

SERKOWSKA, Hanna. 'La Shoah ha un genere? Il caso di alcune scrittrici ebreo di lingua italiana'. *Scrittori italiani di origine ebrea ieri e oggi: un approccio generazionale*, a cura di Raniero Speelman, Monica Jansen & Silvia Gaiga. ITALIANISTICA ULTRAIECTINA 2. Utrecht: Igitur, Utrecht Publishing & Archiving Services, 2007. ISBN 978-90-6701-017-7. 201-216.

RIASSUNTO

Alla lettura dei testi di alcune scrittrici ebreo di lingua italiana (dedicati alle tematiche dell'ebraismo e della Shoah) adotto la prospettiva di genere. Partendo dalle statuizioni di Lillian S. Kremer contesto l'universalità dell'esperienza e della testimonianza della Shoah. Il guadagno conoscitivo che ne deriva consiste nell'ampliamento della prospettiva che permette di cogliere lo specifico del vissuto e dello scritto di donne: il razionalismo e le risorse pragmatiche delle donne poste nelle condizioni estreme, il loro spirito gregario manifestantesi nella capacità di creare famiglie putative, l'enfasi sulla 'biologia' dell'esperienza dell'internamento e persecuzione, il mondo dei valori ebraici condivisi e seguiti in maniera diversa rispetto al maschio, il protagonismo femminile nelle narrazioni di donne.

PAROLE CHIAVE

Donna/e, biologia, guerra, Shoah, testimonianza

© Gli autori

Gli atti del convegno *Scrittori italiani di origine ebrea ieri e oggi: un approccio generazionale* (Utrecht-Amsterdam, 5-7 ottobre 2006) sono il secondo volume della collana ITALIANISTICA ULTRAIECTINA. STUDIES IN ITALIAN LANGUAGE AND CULTURE, pubblicata da Igitur, Utrecht Publishing & Archiving Services, ISSN 1874-9577 (<http://www.italianisticaultraiectina.org>).

LA SHOAH HA UN GENERE?

IL CASO DI ALCUNE SCRITTRICI EBREE DI LINGUA ITALIANA

Hanna Serkowska

Università degli studi di Varsavia

Nascere per caso
nascere donna
nascere povera
nascere ebrea
è troppo
in una sola vita
(Edith Bruck, *Lettera da Francoforte*)

Il corpus di testi utilizzati per i fini della presente disamina è limitato alle scrittrici nate negli anni venti e trenta, tuttora viventi e attive (Angela Bianchini – nata nel 1921, Marina Jarre – nel 1925, Giacoma Limentani – nel 1927, Lia Levi – nel 1931, Edith Bruck – nel 1932), tutte approdate alla scrittura che tematizza o problematizza la loro esperienza di donne ebree relativamente tardi, alcuni decenni dopo la guerra. Non tutte le scrittrici ebree che considero nella mia relazione hanno vissuto la *Shoah*, la maggior parte essendo state soggette a persecuzione, deportazione e internamento per motivi razziali. L'ultima di cui parlo è Clara Sereni, classe 1946, che apre un nuovo capitolo nella storia degli scritti di donne ebree; così facendo, mi fermo quindi oltre la generazione che dovrebbe far leva sulla cosiddetta *postmemory* (figlie e nipoti della *Shoah*, come la generazione della Loewenthal e della Janeczek).

Nel presente articolo unisco la prospettiva di genere alla ricerca che ha per oggetto i testi della cultura scritti da autori ebrei, e in particolare incentrati sulla rappresentazione della *Shoah*.

Perché farlo, perché unire le due prospettive, potremmo domandarci. Quali possibili rischi comporta tale impostazione, di quali debolezze pecca, quali eccezioni è passibile di sollevare? Quali profitti, infine, ne possono derivare? La mia relazione, strutturata come un insieme di osservazioni ancora amorfe attorno a testi di scrittrici ebree contemporanee di lingua italiana, è nata in parte dal bisogno di trovare una risposta a queste domande.

Una considerazione importante che in tale prospettiva andrebbe fatta riguarda il canone storico-letterario e, dato che la costituzione del canone è sempre fondata su determinati valori e criteri (tra cui il carattere nazionale, normativo, l'agire selettivo e discriminatorio), le conseguenze che ne derivano rispettivamente sia per gli scritti di donne che per l'ebraicità e gli scritti sull'Olocausto. Partendo dal presupposto che il canone esclude ogni alterità per costituirsi come tale, le studiosse femministe hanno dovuto assolvere al compito di archeologhe per portare alla luce la produzione di

donne per vari motivi omessa dal canone, che è stato modificato ed integrato nel suo aspetto; esse hanno pertanto spesso denunciato importanti crepe in quella che si voleva dare come l'estetica esclusiva ed imperante. Nella prospettiva di cui sopra, le testimonianze (di carattere fittizio) che donne ebreie hanno rilasciato della loro vita di perseguitate e deportate hanno goduto di un'attenzione notevolmente minore rispetto a quella accordata ai testi tramandati dai loro compagni maschi.¹ Critici e studiosi, come afferma la studiosa L. Kremer, hanno avuto fino a poco fa una visione unificata dei testi in oggetto che faceva di quella maschile un'esperienza universale.²

Similmente, solo di recente si è cominciato a pensare che l'Olocausto rappresenti una sfida ancora più grande per la riflessione sulla storia della letteratura, che esso complichino o impedisca la sintesi che ogni canone storico-letterario presuppone, e, infine, che ci inviti a ripensare alcune delle premesse fondanti la storia letteraria del Novecento,³ a compiere una revisione del canone d'accordo con quanto ha suggerito Alvin H. Rosenfeld.⁴ Si propone l'ipotesi che la destrutturazione delle avanguardie, in corso già a partire dagli anni quaranta del Novecento, sia determinata principalmente dal fattore Olocausto (l'indifferenza allo sterminio era manifestazione del pensiero totalitario), e che da tale smontaggio possa ricondursi il pensiero postmoderno che all'affinità preferisce la differenza, all'unità la diversità o la differenza, alla funzionalità la gratuità o la molteplicità di scopi come regola ordinatrice della vita sociale. Si argomenta che sono state le categorie di pensiero totalitario ad aver fondato l'Olocausto, sorto dallo sciovinismo nazionalista (e visto come fondamento fluido del postmoderno, perché pietra tombale della modernità), ma si prova altresì che lo smontaggio del pensiero moderno è avvenuto o almeno iniziato molto prima degli anni sessanta.

