Fritz. *Morte o battesimo. Una storia di marrani*. Firenze: Giuntina, 2007.
- Loewenthal, Elena. *Scrivere di sé. Identità ebraiche allo specchio*. Torino: Einaudi, 2007.
- Jankélévitch, Vladimir. *La coscienza ebraica*. Firenze: Giuntina, 1995.
- Jesi, Furio. *L'esilio*. Roma: Silva, 1970.
- Racah, Gino. *La vita e gli scritti di Gino Racah*. Firenze: Giuntina, 1913.
- Renda, Marilena. *Bassani, Giorgio*. Roma: Gaffi, 2010.
- Scholem, Gershom. *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*. Milano: Adelphi, 2008.
- Scianna, Giorgio. *Fai di te la notte*. Torino: Einaudi, 2007.
- Solla, Gianluca. *Marrani. Il debito segreto*. Genova-Milano: Marietti 1820, 2008.
- Steinsaltz, Adam. *La rosa dai tredici petali. Un incontro con la mistica ebraica*. Firenze: Giuntina, 2000.
- Vigevani, Alberto. *L'esistenza. Tutte le poesie 1980-1992*. Torino: Einaudi, 2010.