

NUOVE PROSPETTIVE DEGLI STUDI EBRAICI IN ITALIA. LA FONDAZIONE CDEC E LA NUOVA GENERAZIONE DI STUDIOSI E STUDIOSE IN DIALOGO

**Atti della IV settimana internazionale
di studi sull'ebraismo italiano**



A cura di:

**Giordano Bottecchia
Angela Cimino
Riccardo Abram Correggia**



Fondazione
Centro di
Documentazione
Ebraica
Contemporanea

Copyright © 2026
Fondazione Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea, Milano
ISBN 9791298608801

Indice

Gadi Luzzatto Voghera

Introduzione

p. 1

Silvia Di Giovanna

Mercanti e rabbini. Fonti per lo studio dell'identità degli Ebrei sefarditi di Pisa e Livorno attraverso i sepolcri e gli epitaffi (secoli XVII-XVIII) p. 3

Stefano Pio Carlucci

Il 1848: un momento antisemita? Il caso di Reggio Emilia tra rivoluzione e controrivoluzione p. 10

Federica Di Padova

“Gli ebrei a Modena. Emancipazione, persecuzione, ricostruzione (1861-1948) p. 16

Linda Chiavaroli

“Anche il matrimonio ha le sue vittime, come la guerra”. Riflessioni sul divorzio di due scrittrici ebree tra Otto e Novecento p. 21

Filippo Barsi

Le dinamiche transnazionali nel repubblicanismo irlandese e nel sionismo: un confronto storico p. 26

Stefania Ragaù

Tra nazionalismo e umanesimo: ripensare il sionismo dopo la Prima guerra mondiale p. 32

Clelia Di Piro

La diplomazia italiana di fronte alla comunità ebraica in Palestina (1933-1938) p. 38

Saverio Colacicco

Le banche italiane di fronte ai provvedimenti antiebraici (1938-1950). I casi della Banca Commerciale Italiana, del Credito Italiano e del Banco di Roma p. 44

Luca Fiorito

L'antisemitismo fascista come fenomeno transnazionale tra moderazione e radicalizzazione p. 49

- Vincenzo Prodon**
Una via pugliese per Sion. Profughi ebrei e reti clandestine tra guerra e dopoguerra (1943-1948) p. 54
- Giordano Bottecchia**
Tra il colonialismo e la Shoah. Gli ebrei di Libia e le riparazioni per le persecuzioni razziali (1943-1967) p. 60
- David Tagliacozzo**
Prima di Se questo è un uomo: Storia di dieci giorni, dal diario al capitolo finale p. 66
- Silvia Valentini**
Religione e sacrificio. Carlo Levi lettore di Benjamin Constant p. 75
- Riccardo Abram Correggia**
Oltre la Brigata Ebraica. Le Palestinian Auxiliary Territorial Service. Problemi e prospettive di ricerca p. 81
- Chiara Solazzo**
La visione della Shoah nel pontificato di Pio XII nel secondo dopoguerra (1945-1958) p. 88
- Angela Cimino**
La Terra Santa contesa: la Santa Sede e lo Stato d'Israele (1947-1957) p. 93
- Federica Schiaffino**
La DDR immaginata. Jurek Becker e le metafore di una Germania divisa p. 99
- Michael Hazan**
Le relazioni tra le Pantere Nere Israeliane e l'OLP. Una storia di legami politici e individuali nell'incontro tra mizrahim e palestinesi p. 105
- Alessandro Gerundino**
Ebrei ed ebraismo ne La passeggiata prima di cena di Giorgio Bassani p. 111
- Chiara Stornaiuolo Pratesi**
Il rapporto con l'altro e il concetto di alterità nella letteratura israeliana p. 116
- Maddalena Tosi**
Una vita come non tante. Vittorio Dan Segre fra Europa e Israele: giornalismo, diplomazia e dialogo mediterraneo (1922-2014) p. 122

Riccardo Iannaccone

Nazionalismo liberale e disuguaglianza in Israele: i casi dei cittadini palestinesi e mizrahim (1996-2022)

p. 129

Clotilde Brandone

Il “violino di Auschwitz”: un caso di studio su musica e memoria della Shoah (2014-2023)

p. 134

Giulio Mariotti

Interpretare Paolo di Tarso: antiche e nuove forme di antigiudaismo

p. 139

Chiara Renzo

TRAME — Tracing Routes and Memories: entangled Jewish experiences across the Mediterranean

p. 145

Giordano Bottecchia, Angela Cimino, Riccardo Abram Correggia

Ricerche in corso nel campo degli studi ebraici in Italia: una riflessione

p. 148

Introduzione

di *Gadi Luzzatto Voghera, Direttore CDEC*

Nell'estate 2025, a inizio luglio, la Fondazione CDEC ha organizzato un seminario di cinque giorni chiedendo a giovani ricercatrici e ricercatori di portare a Camaldoli — nel fresco dei boschi del Casentino — i loro strumenti di lavoro, le loro idee, i percorsi intellettuali già maturi e quelli ancora in via di definizione. Il Centro di documentazione ebraica contemporanea ha celebrato anche così i suoi 70 anni di storia.

L'istituto era sorto ufficialmente il 25 aprile 1955 su iniziativa dei giovani ebrei italiani con l'intento di aprire uno spazio di ricerca e di raccolta di documenti d'archivio e di volumi dedicati alla presenza ebraica nell'Italia contemporanea, con particolare attenzione alla partecipazione di centinaia di ragazze e ragazzi al movimento di liberazione antifascista e antinazista, e ai documenti relativi agli anni bui delle persecuzioni razziste e della deportazione. Il legame del CDEC con le giovani generazioni è stato strutturale alle sue origini, e rimane ancora oggi un tratto essenziale del suo lavoro. L'identificazione di nuovi filoni di ricerca, il necessario rinnovamento dei linguaggi e degli strumenti di analisi del passato e del presente, diventano dinamica necessaria per offrire nel futuro la preziosa documentazione conservata dal Centro, collocato oggi nella sede di Piazza Edmond J. Safra 1 a Milano, al fianco della Fondazione Memoriale della Shoah.

A Camaldoli abbiamo avuto modo di illustrare alla giovane generazione di studiosi e studiose il materiale che conserviamo e gli strumenti che utilizziamo per trasformare il nostro patrimonio documentario in eventi, esposizioni, attività didattiche, produzione scientifica. Al contempo, abbiamo potuto ascoltare decine di interventi di assoluto spessore, attivando un'esperienza seminariale di confronto aperto che si è rivelato di grande utilità per l'avanzamento degli studi relativi all'esperienza ebraica in età contemporanea. Questo fascicolo raccoglie in forma di brevi saggi una parte degli interventi che sono stati proposti durante la *IV Settimana internazionale di studi sull'ebraismo italiano*¹. La redazione del

¹ Il programma è consultabile a questo link <https://www.cdec.it/la-fondazione-cdec-e-la-nuova-generazione-di-studiosi-a-confronto-figure-e-forme-dellesperienza-ebraica-in-italia-negli-ultimi->

Gadi Luzzatto Voghera

volume è il frutto di un'iniziativa entusiasta ed efficiente condotta da Riccardo Abram Correggia, Angela Cimino e Giordano Bottecchia che vogliamo ringraziare per la loro generosità. La Fondazione CDEC esprime inoltre un particolare ringraziamento a Gabriele Boccaccini che è co-ideatore e animatore degli appuntamenti di Camaldoli, e a Diletta Cesana, il cui lavoro organizzativo consente da anni la buona riuscita dell'iniziativa.

[due-secoli-call-for-papers/](#) (ultimo accesso: 19 dicembre 2025). Sul programma pubblicato on-line non compaiono gli interventi di Angela Cimino e Chiara Solazzo, che invece sono stati regolamente tenuti.

**Mercanti e rabbini. Fonti per lo studio dell'identità degli Ebrei sefarditi
di Pisa e Livorno attraverso i sepolcri e gli epitaffi
(secoli XVII-XVIII)**

di *Silvia Di Giovanna*

Introduzione

A Pisa e Livorno si sviluppò tra XVII e XVIII secolo una delle esperienze più significative della diaspora sefardita. Grazie ai privilegi concessi dai Medici e sanciti dalle *Livornine*, nacque una Nazione Ebrea capace di fondere dinamiche economiche, culturali e religiose, dando vita a una comunità cosmopolita, di mercanti e di rabbini, che contribuì in modo determinante alla vita intellettuale. Per comprendere come gli ebrei di Pisa e Livorno definirono la propria identità in una società in trasformazione, un ruolo centrale è svolto dai cimiteri e dalle iscrizioni funerarie: autentici archivi di pietra, nei quali si intrecciano lingue, simboli e genealogie. In un contesto segnato da esili, conversioni e ritorni alla fede d'origine, la sepoltura diventa uno spazio di rappresentazione e di memoria collettiva.