Gli studi recenti sulla letteratura della *Shoah* dalla prospettiva di genere compiono quindi un'opera di destrutturazione o destabilizzazione di quel canone 'storico-letterario', modo di pensare e dell'agire sociale che si dava come unico, emulsionato, uniforme al proprio interno, totale e totalitario.

Infine, vorrei affrontare di petto le eventuali debolezze e insieme anticipare le accuse degli oppositori dell'approccio di genere, limitandomi alle perplessità maggiori che devono assillare chiunque lo adotti. Gli studi legati alla letteratura femminile sull'Olocausto, sviluppatasi soltanto all'inizio degli anni novanta del Novecento, sono subito stati tacciati di banalizzazione e volgarizzazione di un'esperienza unica come la *Shoah*, di proiezione sul passato delle preoccupazioni di oggi, consentendo ad un'interpretazione femminista di appropriarsi dell'Olocausto. A ciò potremmo anche aggiungere altre perplessità, come quella legata all'inesistenza di un catalogo di determinanti o di caratteristiche distintive degli scritti di un genere. Non è mio obiettivo sostenere che sia vero il contrario. Ricorrendo alla categoria di genere come ad una categoria che coniuga in qualche modo le narrazioni sulla *Shoah*, non mi pongo l'obiettivo di compiere una righetizzazione di rimando di chi ha già sofferto le conseguenze dell'emarginazione, bensì quello di aggiungere qualcosa alla nostra conoscenza e comprensione. Quando alla lettura dei testi sulla *Shoah* applichiamo le tecniche e le prospettive sviluppate nel

seno della critica femminista, abbiamo un'ulteriore articolazione dei risultati, non togliamo alcunché, bensì vi aggiungiamo.⁵

Possiamo occuparci quindi degli scritti di donne ebreo come della produzione di una minoranza i cui diritti vanno tutelati, chiedendo agli oppositori dell'approccio di genere alla letteratura dell'Olocausto d'essere consapevoli del rischio che la loro avversione possa essere percepita come volta a monopolizzare, a totalizzare quest'area di studi. Cerchiamo invece di tenere fede all'auspicio, espresso da Theodor Adorno ne *La Dialettica negativa*, che la letteratura dopo la *Shoah* necessariamente pensi contro se stessa, ammetta e pratichi la molteplicità e la contraddittorietà, sperimenti diversi e irriducibili modi e forme del raccontare, cambi di prospettiva, di ricerche di lingua.⁶ Non esiste, credo possiamo essere d'accordo, un modo unico, assoluto, di rappresentare, di raccontare, di scrivere la storia soprattutto perché questo tipo di racconto, nel più dei casi, si basa sull'esperienza.⁷ Un racconto legato alla *Shoah* è destinato a rimanere ellittico, nebuloso, transgenerico, ibrido, anche perché la *Shoah* non ha un'unica verità da comunicare. Vi sono molte e diverse esperienze, difficilmente esprimibili, e non è "mai legittimo limitare a una sola le possibili interpretazioni di un evento o di un racconto", scrive Giacomina Limentani.⁸

Occorre quindi prestare attenzione a non proporre le proprie risultanze come definitive per preservare la diversità, la molteplicità, la varietà, la differenza. Quanto segue non è che un primo passo sul percorso verso una maggiore conoscenza (rivalutazione, ma soprattutto comprensione) degli scritti di donne ebreo appartenenti a quella generazione.

Segue in sei punti la discussione dei testi delle scrittrici ebreo elencate all'inizio, secondo le premesse e con gli obiettivi tracciati sopra.

Lillian S. Kremer – con il cui studio tuttavia mi trovo qualche volta a discordare – sostiene che la consapevolezza della diversità radicale della loro esperienza faceva sì che le donne non si precipitassero a rilasciare la loro testimonianza scritta, impossibile da trasmettere. Incerta della 'radicale differenza', sosterrei piuttosto una maggiore complessità della loro esperienza: alla persecuzione dell'ebreo si è aggiunta la persecuzione della donna-ebreo, dell'ebreo in quanto donna ovvero in quanto potenziale madre, genitrice di altri ebreo eccetera. La biologia, infatti, risulta di principale importanza nell'ideologia nazista del genocidio, in quanto la società nell'universo nazista era strutturata proprio attorno ai poli biologici,⁹ e da questo fatto scaturisce tutta una serie di differenze e complessità. La razza e il sesso costituivano gli elementi predominanti nella demarcazione sociale del totalitarismo nazista che, come dice Anna Bravo, era "esasperatamente virilista",¹⁰ per cui nelle donne ebreo si vedeva, oltre al pericolo della purezza razziale, l'elemento dell'inferiorità e della contaminazione dovuto al loro genere. Come la maternità delle donne ariane era idoleggiata e favorita mediante una legislazione tesa ad incentivare l'incremento del tasso delle nascite, l'ipotesi della maternità delle donne appartenenti a 'razze inferiori' veniva percepita come pericolo per la purezza della razza ariane, e la razza inferiore era quindi destinata allo sterminio. Se è giusto pensare che le donne ebreo erano perseguitate per un motivo in più (contro la loro

identità biologica e contro i ruoli sociali determinati dal loro sesso, quello di madri principalmente), non dovrebbe stupire che le donne abbiano dato vita a storie dell'Olocausto diverse, legate e condizionate dal loro genere, che raccontino un tipo di violenza maggiore (o solo diversa?) che includa anche la persecuzione sessuale, il razzismo sessista manifestantesi in stupro, aborto, infanticidio, prostituzione eccetera.