Il progetto di ricerca qui presentato si propone di analizzare le sepolture ebraiche di Pisa e Livorno, ricostruendo attraverso di esse un quadro culturale, sociale ed economico complesso. L'indagine non si limita alla descrizione materiale delle lapidi, ma integra metodi epigrafici, paleografici e storici, attingendo a fonti d'archivio e a manoscritti ancora poco studiati. L'obiettivo è duplice: restituire visibilità a un patrimonio spesso dimenticato e illuminare le dinamiche interne alle comunità sefardite, nelle quali figure diverse hanno saputo lasciare tracce tangibili della propria esistenza e del proprio ruolo.

Studiare queste testimonianze significa dunque interrogare la memoria stessa della Nazione Ebrea di Pisa e Livorno: una memoria che, scolpita nella pietra e incisa in epigrafi in ebraico, portoghese e spagnolo, continua a raccontare storie di migrazioni ma anche di costruzione identitaria.

Cimiteri perduti

La storia dei cimiteri ebraici di Pisa e Livorno costituisce una delle testimonianze più significative della presenza ebraica in Toscana e del suo progressivo radicamento nel tessuto urbano e culturale tra età moderna e contemporanea. Attraverso i loro luoghi di sepoltura si legge la parola di due comunità che, pur diverse per dimensioni e sviluppo, condivisero la stessa esigenza di affermare il diritto alla memoria e la salvaguardia dei propri spazi identitari.

I cimiteri ebraici di Pisa

La presenza ebraica a Pisa è attestata sin dal Medioevo e trova una delle sue prime manifestazioni materiali nelle iscrizioni funerarie visibili ancora oggi lungo le mura presso Porta Nuova, databili al XIII secolo. Esse testimoniano l'esistenza di un primo nucleo di sepolture collocato *extra moenia*, in conformità alle norme religiose cristiane che vietavano cimiteri non cattolici entro le mura.

Tra Trecento e Quattrocento la comunità sviluppò ulteriori aree di sepoltura nelle località del Catallo e dei Lecci, lungo la cosiddetta “via del mortorio degli Hebrei”, vero e proprio itinerario funerario esterno alla città¹.

In età moderna, la rinnovata vitalità economica della comunità, favorita dai privilegi granducali e dall'articolo XXXVII delle *Livornine*², portò all'istituzione del cimitero della Fagianaia. Questo cimitero seicentesco fu attivo per meno di un secolo poiché ben presto, su richiesta del Granduca, il terreno fu trasformato in bosco di querce, da cui il nome “Fagianaia”. Già alla metà del Settecento però il terreno risulta ridotto a coltivo. Nel 1892 la Comunità, che deteneva ancora i diritti di proprietà, ne decretò la soppressione e cedette il territorio agli Spedali Riuniti per la costruzione dell'Ospedale S. Chiara. Le lapidi seicentesche rimarranno lì fino al primo dopoguerra: con l'ampliamento dell'ospedale, il tratto di mura che

¹ Per uno studio della Pisa ebraica in età medievale, sono imprescindibili i numerosi contributi di Michele Luzzati, mentre per l'età moderna sono fondamentali le ricerche di Lucia Frattarelli Fischer —in particolare *Vivere fuori dal ghetto: ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVIII)*, Zamorani, 2008 —e di Renzo Toaff.

² “Vi concediamo, che possiate comprare in Pisa & in Livorno un campo di terra, per poter in esso sopolire i vostri morti, e' che in esso non possiate esser molestati per quanto haueranno caro la gratia nostra.”

separava il cimitero dalla città venne demolito e 33 lapidi superstiti furono trasferite nel cimitero attuale.

Quest’ultimo, fondato nel 1674 e tuttora in uso, accoglie oggi oltre un migliaio di sepolture, tra cui l’importante nucleo di lapidi seicentesche in marmo di Carrara e pietra serena provenienti proprio dalla Fagianaia. Le tombe, per lo più a forma piramidale, recano motivi floreali e stemmi familiari, con epigrafi in ebraico e glosse italiane che riflettono modelli artistici e simbolici sefarditi.

I cimiteri ebraici di Livorno

La vicenda dei cimiteri ebraici livornesi è strettamente connessa alla nascita della “città delle Nazioni” voluta dai Medici. Nel 1600 la comunità acquistò un terreno fuori Porta Pisana, dando origine al cimitero di via Pompilia, rimasto in uso fino al 1690, quando i lavori per le nuove fortificazioni imposero di cercare un nuovo luogo di sepoltura.

Nel 1695 fu fondato il cimitero di via del Corallo, situato nei pressi dell’attuale via Garibaldi. Più ampio e monumentale, divenne il principale luogo di sepoltura della Nazione Ebrea durante i secoli XVIII e XIX. Le tombe erano il riflesso del prestigio economico e culturale della comunità livornese, che a metà Settecento contava circa quattromila membri. Tuttavia, l’espansione urbana ottocentesca portò alla progressiva inclusione del cimitero entro la nuova cinta daziaria e, nel 1838, il governo granducale ne decretò la chiusura per ragioni sanitarie.

Nel 1840 fu aperto un nuovo cimitero in via Ippolito Nievo, che custodisce, tra le altre, tombe di rabbini illustri come Elia Benamozegh, poi sostituito nel 1901 dal cimitero ebraico “ai Lupi” di via Mei, tuttora esistente. In quest’ultimo complesso furono raccolte numerose lapidi e monumenti provenienti dai cimiteri di via Pompilia e del Corallo, salvati dalla distruzione tra il 1939 e il 1943³.

³ Cfr. Silvia Di Giovanna, *Dal Granducato al Fascismo. I cimiteri di via Pompilia e via del Corallo a Livorno*, in Materia Giudaica (in corso di pubblicazione).

Considerazioni

Lo studio dei cimiteri ebraici di Pisa e Livorno si confronta con una difficoltà strutturale: i siti originari, ad eccezione di quello pisano del XVII secolo, non esistono più, e i monumenti superstiti sono oggi dispersi o ricollocati. Parte di essi è andata perduta per cause naturali, trasformazioni urbane e vicende storiche, rendendo necessaria una ricerca fondata su fonti incrociate per restituire coerenza e profondità alla ricostruzione storica.

Questa condizione, pur complessa, apre la possibilità di un'indagine che non si limiti alla descrizione materiale ma si configuri come esercizio interpretativo e ricostruttivo. Attraverso l'integrazione di lapidi, documenti, e testimonianze visive, è possibile ricomporre lo spazio cimiteriale, reintegrando ciò che oggi appare come un vuoto nella trama urbana e simbolica.

Finora non sono mai stati fatti studi completi ed approfonditi sui cimiteri di queste due comunità, ad esclusione di alcuni cenni storici e parziali per Pisa⁴ e di un primo lavoro di catalogazione del cimitero ebraico monumentale ottocentesco di Livorno⁵.

Fonti e metodi

L'analisi dei cimiteri ebraici di Pisa e Livorno si fonda su un articolato corpus di fonti di diversa natura, che consente di intrecciare la dimensione epigrafica ed artistica del monumento con quella documentaria. Il loro impiego integrato permette di ricostruire la storia, la morfologia e la memoria di questi spazi funerari, offrendo un quadro complesso dell'identità e un approfondimento prosopografico.

⁴ Oltre agli studi già citati, si propone qui anche un mio recente articolo, *Le lapidi seicentesche dei cimiteri ebraici di Pisa. Nuove ricerche*, in “Materia Giudaica”, vol. 29, 2024, pp. 155-180.

⁵ Comunità ebraica di Livorno, *Il Cimitero Ebraico Monumentale di Livorno. Beth ha-Chaim. Primi interventi di restauro e di catalogazione*, Debatte editore, Livorno, 2014.

Fonti archivistiche

Le fonti archivistiche conservate presso gli archivi delle comunità ebraiche di Pisa e Livorno costituiscono un importante nucleo di riferimento per questo studio. Per Pisa, ad esempio, oltre a numerosi documenti pertinenti al cimitero e alla sua storia, il *Registro dei nati, morti e ballottati* (1749-1860) conserva un insieme di dati demografici e anagrafici di straordinario interesse, consentendo di mettere in relazione le registrazioni anagrafiche con la sopravvivenza delle sepolture e di verificare la consistenza numerica della comunità nel lungo periodo. A Livorno, oltre ai registri di tumulazioni, documenti di tipo amministrativo e minute, sono fondamentali anche i documenti relativi al XX secolo, come gli atti della Giunta del Consiglio o l'archivio del rabbino capo Alfredo Toaff, grazie ai quali è possibile ripercorrere la storia della distruzione dei cimiteri sei e settecenteschi. Tutti questi documenti sono integrabili ad altri, come quelli presenti nel *Notarile Moderno* dell'Archivio di Stato di Firenze, fonti amministrative comunali e quelle di altri enti, come l'Istituto Fascista Autonomo per le Case Popolari di Livorno.

Fonti manoscritte

Tra le fonti di carattere letterario ed erudito spicca il cosiddetto *Manoscritto Wagenseil*⁶, oggi conservato a Lipsia. Redatto alla fine del Seicento nell'ambito di una rete di corrispondenze tra Antonio Magliabechi e Johann Christoph Wagenseil, raccoglie oltre cento trascrizioni di epitaffi pisani e una decina livornesi, molti dei quali riferibili a lapidi non più esistenti. Questo repertorio costituisce una testimonianza preziosa che consente di ricostruire la topografia e la genealogia delle famiglie attraverso la comparazione con le lapidi superstiti.

⁶ Johann Christoph Wagenseil, *LEIPZIG UBL BH 18*, Leipzig University Library, Leipzig, Germany, Ms. B.H. fol. 18.

Fonti fotografiche

Un ulteriore livello di documentazione è rappresentato dalle testimonianze fotografiche di studiosi come Ernő Munkácsi e Israel Dicker, che nei primi decenni del Novecento fissarono in immagini le lapidi e i siti oggi scomparsi. Tali materiali costituiscono un indispensabile strumento di confronto per la ricerca contemporanea e per i progetti di mappatura e restituzione visuale dei cimiteri. L'integrazione di queste tre tipologie di fonti consente di delineare una storia stratificata dei cimiteri ebraici di Pisa e Livorno, in cui la pietra, la parola e l'immagine si completano a vicenda. Attraverso il dialogo tra queste testimonianze è possibile restituire non solo la morfologia perduta dei luoghi, ma anche la trama umana e culturale che li generò, trasformando la ricerca storica in un processo di ricomposizione della memoria collettiva.

Conclusioni

L'indagine sui cimiteri ebraici di Pisa e Livorno conferma il loro valore come fonti primarie per la ricostruzione storica, sociale e culturale di queste comunità sefardite.

In tale prospettiva, progetti in corso come *From Stones to Stories*⁷ rappresentano un avanzamento metodologico significativo: attraverso strumenti digitali e tecnologie di analisi avanzata, consentono di superare la frammentarietà delle testimonianze materiali, restituendo unità e leggibilità a un patrimonio disperso e apre nuove vie di interpretazione sul rapporto tra spazio, identità e memoria culturale.

Infine, la comparazione della foggia dei monumenti funebri con altri della stessa tipologia presenti nei cimiteri acattolici di Livorno⁸ e nei cimiteri, non solo sefarditi, come quello di Amsterdam, Amburgo o dell'area mediterranea, permette

⁷ Il progetto ha come partner il Centro Interdipartimentale di Studi Ebraici (CISE) dell'Università di Pisa, l'Istituto di Informatica e Telematica del Centro Nazionale delle ricerche di Pisa (CNR-IIT) e la Comunità ebraica di Pisa.

⁸ Cfr. Lucia Frattarelli Fischer, *La parola e il marmo. Cimiteri acattolici di Livorno dal Seicento a oggi*, Edizioni ETS, 2024.

ATTI CONVEGNO

di declinare nuovi legami oltre a tracciare nuove rotte culturali e materiali per lo studio della storia degli ebrei sefarditi.

Silvia Di Giovanna Dottoranda, Dottorato di Interesse Nazionale in Studi Religiosi (DREST), progetto di dottorato: *Mercanti e rabbini. Fonti per lo studio dell'identità degli Ebrei sefarditi di Pisa e Livorno attraverso i sepolcri e gli epitaffi (secoli XVII-XVIII)*. Temi di ricerca: storia culturale e religiosa degli ebrei sefarditi in età moderna.

Keywords: Epigrafia ebraica, Cimiteri ebraici.

**Il 1848: un momento antisemita?
Il caso di Reggio Emilia tra rivoluzione e controrivoluzione**

di *Stefano Pio Carlucci*

Il presente intervento si pone come obiettivo quello di offrire alcuni spunti di riflessione, a partire da un caso di studio locale, quale quello di Reggio Emilia, per richiamare l'attenzione su di un fenomeno spesso trascurato: la manifestazione di varie forme di ostilità antisemita nell'anno della “primavera dei popoli” in Italia. Il 1848, in continuità con quanto verificatosi durante il Triennio democratico (1796-1799), si mostra come un cantiere privilegiato per approfondire un momento di transizione nella storia dell'antisemitismo; una transizione che a sua volta si colloca all'interno di quell'età che nella storiografia è definita Età delle Rivoluzioni, la quale abbraccia un ampio arco cronologico che va dalla Rivoluzione americana, sino al 1848.

È in questa età che la pratica della violenza antiebraica si fa linguaggio politico divenendo tratto identitario controrivoluzionario, in cui venature religiose si intrecciano inestricabilmente con temi politici. È emblematico quanto accadde in Piazza del Campo a Siena, quando, nel giugno del 1799, affianco al rogo di uno dei principali simboli del repertorio repubblicano, quale l'albero della libertà, arso dalla folla al grido di “viva Maria”, vennero barbaramente trucidati alcuni ebrei, in un una sorta di rituale iconoclastico in cui il fuoco della controrivoluzione ardeva i simboli della modernità.

Il dibattito intellettuale a monte dell'emancipazione non era scevro di contraddizioni, né tantomeno si mostrava come un insieme allineato di vedute¹. A lato dei più importanti propugnatori della causa emancipazionista esistevano voci reazionarie, tendenzialmente ascrivibili al mondo cattolico. In Italia, nel 1848, videro la pubblicazione almeno due scritti anti-emancipazionisti: a Roma, ad opera dell'abate Luigi Vincenzi, e a Torino, per mano dell'ecclesiastico Giuseppe Maria Bertetti. Ma la campagna antiebraica non fu solo animata da ecclesiastici. Un significativo angolo di visuale è quello che si offre da una testimonianza

¹ Sull'articolazione del dibattito italiano si veda Gadi Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'egualanza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)*, Franco Angeli, 1998.

toscana. Alla fine di febbraio del 1848, Leopoldo II concesse una costituzione che prevedeva la libertà di culto per gli acattolici. Rispetto a questo atto politico, Pasquale Crecchi, un patriota livornese liberale, più moderato rispetto alla frangia democratica cittadina identificabile con la figura di Francesco Domenico Guerrazzi, scriveva ad un suo corrispondente:

Adesso la maggiorità sarebbe contenta se nella feccia non seminasse il cattivo umore quell'iniquo partito che tu sai, il quale approfittandosi del cattivo senso che ha fatto in essa l'emancipazione degli Ebrei, va rafforzando su esse questo mal'umore. Lo spirito di vendetta è quello che guida questo partito il quale si lamenta della costituzione e di tutto.²

L'affermazione, estratta da una lettera relativa alla più ampia situazione politica cittadina, lascia intravedere come l'emancipazione degli ebrei fosse un traguardo politico in grado di generare in certi strati della popolazione, che Crecchi definisce "feccia", dei forti malumori. Intercettando il malcontento generale, l'"iniquo partito" — la compagine democratica — si faceva promotore di una campagna politica adottando meccanismi di conflitto sociale ben più risalenti.

Il tema dell'emancipazione ebraica, quindi, lungi dall'essere un tema confinato ai salotti intellettuali dell'Ottocento, costituiva una tematica in grado di suscitare l'interesse — sfiorando una sfera più emotiva — anche degli strati più bassi della popolazione. Quella fascia di popolazione composta da artigiani, contadini, venditori al minuto, ecc. non rimaneva insensibile a quelle voci, talvolta provenienti dal mondo ecclesiastico, talvolta provenienti dalle frange politicamente più democratiche, che sussurravano contro gli ebrei.

Sulla base di queste premesse, ho scelto di concentrare l'attenzione su di un contesto che, nell'ambito delle violenze antiebraiche del 1848 — comunemente circoscritte ai soli casi di Acqui (aprile 1848) e Roma (aprile e ottobre 1848) —, non mi pare abbia mai trovato approfondimento, ovvero quello di Reggio Emilia, città del ducato di Modena.