IL PROTAGONISMO FEMMINILE

Mentre nei memoriali scritti da uomini le donne appaiono come vittime inermi e indifese, figure minori,¹¹ la donna nei testi da me analizzati si racconta e nel farlo si assegna un ruolo centrale. Di conseguenza la figura del maschio ebreo, soprattutto in quanto padre, è ridimensionata, posta sullo sfondo, resa insignificante; egli rimane spesso, semmai, soltanto il maschio antagonista: il nazista. Scrive Edith Bruck: "[...] io potevo parlare solo delle donne, gli uomini erano i nostri aguzzini".¹² Nel romanzo *Capo d'Europa*, Angela Bianchini traccia una figura di madre forte ed efficace (in confronto al padre muto, inerte e/o assente), una madre che non si è mai arresa anche quando il consolato americano ha nuovamente rifiutato il visto a sua figlia, ha continuato a scrivere in America, a muovere il cielo e la terra, finché è riuscita nel suo intento. Il maschio, padre, fratello, è per lo più debole, irrisolto, inetto, incapace, o del tutto assente.¹³

Giacoma Limentani, nel romanzo *In contumacia* (1967), presenta il padre assente (per motivi che non ci vengono nascosti), spesso protetto dalle donne che devono scontarne le conseguenze. Vi si accentua l'appartenenza matrilineare della protagonista, palese nell'orgoglio con cui simile legame viene esaltato dalla piccola protagonista di *Una bambina e basta* (1994) di Lia Levi. L'atteggiamento della madre della protagonista, sempre composta, intelligente ed elegante, in pieno possesso di sé, resta in netto contrasto con gli atti maldestri e impacciati del padre, segni vistosi della debolezza e dell'irrisolutezza di cui egli, incapace di salvare la famiglia, è protagonista.

Non è più mio padre, ma l'eterno uomo ebreo che si ferma smarrito quando quello che da tanto si portava dietro, quello che la sua mente aveva disegnato in ogni più minuta piega, è lì, improvvisamente reale di fronte a lui. Non è capace di vivere la vita, ha già faticato tanto a conoscerla. Il suo cuore ha una stanchezza antica, ogni suo gesto ha il peso di mille anni, non sa battersi per sopravvivere perché quando suo padre, suo nonno, il suo bisnonno, hanno lottato, hanno via via consumato anche le sue forze. Le madri ebreo no, sono tigri, leonesse, contendono alla vita ogni boccone, rubano ogni centimetro. Loro devono difendere i figli: per questo non hanno spazio per libri e sinagoghe. (Levi 1994, 52)

La madre rimedia (le s'affianca la direttrice della scuola ebraica, un'altra figura di donna forte e risoluta), trova un convento, un educando nei pressi di Roma e nasconde le figlie dalle suore cattoliche. Anche quando è chiamato ad intervenire (perché la figlia deve essere dissuasa dalla conversione alla fede cristiana), al padre,

capace soltanto di fare un discorso lungo e complesso sul proprio teismo (che la fanciulla di sei anni non può capire), spetta di ufficializzare quanto già stabilito con fermezza dalla madre.

Come vediamo, sotto quest'aspetto, i libri di autori maschi e femmine si presentano non dissimili nella loro diversità, bensì accomunati dallo sforzo di presentare l'altro/a come secondario, marginale. Ma forse, senza lo sguardo femminile, non ci saremmo accorti che la rappresentazione degli atteggiamenti maschili pecca di falso universalismo, tentando, di fatto, di far eclissare le figure femminili.

IL RAZIONALISMO PRAGMATICO E LE ENORMI RISORSE DELLE DONNE

Un argomento in qualche modo legato al protagonismo femminile in questo tipo di racconti (basati sull'esperienza di chi scrive) è il razionalismo pragmatico, l'ingegnosità e la grande capacità delle donne di far fronte a problemi di vita quotidiana, che sono particolarmente importanti perché determinano la stessa sopravvivenza degli individui. Le donne forniscono quindi prova di enormi risorse (un fatto paradossale se si pensa alla loro vulnerabilità fisica) e di ingegnosità che permette loro di far bastare provviste alimentari limitate, rattoppare abiti consunti, assistere le compagne ammalate. Esse mettono a frutto le doti maturate in una realtà diversa da quella concentrazionaria dimostrando straordinarie abilità di fronte alle loro atroci esperienze.

In *Chi ti ama così*, Edith Bruck afferma che la vita nel campo di sterminio era più dura e più difficile da sostenere per gli uomini perché la cultura patriarcale rende il maschio più debole e in condizioni come quelle essi diventano incapaci anche solo di provvedere a sé. Le donne, secondo le statistiche (che testimoniano un minore tasso di mortalità femminile) sono state invece capaci di sviluppare vere e proprie strategie di sopravvivenza nonostante gli effetti debilitanti della fame e della malnutrizione. Le ebreë, poi, che vivevano fuori del lager dovevano nascondere la loro identità e riuscivano nel loro intento grazie alla loro maggiore capacità di mimetizzarsi e alla padronanza delle lingue che permetteva loro la simulazione di un'altra identità.¹⁴

LE FORME CHE ASSUMEVANO LE AZIONI DELLE DONNE

La vita delle prigioniere è come una maglia, i cui punti sono solidi se intrecciati l'uno all'altro; ma se il filo si recide quel punto invisibile che si snoda sfugge fra gli altri e si perde.¹⁵

Uno dei punti più discutibili esposti dalle studiose dei testi di donne ebreë è la presunta peculiare propensione delle donne alla convivenza amichevole e pacifica senza regredire alle forme di competizione tipiche dei maschi. Secondo Kremer, per le donne fare amicizia significava il sacrificio personale all'ordine del giorno, mentre per gli uomini la comunicazione aveva spesso lo scopo di condividere interessi e

preoccupazioni. Mentre le donne si ritroverebbero e riconoscerebbero nella nuova comunità surrogatoria, negli uomini prevarrebbero, quando non si opta per la solitudine e l'isolamento, le doti di chi è più portato alla competizione, le azioni finalizzate alla sopravvivenza del più forte (figlio rispetto al padre). Simili generalizzazioni si dimostrano abusive leggendo i romanzi di Edith Bruck che cita casi avversi di rivalità, odio tra le donne, invidia e delazione che ne conseguivano. In *Se questo è un uomo* vediamo inoltre Primo Levi preoccupato dalle relazioni interne, attento alla reciprocità e al riconoscimento dell'amicizia anche nelle condizioni violentemente ostili dell'universo concentrazionario che costantemente divide, mette gli uni contro gli altri senza riguardo se siano uomini o donne. Levi nota che sono stati proprio i legami d'amicizia con gli altri internati ad averlo aiutato a sopravvivere e continuare a nutrire la fede nell'uomo. Non rimane quindi che annotare semplicemente i casi, ove ve ne fossero, di cooperazione, aiuto reciproco, mutua assistenza e disponibilità a condividere le scarse provviste che hanno contribuito ad un maggiore senso di comunità e interdipendenza.¹⁶

Per quanto non manchino esempi d'aiuto reciproco, solidarietà e sacrificio maschili, questi rappresenterebbero per le donne un tentativo di ricostruire una vera e propria dimensione familiare, la riproduzione all'interno del campo di ruoli femminili ricoperti già fuori del lager creando ora in più un'ideale, e da tempo sperata, comunità femminile. Un tratto peculiarmente femminile pare quindi formare dei veri e propri gruppi femminili di soccorso, addirittura 'famiglie putative' composte di due o più donne che hanno perso la propria famiglia e che quindi tengono in vita una cellula che sostituisca quella. In corrispondenza con le peculiari forme di violenza nascono forme di resistenza e solidarietà (un vero e proprio surrogato del tessuto familiare, composto di sole donne) particolari, tese a proteggere gli anelli più vulnerabili (le donne gravide, i bambini), a nutrirli e allevarli, rischiando spesso la propria vita per assistere gli altri, nascondere il neonato o addirittura ucciderlo per salvare la madre. In alcuni casi tutto ciò poteva, beninteso, consolidare nelle donne il senso di collettività, senza che tuttavia ciò assurgesse ad una caratteristica femminile.

CONTINUITÀ DELLO STILE DI VITA FUORI E DENTRO IL LAGER, CON L'ENFASI SULLA BIOLOGIA

Mentre lottano per la sopravvivenza, le donne non pongono enfasi sul dissesto dell'esistenza professionale o sulla capacità di mantenere il benessere della famiglia, in altre parole sulla perdita dei loro ruoli sociali come accademici, professionisti, uomini d'affari o leader religiosi, di cui i maschi ebrei erano privati in condizioni di persecuzione, guerra e prigionia. Nei maschi, l'individuo massificato, non più sorretto da quei ruoli e ridotto ad un numero, soffre; egli è chiuso dentro la comunità dell'universo concentrazionario.¹⁷ Le donne accentuerebbero invece il dissesto della vita domestica, il venir meno dei mezzi e degli alimenti, l'incapacità di assolvere ai loro compiti di moglie, madre, figlia, sorella. Anche qui, come già al primo comma, l'apparente differenza si riduce alla somiglianza fondamentale, in quanto per

entrambi si tratta della privazione della capacità di assolvere i propri compiti e ruoli sociali, diversi prima della guerra per donne e uomini.

Una possibile distinzione si nota nel fatto che la sofferenza inflitta generava in entrambi risposte diverse: l'uomo sente e lamenta (nei suoi scritti) la propria identità, autonomia e dignità cancellate, l'umanità schiacciata e la cultura non più capace di salvare, di consolare, dimostratasi anzi ambigualmente imparentata con la barbarie (come afferma George Steiner) le donne descrivono con ossessione il corpo, il sangue, i dettagli più intimi del fisico, gli orrori dell'umiliazione e violenza sessuale che esse subiscono e che insieme formano un quadro della temuta perdita della femminilità.

Lo stupro,¹⁸ che è al centro della vicenda di *In contumacia*, da evento personale assurge a metafora di violenza e prevaricazione eterne. Lo stupro, il trauma dell'umiliazione subita, si replica quando alla liberazione un soldato americano ferma la protagonista e le strappa un bacio con la bocca impastata di vino. "Ho terrore perché capisco di essere segnata: i violenti mi vedono e mi riconoscono" (Limentani 1967, 77). E "Non c'è scampo nella liberazione" (139).

In una delle biografie romanzate di Edith Bruck, *Chi ti ama così*, vediamo scene di umiliazione e di molestie sessuali, tra cui quella dei tedeschi che

[...] si divertivano a punzecchiarci il sedere con le canne dei fucili, oppure sputavano sui nostri capezzoli e chi riusciva a colpire il bersaglio da tre o quattro metri diventava un campione. (1994, 30)

mentre le carcerate, portate ad essere disinfettate, attendevano nude per lunghe ore in fila il loro turno, o quando le SS cercavano oggetti di valore che fossero nascosti nelle loro cavità orali, rettali e vaginali. Le SS le malmenavano con urti e pizzichi, commenti e gesti libidinosi, allusioni oscene, la rasatura dei capelli, la violazione della loro pudicizia. Nello stesso racconto troviamo molti riferimenti alla perdita di doti estetiche causata dal deterioramento fisico, da bassissimi standard d'igiene¹⁹ e al deterioramento corporeo riducibile all'insegna della defemminizzazione: seni inariditi, perdita delle mestruazioni (amenorrea), paura della sterilizzazione, i 'crimini' legati alla gravidanza, al parto, agli aborti forzati. Arrivati a liberarle il 14 aprile 1945 a Bergen Belsen, gli americani non le hanno riconosciute come donne:

Ci facevano segno di avvicinarci e di toglierci i vestiti, ci guardavano con pietà e schifo. Chiesero se fossimo tutte donne; ci meravigliammo che dubitassero del nostro sesso. (Bruck 1994, 48)

Lo sfruttamento sessuale continua non solo per opera dei tedeschi, ma anche da parte degli americani che offrono alle donne cioccolata e pane bianco in cambio di una 'passeggiata'. *Promenade, chocolate* – erano le parole più popolari a Bergen Belsen, e molte accettavano e rimanevano incinte in una *promenade* (50).