Dopo la Restaurazione il ducato era stato governato da Francesco IV, un duca che aveva mostrato già in seguito alla rivoluzione del 1831 di avere ben chiaro in mente

² Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Carteggi vari, cassetta 495, n. 30, Lettera di Pasquale Crecchi a Eugenio Giorgi, Livorno, 25 febbraio 1848.

il nesso tra rivoluzione ed ebrei. Nel 1831, restaurato il potere, il duca addossò gran parte delle colpe della rivoluzione sui suoi sudditi ebrei e, ritenendoli i promotori dell'insurrezione, li condannò al pagamento di un'importante sanzione. Del resto, l'impronta antiebraica si sposava con una forte identità reazionaria *tout court*, piena incarnazione della Restaurazione, e coronata dall'adesione ad un cattolicesimo particolarmente intransigente. Il bigottismo della dinastia austro-estense nel ducato di Modena e Reggio non si esaurì con la salita al trono di Francesco V, nel 1846. Fu con quest'ultimo duca che le città di Modena e Reggio si trovarono ad attraversare le turbolenze del 1848. Alla fine del marzo '48 le insurrezioni nelle città di Modena e Reggio Emilia costrinsero alla fuga il duca. Nelle due città si insediarono dei governi provvisori. L'emancipazione degli ebrei fu uno tra i primi provvedimenti presi dai nuovi governi. Dalla prospettiva dei rivoluzionari stabilitisi al potere, questo atto si mostrava come doveroso in virtù dei principi di egualianza e al contempo ispirato dai dettami evangelici.

A Reggio Emilia, città a trazione economica prettamente agricola, la crisi del 1847 aveva messo in ginocchio la popolazione, che si era trovata attanagliata dalla carestia e dal conseguente aumento dei prezzi dei generi alimentari. In questo scenario antecedente agli stravolgimenti politici del '48, ebbero modo di verificarsi episodi antisemiti. Nel febbraio del 1847, una moltitudine di contadini si erano indirizzati verso il ghetto armati di pale e forche con l'obiettivo di ottenere cibo³. Con queste premesse, ovvero uno sguardo affatto benevolo da parte della dinastia regnante e la crisi del 1847, gli ebrei reggiani a fine marzo 1848 giunsero all'emancipazione. Per comprendere la permeazione del dibattito relativo all'emancipazione ebraica negli strati popolari, è utile osservare come esso fu affrontato nella stampa periodica rivoluzionaria. La rivoluzione del 1848 portò con sé il fiorire di giornali, fogli volanti e prodotti editoriali di varia natura, ed è utile analizzare attraverso questi media come venne articolata e trattata la tematica del miglioramento delle condizioni sociali e politiche degli ebrei. Gli articoli dedicati a questo tema evidenziano come non fossero solo gli ebrei a doversi preparare alla equiparazione, ma fosse fondamentale attuare una sorta di pedagogia egualitaria nel popolo. Antonio Peretti, un giornalista reggiano, fondatore del giornale

³ Sandro Spreafico, *La chiesa di Reggio Emilia tra antichi e nuovi regimi*, I vol., Cappelli, 1979, p. 364.

popolare “La Bonissima”, dedicò al tema ebraico un interessante passaggio, riportando sul periodico modenese la lettera di un sacerdote cattolico che si esprimeva in favore degli ebrei. In quel passaggio veniva esposto come i “difetti” degli ebrei fossero collegabili alla loro condizione giuridica e sociale degradata⁴. Non sempre, però, nell'affrontare il tema dell'emancipazione la stampa mostrava di spendere parole di benevola compassione verso gli ebrei. In questo senso, ne è un esempio la polemica che ebbe luogo a partire dalle colonne del “Giornale di Reggio”, in cui gli ebrei reggiani venivano incoraggiati a versare denaro per sostenere i costi della guerra con parole che furono successivamente oggetto di critiche:

O figliuoli d'Israel, che quasi soli finora godeste i frutti del riscatto, e che tesaurizzaste ne' tempi dell'oppressione, mostratevi degni dell'aurora che sorride alle vostre famiglie⁵.

Allo stesso modo, a testimonianza della pervasività del tema dell'emancipazione, è da evidenziare come nell'aprile del 1848, il barnabita Alessandro Gavazzi, celebrità della rivoluzione del '48, di passaggio da Reggio Emilia, infiammò la popolazione con dei discorsi pubblici in cui non mancò di affrontare il tema ebraico, esortando gli ebrei a donare denaro alla causa italiana⁶.

Lo strumento che, a mio parere, consente di penetrare la quotidianità sono le carte di polizia. Attraverso la documentazione di polizia conservata presso l'Archivio di Stato di Reggio Emilia è possibile entrare maggiormente nella vita quotidiana e rintracciare quelli che furono i momenti di esplosione di violenza. Nel breve arco della durata dell'esperienza rivoluzionaria — cioè, da fine marzo ad inizio agosto 1848 — è possibile rintracciare alcuni episodi di violenza popolare antisemita.

Sono nello specifico tre gli episodi degni di nota all'interno di questo spazio. Il primo, effettivamente, dimostra di avere alla base una matrice di tipo economico e per certi aspetti può porsi in contatto con quanto veniva affermato nel “Giornale di Reggio”. Nel maggio del 1848 esplose un tumulto nel ghetto reggiano. Dai

⁴ “La Bonissima. Giornale del Popolo”, a. 1, n. 8, 16 giugno 1848, p. 34

⁵ “Giornale di Reggio”, a. 1, n. 30, 1 maggio 1848.

⁶ Riccardo Finzi, *Su alcuni episodi dell'Ottocento quarantotto reggiano*, in “Pescatore reggiano”, 1977, pp. 4-9.

verbali redatti dalle autorità è possibile raccogliere la diretta testimonianza di alcuni dei partecipanti alle turbolenze: una di esse, molto esemplificativa, è quella di un artigiano di 40 anni. L'uomo, interrogato dalla polizia circa i motivi che lo avessero spinto a portarsi in piazza, affermava:

Io e una moltitudine della mia classe abbiamo pensato fare addimostrazione di disperazione contro il contegno degli ebrei, onde obbligarli a prestare i necessari soccorsi diffatti cosa hanno fatto per noi gli ebrei in paragone degli altri di Parma ed altri lidi? Nulla. A Parma gli ebrei rigenerati hanno fatto diverse elemosine, hanno levato dal monte tutti i prezzi fino a sei mila franchi e il pover ha qui avuto un bel vantaggio e a noi cosa hanno dato gli ebrei?⁷

Poche settimane dopo, nel luglio, un nuovo episodio scosse la vita cittadina. Il 17 luglio, una folla si accalcò minacciosa nelle strade abitate dagli ebrei con la richiesta di lavoro, prendendo di mira in particolar modo le case dei membri più ricchi della comunità ebraica, come la famiglia Carmi⁸. In entrambi questi tumulti, di cui la stampa periodica tacque, risulta evidente una matrice di tipo economico. Per questa ragione, l'assalto al ghetto nel 1848 può rappresentare un meccanismo di dislocamento delle proteste legate ai problemi e alle frustrazioni provenienti da un contesto socioeconomico marcatamente sfavorevole. Il variegato ventaglio di pattern riscontrabili nelle ostilità antiebraiche, nondimeno, complica una tale lettura. Durante le celebrazioni del *Corpus Domini*, nel giugno 1848, si verificò un altro episodio antiebraico; si ebbe un contrasto tra i fedeli cattolici e gli ebrei della guardia civica, un corpo istituito dal governo provvisorio in cui erano ammessi anche gli acattolici. Tra la folla indignata dalla presenza di alcuni ebrei della guardia civica nelle vicinanze della processione iniziarono ad alzarsi grida come “abbasso gli ebrei” oppure “non vogliamo superiori ebrei”. Scongiurato il peggio, grazie alla fuga degli ebrei, l'allarme di un possibile tumulto rientrò presto⁹.

Un tratto comune che è possibile cogliere dalle casistiche presentate è l'ambiguità dell'origine dell'insorgenza. Attraverso la documentazione traspare come, agli

⁷ Archivio di Stato di Reggio Emilia (ASRE), *Polizia estense*, b. 16. Testimonianza di Lorenzo Grossi rilasciata il 25 maggio 1848.

⁸ ASRE, *Polizia estense*, b. 16.

⁹ ASRE, *Polizia estense*, b. 15.