Anche quando si tratta di rispondere all'imperativo di scrivere per tramandare la memoria, chi racconta fa leva sui termini di fisiologia femminile: 'gravidanza', 'gestazione', 'sposo', 'mostro', 'bastardo', "mostro fedele che non ammette

separazione né divorzio [...] convivente invisibile” (Bruck 1999, 92). Il ricordo e il dovere di custodirlo, di portare testimonianza, diventano un peso insostenibile. Il mostro le fa male, ma al contempo la lega a sé e non la lascia staccare come una madre da un figlio (19). Alla fine, la protagonista capisce di non potersene mai liberare, di dover spendere la propria vita a testimoniare perché ogni tentativo di abbandonare questo proposito è ancora più estenuante che portarlo avanti.

Quel che si può qui osservare è il senso della gratuità della sofferenza femminile, abbinata all’umiliazione sessuale, in confronto alla giustificazione (anche se soltanto agli occhi della protagonista donna)²⁰ che si riusciva a trovare a carico di quella inflitta all’uomo. La protagonista del romanzo di Limentani pensa:

Io non so se il mio antifascismo ha valore. Non l’ho scoperto né ragionato. Mi è stato imposto.
(Limentani 1967, 14)

Quando pensa al padre, forse già arrestato (sa che lo hanno torturato, ma non sa ancora che lo uccideranno sulla soglia della libertà), si domanda che cosa potrebbero fargli:

A lui non possono fare quello che fanno a me perché è un uomo. Che cosa fanno agli uomini?
(14)

Poi il padre può spiegarsi il motivo della persecuzione: “Lui sa perché è antifascista. Io non lo so. Io sento” (22). Le donne si sentono nate ebreo per caso; diventano ebreo quando viene loro inflitta la sorte di un’ebrea.

LA RELIGIOSITÀ RIDIMENSIONATA

Un elemento che negli scritti di donne qui analizzati manca, o comunque risulta represso, sottosviluppato, ridimensionato e a volte assente, è la religiosità, il sentimento forte del sacro, il misticismo ebraico, il riferimento ai testi sacri; questo sia perché le donne non partecipavano attivamente ai riti, o venivano da famiglie di ebrei laici o perché, dato l’orrore dell’esperienza subita, si arrivava a dubitare dell’esistenza della divinità,²¹ o ancora – come in Jarre – a causa della

[...] sua solita fissazione critica contro il ‘cristianesimo storico’, la sua ‘voglia polemica’ di demolire l’immondo sciocchezzaio anti giudaico dei Padri della Chiesa. (Jarre 2003, 28)

La fede finisce fortemente scossa, vacillante. Anche nel romanzo *In contumacia* di Limentani, che nelle altre sue opere (*Il grande seduto*, *Gli uomini del libro*, *L’ombra allo specchio*) ha viceversa dato prova della presenza costante di quell’elemento; i riferimenti a Dio appaiono solo in relazione alla colpa, alla ricerca del senso dell’orribile supplizio che la protagonista Mina non riesce a spiegarsi, concludendo infine di essere stata condannata in contumacia. In chiusura del racconto traumatico, Mina domanda alla nonna presente durante lo stupro: “nonna, tu credi in Dio?”.

Risposta: “non mi sono mai posta il problema”. Dio è *alef*, muto, assente, non solo invisibile, è inerte, impotente di fronte al male. *Sefarim* (i sacri testi) galleggiano sconsecrati, il padrone del Nome è stato ucciso.

Marina Jarre parla della sua ‘anima d’Arlecchino’ andata in frantumi, come fatta esplodere a causa di una

riserva riguardo a una decisa e univoca ‘posizione religiosa’ tramandata dai genitori che entrambi avevano un atteggiamento ‘distante’ verso la fede dei loro avi. (Jarre 2003, 68)

La protagonista stessa si definisce in seguito una protocristiana, un’eterodossa, e quando è tenuta a rivelare il suo credo è capace di confessare in che cosa ella non crede (73).

Anche dove sembra che vi sia un’eccezione da questa regola (penso alla mai scossa fede della madre nei libri autobiografici di Edith Bruck), l’esagerata religiosità (da prosèlita) serve da una parte per dimostrarne l’inutilità e l’incompatibilità con questa realtà. Alle domande continue e pressanti che mettevano in dubbio i dogmi materni, Edith, in luogo di risposte, riceveva degli schiaffoni. Da adulta la protagonista non si riconcilia, “ce l’ha con Dio, litiga con Dio continuamente, non può fare pace con Lui” (Bruck 1988, 31); la fede materna resta un motivo della ribellione e dell’irritazione della figlia ormai adulta. “Mamma mamma, quanta fede sprecata! E questo non mi dà pace. Quel tuo credo irremovibile così tradito” (91-92).

In *Le nostre distanze*, Angela Bianchini dà un quadro di religiosità grado zero della sua famiglia:

A Roma, ogni tanto, a Pasqua, mia madre aveva l’idea che si dovesse andare al Tempio [...] ma non sapeva quando precisamente cadesse la ‘loro Pasqua’ e cercava di appurarlo con discrezione. Si mischiavano fraudolentemente a quelli che la Pasqua la facevano davvero. [...] Come ultimo sforzo di conformismo e di ortodossia, quand’eravamo già esauste dalle emozioni dell’insolita mattina, mia madre proponeva di andare a comprare le azzime nel ghetto. – Sono buone con il caffelatte, – diceva. E le mangiavamo veramente con il caffelatte, per varie mattine, quando, con tutta probabilità, Pasqua era già finita e gli altri non le mangiavano più. Mi sono spesso chiesta se la mia religione, e forse anche la mia vita, non è stata quella delle azzime col caffelatte. (2001, 50)

IL MONDO DEI VALORI EBRAICI

I valori tradizionalmente importanti per l’eredità ebraica, come la libertà, la compassione e la giustizia,²² anche quando rimanevano al di là di ogni ortodossia religiosa, erano profondamente introiettati e vissuti da famiglie ebraiche in quanto valori morali. La cultura ebraica ha da sempre posto una particolare enfasi soprattutto sul valore della giustizia come principio basilare e costitutivo del tessuto sociale oltre che religioso. Ciò lo si osserva leggendo per esempio *La libellula* (*Panegirico alla libertà*) di Amelia Rosselli. Quella giustizia trova negli scritti di donne una certa risonanza, nel più dei casi come un valore caro al maschio assente dal

palcoscenico o rimasto sullo sfondo della vicenda, ma non è mai ambita o posta al centro della ricerca e non diventa oggetto degli sforzi della protagonista donna, anche se irraggiungibile, insperabile, presentata come naturalmente auspicabile e genericamente condivisibile.