Stefano Pio Carlucci

occhi delle autorità, queste manifestazioni, lungi dall’essere spontanee e primordiali, apparissero organizzate e fomentate da alcuni agitatori che riuscivano a rimanere nell’ombra. Ciò che invece si mostra chiaro a partire dalle diverse casistiche di violenze antisemite quarantottesche è che l’emancipazione ebraica costituisca, per un contesto di rapida trasformazione del quadro politico e sociale, un moltiplicatore dell’esplosione del malcontento popolare. Nel 1848, in un contesto come quello reggiano, ma più in generale italiano, l’antisemitismo, forte di una capacità evocativa di ampio respiro, si prestava ad essere utilizzato come strumento di lotta politica da parte di forze controrivoluzionarie — ma talvolta anche dalle correnti più democratiche —, sempre pronte ad intercettare strumenti in grado di condurre alla mobilitazione popolare, all’occorrenza anche innescando “momenti antisemiti”.

Stefano Pio Carlucci Dottorando, Università di Parma.

Temi di ricerca: storia del Risorgimento, storia degli ebrei nell’Italia contemporanea, antisemitismo.

Keywords: Antisemitismo, 1848, Risorgimento, Controrivoluzione, Reggio Emilia.

**Gli ebrei a Modena. Emancipazione, persecuzione, ricostruzione
(1861-1948)**

di *Federica Di Padova*

La comunità ebraica di Modena: un laboratorio per rileggere l'ebraismo italiano contemporaneo

Il contributo propone alcuni risultati di una ricerca sulla storia degli ebrei modenesi, dall'Unità d'Italia alla ricostruzione postbellica. L'indagine, iniziata nell'ambito di una Yad Vashem Post-Doctoral Fellowship¹, intende colmare un vuoto storiografico: mentre la presenza ebraica modenese in età moderna è stata ampiamente studiata², la sua evoluzione tra la fine dell'Ottocento e il secondo dopoguerra rimane tuttora poco indagata. Gli studi disponibili si concentrano su alcuni aspetti della Shoah³ oppure sono di taglio locale o regionale, talvolta in forma di opuscoli divulgativi⁴. Tra i contributi più significativi si segnalano due volumi: il primo, pubblicato nel 2007, fondamentale per una ricostruzione storica più ampia⁵; il secondo, di più recente pubblicazione, dedicato agli ebrei stranieri presenti in città tra gli anni '30 e '40⁶ del Novecento. La principale novità di questa ricerca è l'approccio di lungo periodo: una ricostruzione complessiva dell'età

¹ La fellowship è stata assegnata nel 2021 per il progetto di ricerca *To Survive and to Rebuild after the Shoah. The History of the Jewish Community of Modena from 1931 to the end of the 50s.*

² Segnalo: Federica Francesconi, *Invisible Enlighteners. The Jewish Merchants of Modena, from the Renaissance to the Emancipation*, University of Pennsylvania Press, 2021; Diletta Biagini, *Le confraternite della Comunità ebraica di Modena*, Giuntina, 2022.

³ Walter Braccati, *La persecuzione antiebraica nel modenese e nell'Alta valle del Reno*, Il Fiorino, 2008; Elena Carano, *Persecuzione, deportazione, solidarietà: la comunità ebraica modenese nella Seconda guerra mondiale*, Artestampa, 2009; Giulia Dodi, *Nessun gesto di pietà: la requisizione dei beni ebraici in area modenese dal 1938 al 1945*, Bonomo, 2016.

⁴ Ne segnalo alcuni: Federica Francesconi e Luisa Levi D'Ancona (a cura di), *Vita e società ebraica di Modena e Reggio Emilia. L'età dei ghetti*, Comunità Ebraica di Modena e Reggio Emilia, 2007; *Itinerari ebraici nelle province di Modena e Reggio Emilia*, Guida Storico-turistica, Quid srl - Comunità Ebraica di Modena e Reggio Emilia, 2006; Paolo Battaglia e Federica Francesconi (a cura di), *Gli ebrei e la città*, Raccolte Fotografiche Modenesi Giuseppe Panini, 2002.

⁵ Fulvio Diego Papouchado, *Viaggio in un ghetto emiliano*, Terra e Identità, 2007.

⁶ Fabio Montella, *Speriamo in giorni migliori*, Giuntina, 2023. Dello stesso autore anche: *Squadrismo, comunità ebraica e spazi urbani: il caso della città di Modena*, in "Storia Urbana", n. 172, 2022, pp. 107-134.

contemporanea ebraica modenese, che intreccia emancipazione, assimilazione, fascismo, Shoah e ricostruzione. L'analisi, che integra prospettive urbanistiche, sociali, culturali e politiche, si configura come un caso di studio in grado di interrogare nodi più ampi della storia dell'ebraismo italiano contemporaneo. Basata su fonti d'archivio locali, nazionali e internazionali, la ricerca mostra come la vicenda di una comunità periferica, osservata nella sua profondità temporale e spaziale, possa offrire spunti sui processi di integrazione, marginalizzazione e ricostruzione del Novecento ebraico e italiano.

Tra luci e ombre: la parola dello spazio ebraico a Modena

L'emancipazione civile e politica portò a una nuova visibilità pubblica e a un più intenso coinvolgimento degli ebrei modenesi nella vita cittadina, ma anche a fenomeni di “disgregazione” e antisemitismo. La costruzione della nuova sinagoga (1873), eretta nella piazza dell'antico ghetto, costituì un atto di cittadinanza e visibilità simbolica, cui la comunità partecipò con entusiasmo. Le trasformazioni urbanistiche successive⁷ resero tuttavia l'edificio progressivamente “invisibile” e segnarono l'inizio di un lento processo di frammentazione degli spazi ebraici. Da un lato, la riqualificazione dell'isolato comportò numerosi espropri; dall'altro, nella nuova progettazione, le autorità adottarono unicamente criteri urbanistici ed estetici, trascurando il valore storico e simbolico del luogo. La trasformazione in stile liberty, il cambio di nome da “Piazza Libertà” a “Piazza Mazzini” e la fitta vegetazione che finì per celare la sinagoga contribuirono alla perdita di riconoscibilità della piazza come spazio ebraico. In quegli anni la comunità visse forme di partecipazione pubblica ma anche di marginalizzazione. Se nel 1859 avvennero i primi ingressi in consiglio comunale e altri ebrei fondarono il Banco Popolare (1867), nello stesso periodo si verificarono gravi episodi, tra cui la controversa conversione al cattolicesimo della quattordicenne Benedetta Formiggini (1860) e la dibattuta vicenda giudiziaria (1871-1878) per l'affido della bambina ebrea Enrica Teglio⁸. Agli inizi del secolo, Modena fu anche uno dei

⁷ Giordano Bertuzzi, *Trasformazioni edilizie e urbanistiche a Modena tra '800 e '900*, Aedes Muratoriana, 1992, pp. 35-69.

⁸ *Il nuovo fanciullo Mortara*, in “Il Panaro”, 17 marzo 1874.

primi centri del sionismo italiano, a riprova di una notevole vivacità locale⁹. Dopo la Prima guerra mondiale¹⁰, la comunità modenese si caratterizzava per contrazione demografica, composizione eterogenea e posizioni diverse verso il regime fascista.

Resistere e sopravvivere

Dinanzi alla persecuzione, la comunità modenese seppe reagire tentando diverse strategie: richieste di “esenzione dalla discriminazione”¹¹, cambi di cognome o conversioni — come dimostrano i circa novanta battesimi e abiure documentati —, emigrazioni. Nel novembre 1938 fu istituita una scuola elementare ebraica¹², mentre nel 1940 la comunità subì l'esproprio dell'antico cimitero di via Pelusia da parte del Comune¹³. In base ai dati raccolti dalla Fondazione CDEC, almeno 26 ebrei nati a Modena furono arrestati fuori provincia; in città vennero invece catturati cinque non modenesi e il modenese Guido Melli, mentre Eugenio Guastalla fu arrestato a Formigine (Modena). Numerosi episodi di salvezza furono possibili grazie a reti di sostegno personali e familiari, alla resilienza degli stessi ebrei e alla solidarietà esterna. Si ricordano, tra gli altri, i ventitré Giusti tra le Nazioni legati a reti cattoliche¹⁴ e alla Resistenza, il commissario Francesco Vecchione e altri funzionari¹⁵.

⁹ Archivio della Comunità Ebraica di Modena (ACEMO), sezione contemporanea, b. C72.

¹⁰ Gabriele Fabbrici, “La partecipazione degli ebrei modenesi e reggiani alla Prima Guerra Mondiale. Linee di ricerca”, in Vincenza Maugeri e Caterina Quarenì (a cura di), *Gli ebrei italiani nella Grande Guerra (1915-1918)*, Giuntina, 2017, pp. 191-203.

¹¹ Archivio di Stato di Modena, Prefettura di Modena, “Gabinetto”, fascicoli relativi agli anni 1939-1943.