Nelle biografie romanzate di Bruck la giustizia non c'è, e questa sola constatazione dovrebbe bastare per abbattere l'irritante religiosità della madre della protagonista, forse rimasta ferma fino alla fine. Soltanto una volta, la protagonista della Bruck cerca e spera ostinatamente, ma invano, la giustizia: è Linda di *Transit*, vittima di un pestaggio subito senza un motivo apparente, questa volta non perché ebrea ma perché ungherese. La giustizia che Linda cerca va oltre il riconoscimento della vera versione dell'accaduto e la smentita delle false notizie sul giornale, e richiede un atto di riparazione più generale per tutti i torti che essa ha subito nel passato. Nel romanzo di Limentani la giustizia appartiene al bagaglio di valori-ideali del partito perso, del padre lontano, già arrestato, torturato e fatto presto morire. In Clara Sereni si esalta invece la compassione, l'essere solidali con gli 'ultimi', per cui la narratrice si definisce 'ultimista':

[...] unico dato certo è che gli 'ultimi' restano fuori dalla Storia più che mai, benchè – probabilmente – più che mai numerosi. Il prezzo più alto lo pagano loro, e in cambio di niente. Dicendomi ultimista provo a confrontarmi con la loro espulsione, ad assumere come punto di vista il loro. Stare dalla parte degli ultimi, provare a ragionare con la loro testa la loro pancia e la loro pelle inizialmente mi è capitato per ventura, per un pezzo di me che era ineluttabilmente in gioco più che per cultura o scelta: dichiararmi ultimista significa alla fin fine dirmi che tanto dolore non è inutile, e che a questo mondo finalmente – se non giustizia – può esserci, almeno, una scelta di campo non ambigua. (1998, 14)

Mi fermo sulla soglia della nuova generazione di donne ebraiche, nate nel dopoguerra, di cui trovo la migliore esponente, Clara Sereni, che imbocca altre strade, traccia nuovi orizzonti ai racconti sull'Olocausto, facendoli diventare per così dire intessuti nei testi dedicati ad altro; qui un libro di memorie è mescolato ad un libro di cucina in cui le ricette, i sapori e gli odori della vita domestica familiare diventano una metafora d'altro, del passato proprio e di quello familiare. Sereni, fin dai tempi di *Casalinghitudine* (1987) cita diverse pietanze e spiega le ricette per esprimere idee, concetti, cose, pareri e sentimenti che riguardano la vita di ciascuno dei suoi familiari e di tutti nell'insieme, il passato della famiglia e le sue radici ebraiche. Ella dice per esempio che il purè è una pietanza diversa come diverso dai *goim* è un ebreo. L'ebraismo si può esprimere tramite la scelta di cibo, la metafora che segna la differenza. Anche nel minuscolo racconto della scrittrice, 'Ebrei', che svolge la storia di un'amicizia tradita o creduta tale, da parte di un'amica ebrea, il cibo viene a svolgere il ruolo principale, offrendo un eufemismo di altro di cui si preferisce tacere. Un'abissale e insormontabile differenza degli ebrei è rimarcata tramite le pietanze che i personaggi consumano. Nel primo tempo del racconto, la piccola protagonista ariana, a cui non è stato mai spiegato il motivo della scomparsa della sua migliore amica, Zarfati, rimane bloccata nel suo senso di torto e di esclusione, subito per colpa

dell'amica. Non l'ha incuriosita né insospettita il fatto che dalla scuola scomparvero altre insegnanti e allieve. Molti anni più tardi, la protagonista lascia che sua nipote inviti per la merenda una sua compagna di banco che però si rifiuta di mangiare il prosciutto dichiarandosi ebrea. La nonna reagisce come se la parola equivalesse a traditrice, trae a sé la nipote, ma di nuovo non le spiega nulla. Le insinua invece la stessa diffidenza, la medesima inimicizia di cui lei è stata corredata da sua madre:

Con chi non conosci bene, non sai chi è: magari vai a incrociare abitudini differenti dalle tue, e puoi trovartene male. [...] e se voleva far venire qualche altra compagna lei non avrebbe fatto difficoltà. [...] – Ma non farmi impazzire con merende strane, siamo intesi? (Sereni 1995, 55)

CONCLUSIONI

Nei libri di donne che ho analizzato non si trovano (anche se non sono rinnegate) le differenze tra le donne (di diversa estrazione sociale e culturale, livello di istruzione, pratica religiosa, orientamento politico), rivendicate a partire dalla seconda ondata del femminismo, del cosiddetto femminismo della differenza (non per niente il caso della Sereni è diverso, con il peso che dà alla sua attività politica). Esiste piuttosto un *plurale tantum*, Donna con la 'D' maiuscola, in virtù di un'implosione sostanzialista delle differenze (pur esistenti al di fuori della realtà del lager) perché le donne sono state spesso ridotte al loro corpo, a questo corpo che è un corpo sessuato.

Le donne ebreiche che si raccontano nei libri di finzione da me esaminati percepiscono il loro ebraismo, l'essere ebreiche, sostanzialmente come qualcosa loro imposto, può essere questione di destino condiviso, si scoprono perseguitate, sessualmente umiliate senza poter godere della ricompensa o della giustificazione che un maschio trovava nel suo essere attivista antifascista o – tutt'al più – come nel caso della Sereni, ciò è frutto della loro decisione spontanea presa a un certo punto della vita quando si solidarizzava con gli esclusi, gli 'ultimi'. Dei valori che Amelia Rosselli indica come supremi nella tradizione e cultura ebraica (giustizia, libertà, compassione) le donne dimostrano di sviluppare e coltivare solo la compassione. Per Marina Jarre, ci si riconosce (donne) ebreiche quando il riconoscimento viene dagli altri, da fuori, o è in ogni modo fatto dipendere da fatti esterni. La protagonista di *Ritorno in Lettonia* racconta come durante un viaggio in Egitto fu fermata nell'atrio dell'aeroporto da una voce rimbombante che la chiamava per nome: Gersoni Marina, riconosciuto come ebraico.