¹² Giulia Dodi, *In classi separate. L'istituzione della scuola ebraica nelle carte dell'archivio della Comunità ebraica di Modena*, in “Rivista di storia dell'educazione”, n. 2, 2019, pp. 153-172.

¹³ Archivio Storico del Comune di Modena, Atti del Podestà, 1939-1940.

¹⁴ Sulle reti di salvezza: Enrico Ferri, *Il sorriso dei ribelli*, Giuntina, 2013. La sezione modenese dell'Associazione Nazionale Mutilati e Invalidi di Guerra ha recentemente promosso una ricerca su questo tema, aggiornando a 23 il numero dei “Giusti” individuati nel territorio della provincia di Modena.

¹⁵ Carmine Piscitelli e Giulia Dodi (a cura di), *Francesco Vecchione, la normalità e il coraggio: l'uomo di stato che salvò gli ebrei modenesi: 1943-1944*, Infiniti Mondi, 2022; Montella, *Speriamo in giorni migliori*, pp. 262-290.

Ricostruire

Dopo la fine del conflitto, la comunità ebraica di Modena presentava caratteristiche peculiari rispetto al panorama nazionale: le perdite umane furono contenute e la sinagoga, sigillata nel 1944, riaprì il 4 maggio 1945 senza aver subito danni. Le redini della comunità, impoverita sul piano umano ed economico, vennero assunte da Gino Friedmann. Si ricostituì rapidamente anche il nucleo dirigente legato alla Delegazione per l'Assistenza degli Emigranti Ebrei (DELASEM) che, insieme all'*American Jewish Joint Distribution Committee* e all'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, offrì sostegno ai corrispondenti modenesi, italiani e stranieri di passaggio o residenti in città. Nella tarda primavera del 1945, sul territorio provinciale, erano attivi un campo per *Displaced Persons* (DP camp)¹⁶ e due *hachsharot*¹⁷, mentre altri ebrei stranieri furono condotti nell'ex campo di Fossoli¹⁸. La Comunità offrì loro assistenza economica, sociale, culturale e religiosa; molti giovani profughi ricevettero sostegno anche per la celebrazione di matrimoni e per le nascite¹⁹. Altri obiettivi del nuovo gruppo dirigente furono la restituzione dei beni confiscati e, naturalmente, la ricostruzione della vita comunitaria.

Federica Di Padova Docente di ruolo alle scuole superiori, ricercatrice indipendente.

¹⁶ Si trattava di campi profughi, ovvero strutture istituite in Europa alla fine della Seconda guerra mondiale da enti come la *United Nations Relief and Rehabilitation Administration* (UNRRA) e la *International Refugee Organization* (IRO), destinate ad accogliere coloro che venivano riconosciuti come *displaced persons* (lett. “persone spostate”); tra di essi vi erano anche migliaia di ebrei sopravvissuti alla Shoah.

¹⁷ Numerosi furono anche i *kibbutzim* e le *hachsharot* (lett. preparazione) sorti nella penisola italiana nell'immediato dopoguerra. Si trattava di veri e propri centri di formazione e addestramento, organizzati per preparare i giovani all'emigrazione in Palestina. Per quanto riguarda Modena, si veda la documentazione conservata in ACEMO, Sezione contemporanea, “Profughi stranieri 1945-1951”.

¹⁸ Sui precedenti aspetti, mi permetto di rimandare alla mia tesi di dottorato: *I campi profughi per Jewish Displaced Persons in Italia tra storia, ricostruzione e memoria (1943-1951)*, Università degli Studi di Trieste, Dottorato in “Storia delle società, delle istituzioni e del pensiero. Dal Medioevo all'età contemporanea”, 2019.

¹⁹ Mi permetto di rimandare al mio contributo: *Rinascere in Italia. Matrimoni e nascite nei campi per Displaced Persons ebree 1943-1948*, in “DEP (Deportati, Esuli, Profughi)”, n. 36, 2018, pp. 1-19.

ATTI CONVEGNO

Temi di ricerca: *Aliyah Bet*, *Displaced Persons* ebree, antisemitismo, rapporti tra società ed ebrei italiani e DPs ebree nel dopoguerra, comunità ebraica di Modena

Keywords: Comunità ebraica di Modena, Antisemitismo, Shoah, Ricostruzione, Identità ebraica.

“Anche il matrimonio ha le sue vittime, come la guerra”.
Riflessioni sul divorzio di due scrittrici ebree tra Otto e Novecento

di *Linda Chiavaroli*

Nel 1865, con l’emanazione del codice Pisanelli, si delinearono le prime leggi dell’Italia unita. Tra le numerose riforme, il codice segnò una progressiva laicizzazione del matrimonio, fino ad allora regolato esclusivamente dalla Chiesa¹. Tuttavia, esso consolidò una legislazione fortemente discriminatoria nei confronti delle donne: la moglie restava subordinata al marito, l’adulterio era punito diversamente a seconda del genere, la madre non godeva di diritti sulla prole e alle donne era preclusa ogni forma di partecipazione politica. Gli studi di Valeria Iaconis — *Finché legge non vi separi* (2021) e *Le catene moderne della nuova Eva* (2017) — analizzano due articoli emblematici del codice. L’articolo 148 sanciva l’indissolubilità del matrimonio, ammettendone lo scioglimento solo con la morte di uno dei coniugi, negando così qualsiasi possibilità di divorzio². L’articolo 189, invece, proibiva le indagini di paternità, salvo nei casi di stupro o ratto violento, rendendo la condizione delle madri particolarmente gravosa³. Il divorzio venne introdotto in Italia solo nel 1970, con notevole ritardo rispetto al resto d’Europa. Le cause di tale ritardo risiedono nell’eredità dei codici preunitari e nella forte influenza della Chiesa cattolica⁴. La comunità ebraica, favorevole al divorzio, fu oggetto di episodi di antisemitismo nel corso del dibattito pubblico. Tra il 1865 e

¹ Fabio Franceschi, “I progetti per l’introduzione del divorzio in Italia in epoca post-unitaria”, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2012, <https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/2523>, (ultimo accesso: 10 ottobre 2025), p. 59.

² Valeria Iaconis, *Finché legge non vi separi. Il divorzio nella narrativa d’autrice tra Otto e Novecento*, Classiques Garnier, 2020, p. 24.

³ Valeria Iaconis, “Le catene moderne della nuova Eva. La critica della letteratura femminile al codice Pisanelli”, *Chronica Mundi*, 2017, https://www.academia.edu/35640205/Le_catene_moderne_della_nuova_Eva_La_critica_della_letteratura_femminile_al_codice_Pisanelli, (ultimo accesso: 10 ottobre 2025), pp. 147-179; p. 159.

⁴ Arturo Maniaci, “L’evoluzione storica del divorzio in Italia dall’età delle codificazioni al 1970”, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 11 ottobre 2021, <https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/16624>, (ultimo accesso: 10 ottobre 2025), pp. 65-76; p. 66.

il 1970 si susseguirono dieci disegni di legge, nessuno dei quali riuscì a modificare la normativa. Durante il fascismo, la questione fu definitivamente accantonata: sebbene il divorzio fosse menzionato tra gli obiettivi sociali del partito, esso fu presto bollato come antisociale e contrario ai valori della famiglia tradizionale⁵. Il tema trovò però ampio spazio nella letteratura. La prima voce italiana a sostenere il divorzio, sebbene cautamente, fu quella di Cordelia, pseudonimo di Virginia Tedeschi Treves, scrittrice ebrea nata a Verona nel 1849 e morta a Milano nel 1916. I suoi testi, spesso presentati come saggi, sono in realtà manuali di etichetta, derivati dai galatei ottocenteschi, nei quali la riflessione morale si intreccia alla dimensione sociale⁶. I romanzi di consumo dell'autrice mettono spesso in pratica le regole che tali manuali suggeriscono. Nel 1882 Cordelia pubblicò *Dopo le nozze*, un manuale di comportamento, seguito dal romanzo *Catene*. Nel primo, rivolgendosi ai lettori come un’“amica sincera”⁷, dedica un intero capitolo alle *Unioni infelici*, dove per la prima volta esprime preoccupazione per la condizione femminile⁸. L'autrice osserva come l'uomo, grazie alla rete sociale, riesca a superare i fallimenti coniugali, mentre la donna, isolata, veda la qualità della propria vita precipitare. Da qui la proposta del divorzio come “una luce fra le tenebre”⁹. Cordelia cita la Francia, dove il divorzio era dibattuto sin dal 1792, contrappponendola all'Italia, che “prende le questioni con più calma e forse con più serietà”¹⁰. Curiosamente, la scrittrice presenta il divorzio anche come rimedio per gli uomini, talvolta vittime delle “sposine volubili e incontentabili”¹¹. Subito dopo, tuttavia, la sua voce si fa apertamente solidale con le donne: “E noi donne specialmente dovremmo desiderarlo, come quelle che ne avrebbero maggiori vantaggi; ci sono leggi abbastanza ingiuste verso di noi perché ne venga alcuna in nostro favore”¹². Il passo successivo è prudente: “Io non sono fautrice dell'emancipazione della donna, perché la calcolerò sempre un essere debole in

⁵ Alfredo Rocco, *La trasformazione dello stato liberale; dallo stato liberale allo stato fascista*, La voce, 1927, p. 266.

⁶ Annick Paternoster, Francesca Saltamacchia, Stefano Prandi, *Le leggi della cortesia. Galateo ed etichetta di fine Ottocento*, Interlinea, 2018, p.12.

⁷ Cordelia, *Dopo le nozze*, Treves, 1882, p. 7.

⁸ Ivi, p. 42.

⁹ Ivi, p. 43.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ivi, p. 44.

¹² Ibid.

confronto all'uomo; ma appunto per questa ragione, ha bisogno di maggior protezione”¹³. Il divorzio appare dunque come un rimedio estremo, da adottare solo in circostanze limite. In generale, la donna dovrebbe sopportare con forza per il bene dei figli: “Possiate dimenticare i vostri torti e giurare di non vivere che per i vostri figliuoli”¹⁴. Cordelia, pur sostenendo implicitamente la necessità di riformare il codice Pisanelli, considera la tutela dei figli prioritaria: il matrimonio, per quanto infelice, deve restare indissolubile finché possibile. Questo principio è ribadito nel romanzo *Catene* (1882)¹⁵, che però riporta un caso in cui il divorzio andrebbe consentito. Elvira, istitutrice presso la residenza del barone Lorenzo di Sterne, è protagonista di una vicenda caratterizzata da episodi di violenza e dolore. Vittima del consorte, da cui non può divorziare, Elvira assiste impotente alla morte della figlia Laura, promessa sposa di Alberto Wolf, successivamente unito in matrimonio con Sofia, la figlia del barone. Laura, infatti, si ammala dopo aver scoperto di dover rinunciare alle sue nozze con Alberto: è necessario il permesso di suo padre che, ancora colmo di risentimento nei confronti di Elvira, non concede l'accordo. La perdita della figlia e l'impossibilità di sciogliere il vincolo matrimoniale portano Elvira a un declino mentale che la conduce alla reclusione in un ospedale psichiatrico. L'opera, che richiama modelli foscoliani, fonde istanze sociali e riflessione morale, delineando la donna come vittima di un sistema patriarcale e di una legge iniqua. La critica contemporanea non fu indulgente: *L'Illustrazione popolare* (1869) ribadì che il matrimonio è un legame naturale e perciò sottratto alle leggi degli uomini che non devono viziarlo¹⁶. Nel 1883 *La Civiltà Cattolica* recensì *Catene* con toni sprezzanti: “Povera lingua d'Italia!”¹⁷ e poi “Per noi una donna che nell'Italia si fa apostola e banditrice del divorzio non ha più cuore in petto, né fede nell'anima e merita di essere chiusa in una pazzeria”¹⁸. Dopo la Prima guerra mondiale, la questione del divorzio riemerse. Nel 1920 il deputato Marangoni propose di rivedere le leggi sul matrimonio, sostenendo che la guerra aveva incrinato l'idea di indissolubilità:

¹³ Ibid.

¹⁴ Ivi, p. 46.

¹⁵ Cordelia, *Catene*, Treves, 1903.

¹⁶ E. Reale, *Il vincolo della famiglia*, in “Illustrazione popolare”, vol. 1, n. 1, 1869, pp. 238-239; p. 239.

¹⁷ *Catene. Racconto di Cordelia. Seconda edizione* 1883, in “La civiltà cattolica”, vol. 2, n. 12, 1883, pp. 83-88; p. 85.

¹⁸ Ivi, p. 84.

molti soldati reduci soffrivano di disturbi psichici e le famiglie si erano disgregate. Chiedeva dunque norme che permettessero di sciogliere legami ormai irrecuperabili. All'instabilità dei rapporti familiari si sommava la tensione tra i sessi: gli uomini, tornati da un fronte che li aveva privati di dignità, trovavano un Paese mutato, in cui le donne avevano assunto ruoli di responsabilità¹⁹. Con l'avvento del fascismo, la retorica patriarcale si irrigidì ulteriormente. Nel 1926 Mussolini, pur annunciando leggi a tutela del lavoro femminile e minorile, ribadì che la donna doveva tornare ad occuparsi prettamente della famiglia. Seguirono norme discriminatorie, come il divieto per le donne di insegnare storia e filosofia nei licei e la riduzione della loro presenza nel pubblico impiego²⁰. Parallelamente, la Chiesa divenne più intransigente: papa Pio XI (1922-1939), che ebbe rapporti controversi con il fascismo, combatté il divorzio e ogni comportamento ritenuto deviante²¹. In questo clima, la letteratura dovette piegarsi al controllo morale e politico, mentre la vita familiare privata restava sotto vigilanza ideologica.

È in questo contesto che emerge Pia Rimini, voce oggi quasi dimenticata della narrativa italiana. Nata a Trieste nel 1900 da padre ebreo e madre cristiana, Rimini esplorò nei suoi scritti i conflitti psicologici legati al matrimonio e al divorzio. Nel 1931 pubblicò la raccolta *Eva e il paracadute*, composta da due racconti²². Nel primo, *Il frutto*, la piccola Marilù narra la propria esperienza di figlia di divorziati. Attraverso uno stile volutamente infantile, la scrittrice restituisce il trauma della separazione e il senso di colpa della bambina, affidata ai nonni mentre i genitori si recano in Ungheria per ottenere un divorzio impossibile in Italia. Marilù, divisa tra nostalgia e rabbia, incarna la sofferenza di un'infanzia privata di stabilità. Il secondo racconto, *Diario di una madre*, risulta meno efficace, ma insieme a *Il frutto* riflette le contraddizioni dell'autrice. L'analisi del *Diario di una madre* rivela un ritratto complesso e sfaccettato, in cui si intrecciano le identità e le convinzioni personali con il contesto storico e sociale del fascismo. L'autrice, fascista, ebrea prima ma cattolica in seguito, e femminista allo stesso momento, manifesta una profonda vulnerabilità emotiva, esposta a fluttuazioni di sentimenti amorosi e a

¹⁹ Franceschi, *I progetti per l'introduzione del divorzio in Italia in epoca post-unitaria*, p. 55.

²⁰ Fiorenza Taricone, *Cronologia per una storia sociale femminile: dall'unità al fascismo*, in "Il politico", vol. 57, n. 2, 1992, pp. 341-364; pp. 360-361.

²¹ Argeo Mancini, *L'indissolubilità del matrimonio e sue eccezioni*, in "Divus Thomas", vol. 53, 1950, pp. 221-233; p. 222.

²² Pia Rimini, *Eva e il paracadute*, Campitelli, 1931.

una distanza evidente dalle convenzioni sociali del periodo fascista. In tale contesto, emerge una rappresentazione dell'Italia del ventennio, caratterizzata da tensioni biografiche e sociali, lacerata dalle leggi razziali e da un sistema patriarcale che vedeva nel divorzio un simbolo di disgregazione morale. L'opera di Pia Rimini, come quella di Cordelia, testimonia l'evoluzione non lineare di un dibattito che ha attraversato la storia italiana dall'Unità al Novecento, intrecciando diritto, letteratura e identità di genere. L'influenza dell'ebraismo di queste autrici fu decisiva nel mettere in discussione l'idea stessa di legge come strumento di dominio. In un Paese tradizionalista e cattolico, la loro voce, marginale ma lucida, segnalò l'urgenza di un progresso che avrebbe impiegato oltre un secolo a realizzarsi.

Linda Chiavaroli Dottoranda, Università degli Studi di Perugia, progetto di dottorato: *Cordelia. La giornalista dimenticata.*

Temi di ricerca: letteratura italiana, letteratura Ottocento, letteratura femminile, studi di genere, studi editoria.

Keywords: Cordelia, Treves, Divorzio, Pia Rimini, Letteratura femminile.