Il panico mi invadeva: avevano notato il mio cognome. Israele era in un periodo di particolare isolamento tra paesi arabi tutti ostili. Unica fra le nostre valigie non si era trovata la mia, che fu poi recuperata, ma quel terrore istantaneo mi dimostrò ancora una volta che no, non ero affatto in ordine, non avevo la coscienza pulita. (Jarre 2003, 48)

Poco più avanti, quando la narratrice si domanda che cosa fa di lei un'ebrea, certamente non la riga sotto la frase di suo padre (miscredente qual'era, come ebreo) che per irritare la moglie diceva "ricordatevi che anche voi siete ebreiche" (70-71). Si

sente ebrea, quando si riconosce orfana (di suo padre e) “di quel numero mostruoso che non appartiene al mondo degli umani [...]” (70-71) ovvero, quando si identifica con i milioni degli scomparsi.

NOTE

¹ Kremer (2004, 152) afferma che studiando i testi di donne si arriva inevitabilmente a “sfidare il paradigma dell’Olocausto”, a contestare la forma data, “canonica”, del corpus di testi dati come letteratura dell’Olocausto.

² “Cronaca e storia rappresentano la vicenda ebraica per lo più privilegiando come valore normativo l’esperienza maschile e marginalizzando significativamente quella femminile, secondo il principio che le esperienze di uomini e donne debbano essere identiche. [...] Gli anni dell’immediato dopoguerra non produssero praticamente alcun tipo di ricerca accademica sulle donne e l’Olocausto, se si esclude uno studio sul campo di concentramento femminile di Ravensbrück”, scrive Lillian S. Kremer (*Ibidem*, 152).

³ Ne parla lo studioso polacco, Przemysław Czapliński (2004).

⁴ Rosenfeld, 1980.

⁵ Anette Kolodny (1982, 159) in questo stesso modo difendeva la critica femminista dalle accuse del presunto separatismo, concludendo che la critica femminista non toglie alcunché alla critica preesistente, ma che essa arricchisce.

⁶ Adorno 1986, 115. Cfr. Czapliński 2004, 12.

⁷ Converrebbe qui aprire una lunga parentesi sugli ultimi tentativi di allargare l’orizzonte di studi sull’Olocausto che vertono sulla natura e sui limiti dell’esperienza, sulle nostre capacità di descriverla o di rappresentarla nonchè sull’identità del soggetto che si trova al di qua e al di là dell’esistenza, della conoscenza e della significazione. È proprio il rilancio della categoria dell’esperienza che si attua per il merito della letteratura dell’Olocausto, un’esperienza caratterizzata da un evento traumatico, un’esperienza del mondo in una delle sue manifestazioni più inconcepibili, inimmaginabili, indicibili, insostenibili. Si può descrivere, dunque, un’esperienza che non c’è? Ma l’indicibilità di questa esperienza è solo la metà della verità, l’altra metà dice, d’altro lato, che di quest’esperienza non ci possiamo liberare. (Secondo Lacan il trauma è il nucleo indicibile e irrepresentabile di quello che è reale). L’uomo non dispone purtroppo di uno strumento migliore per raccontare l’esperienza. La rappresentazione discorsiva non si limita alla sola riproduzione o sostituzione dell’oggetto o dell’esperienza. Essa, avendo a che fare con un oggetto che è al di sopra di ogni rappresentazione, deve rendere presente il fatto, comunicare il solo fatto che l’oggetto esista, senza aspirare a dire come quell’oggetto realmente è. Riprodurre, rappresentare è obbligatorio, è un imperativo etico, anche se il solo frutto della rappresentazione dell’esperienza indicibile sia di segnalarne l’esistenza. Quanto al genere di autobiografia sfruttato nei racconti sulla *Shoah*, anche qui è stato osservato di recente che l’autobiografia è un genere di testo che non riferisce fatti, bensì esperienze, ovvero l’interazione tra l’uomo e gli eventi (Anglani 1996, 29).

⁸ Limentani 1988, 118.

⁹ Koontz 1987, 5-6. Cfr. Kremer 2004, 151.

¹⁰ Bravo 1995.

¹¹ Ha ragione Tita Calabrese (2004, 98) nel dire che la donna ebrea da spettatrice, o figura marginale (o da personaggio topico della bella ebrea che rimane un’immagine della seduzione esotica o che perde

la sua diversità sposando un cristiano) diventa protagonista della stessa sorte che è toccata al maschio ebreo, suo padre o fratello. Accenniamo al saggio di Bożena Umińska (2001), che passa in rassegna le stereotipie che toccarono ai personaggi di donne ebreo: da prosèlita, a capro espiatorio, a assimilante ambiziosa (*la belle Juive*), un personaggio insieme tragico e pericoloso.

¹² Bruck 1999, 19.

¹³ Conviene porre tra parentesi due personaggi forti, positivi, tracciati a tutto tondo nei libri di Angela Bianchini: il “rivoluzionario” Ruben che aiuta ad emigrare in America i profughi ebrei accorsi a Lisbona, o l'affascinante prof. Lowenberg di *Le nostre distanze* (2001) che fa capire alla protagonista Linda il suo scarso bagaglio spirituale al momento dell'emigrazione e che ne riconosce le doti migliori nella rabbia e irrequietezza, nel non saper essere contenta di essere salvata.

¹⁴ Quercioli Mincer (2004, 128) attribuisce la maggiore sopravvivenza di donne ebreo nei campi rispetto ai maschi al fatto che esse non portavano “inciso sul corpo il segno del patto con Abramo”, che essendo più portate per le lingue dei loro padri e fratelli, riuscivano a nascondere l'accento *yiddish*, erano in genere più portate a mimetizzarsi, più abili a non farsi riconoscere e con ciò non irritavano i tedeschi.

¹⁵ Tedeschi 1993.

¹⁶ Kremer (2004, 168) cita Milton (1984) a sostegno della sua tesi.

¹⁷ In simili situazioni, gli uomini si limitavano a parlare del senso dell'impotenza e dell'umiliazione subita all'atto del tatuaggio, scrive Kremer (*Ibidem*, 160), il massimo di umiliazione e reificazione per il maschio (causati dalla fame, dall'estenuazione, dal lavoro sovrumano, dal terrore) era perdere le caratteristiche distintive di un essere umano, non più homo sapiens, perdita dell'identità personale, riduzione al numero, alla matricola. La perdita della coscienza di appartenere alla razza e alla nazionalità.

¹⁸ Nei campi di sterminio invece raramente si trattava di stupro da parte delle SS (ma solo dei funzionari inferiori) perchè le leggi razziali proibivano ai tedeschi rapporti sessuali con le ebreo; nel più dei casi le SS le insultavano verbalmente, le punivano o torturavano nel fisico. Le ebreo venivano invece incoraggiate a prostituirsi per un pezzo di pane, di stoffa, un paio di scarpe o una medicina, oppure per ricevere un lavoro migliore o per l'esonero da una selezione. Quelle che si prostituivano, in seguito diventavano spesso kapò.

¹⁹ Secondo la Kremer gli uomini ebreo danno poco peso al fisico, essendo in essi il vigore fisico tradizionalmente svalutato e non incidendo sul loro senso di mascolinità che loro usano associare non alle virtù atletiche e militari, bensì alla preghiera, cultura, attività professionale.

²⁰ Nella memorialistica maschile ricorre spesso il senso dell'assurdità e della sproporzione oltre che dell'inutilità delle crudeltà inflitte e della sofferenza: basti citare il saggio di Levinas, 'Useless Suffering' (1988).

²¹ Di che fede si può parlare, si domanda Mina de *In contumacia*, se le fanciulle ammettono di credere perchè costrette dalla fame che urla. Credere in che cosa, poi? “Gli occhi dei ciechi vedranno e i sordi canteranno. Il lupo pascolerà con l'agnello. L'universo sarà un paradiso di pace. Quando nascerà il Messia. Dov'è la pace? Tuoni ad Anzio. Questa pace? Urli a via Tasso? Questa pace? Ceneri nei forni. Questa pace?” (105).

²² La giustizia impone non solo l'obbligo di mantenere una propria integrità (di atto e di parola), di lottare contro il male, di rispettare gli altri, ma di essere onesti e di avere una responsabilità individuale civica, grande peso attribuito alla comunità (l'unione, l'obbligo di non separarsi mai dalla comunità); la compassione si può esercitare tramite la giustizia, la difesa del debole (il rapporto con

l'altro, la fratellanza). Il concetto della giustizia riguarda una serie di aspetti etici, sociali e religiosi come la salvezza e la libertà.

BIBLIOGRAFIA

Adorno, Theodor W. *Dialektyka negatywna*. Traduzione in polacco di K. Krzemieniowa. Warszawa: 1986.

Anglani, B. *Teorie moderne dell'autobiografia*. Bari: Graphis, 1996.

Bianchini, Angela. *Le nostre distanze*. Torino: Einaudi, 2001.

Bravo, Anna. 'Relazione introduttiva'. *La deportazione femminile nei lager nazisti*, a cura di L. Monaco, Milano: Franco Angeli, 1995. 7-27.

Bruck, Edith. *Lettera alla madre*. Milano: Garzanti, 1988.

---. *Chi ti ama così*. Marsilio, Venezia, 1994.

---. *La Signora Auschwitz*. Venezia: Marsilio, 1999.

Calabrese, Tita. 'Dalla testimonianza alla letteratura. Memorie tedesche della Shoah negli anni Ottanta'. *Oltre la persecuzione. Donne, ebraismo, memoria*, a cura di Roberta Ascarelli. Carocci, Roma: 2004. 95-119.

Czapliński, Przemysław. 'Zagłada jako wyzwanie dla refleksji o literaturze'. *Teksty Drugie* 5 (2004): 6-22.

Jarre, Marina. *Il ritorno in Lettonia*. Torino: Einaudi, 2003.

Kolodny, Anette. 'Turning the Lens on "The Panther Captivity": A Feminist Exercise in Practical Criticism'. *Writing and Sexual Difference*, a cura di Elizabeth Abel. Chicago: Chicago UP, 1982.

Koontz, Claudia. *Mothers in the Fatherland*. New York: St.Martin's Press, 1987.

Kremer, Lillian S. 'Memorie di donne: esperienza e rappresentazione dell'Olocausto in termini di genere'. *Oltre la persecuzione*. 158-175.

Levi, Lia. *Una bambina e basta*. Roma: e/o, 1994.

Levinas, Emmanuel. 'Useless Suffering'. Traduzione di R. Cohen. *The Provocation of Levinas*. R. Bernasconi & D. Wood, eds. London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1988. 156-167.

Limentani, Giacomina. *In contumacia*. Milano: Adelphi, 1967.

---. *L'ombra dello specchio*. Milano: La Tartaruga, 1988.

Milton, Sybil. 'Women and the Holocaust: The Case of German and German-Jewish Women'. *Monthly Review Press* (1984): 297-333.

Quercioli Mincer, Laura. 'Le frontiere della lingua. Memorie ebraiche fra Polonia e Israele'. *Oltre la persecuzione*. 119-133.

Rosenfeld, Alvin H. *A Double Dying: Reflections on Holocaust Literature*. Indiana: Indiana UP, 1980.

Sereni, Clara. 'Ebrei'. *Eppure*. Milano: Feltrinelli, 1995

---. *Taccuino di un'ultimista*, Milano: Feltrinelli, 1998.

Tedeschi, Giuliana. *C'è un punto della terra. Una donna nel lager di Birkenau*. Firenze: La Giuntina, 1993.

Umińska, Bożena. *Postać z cieniem. Portrety Żydówek w polskiej literaturze*. Sic: Warszawa, 2001.