**Le dinamiche transnazionali nel repubblicanismo irlandese e nel sionismo:
un confronto storico**

di *Filippo Barsi*

Una doppia lente storiografica

Il presente contributo intende analizzare i rapporti intessuti tra repubblicanesimo irlandese e sionismo tra fine Ottocento e metà Novecento. Infatti, sebbene oggi vengano percepiti come distanti¹, nello scorso secolo questi due movimenti nazionali intrattennero strette relazioni tra loro. Il confronto che qui si propone si colloca in un duplice orizzonte storiografico. Da un lato, quello degli *Irish-Jewish Studies*, un settore oggi in rapida crescita dedicato allo studio delle interazioni tra comunità irlandesi ed ebraiche². Dall'altro, quello dei *global studies*, nell'ottica di superare il provincialismo e l'universalismo che affliggono ancora oggi lo studio di entrambi i movimenti³.

Entrambi furono, infatti, importanti modelli di mobilitazione che seppero “pensare globale e agire locale”, cioè che non si limitarono a organizzare la resistenza nei rispettivi territori, ma seppero anche trasformare le proprie diasporre e reti relazionali transnazionali in attori capaci di finanziare la propria lotta, esercitare pressioni diplomatiche, influenzare l'opinione pubblica e far circolare idee, esperienze e pratiche politiche a livello transnazionale.

Infine, il confronto consente di cogliere un elemento tipico delle esperienze rivoluzionarie del Novecento: la mutevolezza delle solidarietà transnazionali. Questa non è, infatti, la storia di un'alleanza lineare, ma quella di un rapporto segnato da fasi di intensa cooperazione e momenti di rottura, da momenti di

¹ George Bornstein, *The Colors of Zion: Black, Jewish, and Irish Nationalism at the Turn of the Century*, in “Modernism/Modernity”, vol. 22, n. 3, September 2005, p. 369.

² Aidan Beatty e Dan O'Brien (a cura di), *Irish Question & Jewish Question. Crossover in Culture*, Syracuse University Press, 2018, pp. 8-9.

³ Flora Cassen, *Early Modern Jewish History: Ongoing Trends, Global Directions*, in “Church History and Religious Culture”, vol. 97, n. 3-4, 2017, pp. 393-407; Niall Whelehan, “Playing with scales”, *Transnational History and Modern Ireland*, in Niall Whelehan (a cura di), *Transnational Perspectives on Modern Irish History*, Routledge, 2015, pp. 7-29.

dialogo diretto e forme di ispirazione reciproca. È proprio in questa alternanza che si trova la chiave per comprenderne la complessità.

Diaspore come infrastrutture politiche: modelli paralleli

All'inizio del XX secolo, repubblicanesimo e sionismo si trovarono a condividere non solo un orizzonte politico simile, ma anche gli stessi spazi diasporici⁴. La prossimità contribuì a creare quella percezione di “popoli fratelli”, fondata sull'essere minoranze stigmatizzate e sull'aver subito a lungo oppressioni politico-culturali simili, che ne caratterizzò le interazioni fino almeno agli anni Trenta del Novecento. Entrambi i movimenti, infatti, sottolineavano il comune trattamento discriminatorio subito nei Paesi d'accoglienza⁵, e le similitudini tra l'antisemitismo di stato russo e le discriminazioni sistemiche coloniali britanniche⁶.

Ma questa comunanza non era solo simbolica. Infatti, i due movimenti si ispiravano a vicenda anche sul piano pratico. In particolare, fu il nazionalismo irlandese, con la sua esperienza di mobilitazione transnazionale e di lobbying della politica dei paesi abitati dalla propria diaspora, che, in questa fase, rappresentava un chiaro modello per l'altro movimento⁷.

Il ricorso sistematico alle comunità emigrate come strumento di mobilitazione politica fu una caratteristica comune a entrambi i movimenti. Per quello repubblicano, la diaspora fu la spina dorsale organizzativa e finanziaria⁸. I leader repubblicani non si limitarono a chiedere aiuto alla diaspora ma si attivarono essi stessi per fomentarne il supporto e la radicalizzazione. Durante la guerra d'indipendenza (1919-1921), ad esempio, figure come il futuro Premier (*Taoiseach*)

⁴ Daniel Renshaw, *Socialism and the Diasporic ‘Other.’ A comparative study of Irish Catholic and Jewish radical and communal politics in East London, 1889-1912*, Liverpool University Press, 2018.

⁵ Bornstein, *The Colors of Zion*, p. 381.

⁶ Michael Davitt, *Within the Pale: The True Story of Anti-Semitic Persecution in Russia* Barnes and Noble, 1903, p. 86.

⁷ Judah Bernstein, ‘Two Finest Nations in the World’: American Zionists and Irish Nationalism, in “Journal of American Ethnic History”, vol. 36, n. 3, Spring 2017, pp. 5-37.

⁸ Adrian Guelke, *The American Connection to the Northern Ireland Conflict*, in “Irish Studies in International Affairs”, vol. 1, n. 4, 1984, pp. 27-39.

e Presidente dello Stato Irlandese (*Uachtarán na hÉireann*) Éamon de Valera⁹ o molte vedove di guerra¹⁰ organizzarono lunghi tour negli Stati Uniti con questo obiettivo.

Il movimento sionista sviluppò un approccio simile. Attraverso istituzioni come il *Jewish National Fund* e una rete di comitati sparsi nel mondo, raccolse fondi per l'acquisto di terreni, la creazione di infrastrutture agricole, l'addestramento militare e l'educazione pionieristica. L'esperienza irlandese fu un modello in questo senso, in particolare, per i sionisti americani. In particolare, leader come Louis Brandeis, primo giudice ebreo della Corte Suprema americana e figura di spicco del sionismo locale, guardavano al modello irlandese come esempio di mobilitazione a sostegno della propria causa nazionale senza “tradire” il Paese ospitante¹¹.

Per entrambi i movimenti, inoltre, la diaspora non era soltanto un bacino di risorse ma anche un canale di trasmissione ideologica. L'interazione con il contesto politico e culturale dei Paesi ospitanti, e il dialogo con altre comunità migranti, favorirono la circolazione di idee e pratiche che avrebbero plasmato le reciproche strategie politiche e militari.

Molti *Irish-Jewish* incarnarono questa intersezione¹². Estella Solomons, pittrice e attivista ebraica irlandese, partecipò alla guerra d'indipendenza, usando il proprio studio come rifugio per i militanti repubblicani in fuga¹³. Isaac Herzog, *Chief Rabbi of Ireland* dal 1919 al 1936 e poi *Chief Rabbi of Palestine*, fu un sostenitore della causa irlandese e intrattenne un rapporto di amicizia con Éamon de Valera, che lo consultò sulla bozza della Costituzione irlandese del 1937. Il supporto di

⁹ David Brundage, *Irish Nationalists in America. The politics of Exile, 1798-1998*, Oxford University Press, 2016, p. 150.

¹⁰ Joanne Mooney Eichacker, *Irish Republican Women in America. Lecture Tours 1916-1925*, Irish Academic Press, 2003.

¹¹ Armin Langer, *Irish Nationalism as an Inspiration for American Zionists in the Early Twentieth Century: As Exemplified by Boston Lawyer Louis D. Brandeis's Speech and Writings*, in “Studi Irlandesi, A Journal of Irish Studies”, vol. II, 2021, pp. 323-340.

¹² Rory Miller, *The look of the Irish: Irish Jews and the Zionist project, 1900-48*, in “Jewish Historical Studies”, vol. 43, 2011, pp. 189-211.

¹³ Katrina Gladstone, “Solomons, Estella Frances”, *Dictionary of Irish Biography*, <https://www.dib.ie/biography/solomons-estella-frances-a8188>, (ultimo accesso: 10 agosto 2025).

Herzog fu tale che venne soprannominato “*The Rebbe of Sinn Féin*”¹⁴. La biografia però più emblematica in questo senso è quella di Robert Briscoe¹⁵. Ebreo e leader dell’IRA, Briscoe divenne il primo sindaco ebreo di Dublino (1956-57 e 1961-62), agì come *canvasser* sionista tra gli irlandesi d’oltremare e fece da tramite tra IRA e organizzazioni sioniste armate¹⁶. Negli anni Trenta si recò in Palestina per addestrare l’Irgun e il Lehi alle tecniche di guerriglia e per riorganizzarne i ranghi “sul modello dell’IRA”, e favorì l’incontro nel 1938 a Dublino tra de Valera e Vladimir Jabotinsky¹⁷.

L’influenza irlandese fu anche simbolica. Avraham Stern tradusse in ebraico *The Victory of Sinn Féin* di P.S. O’Hegarty, testo centrale della storiografia repubblicana¹⁸, e Yitzhak Shamir, futuro primo ministro israeliano e allora militante del Lehi, adottò il nome di battaglia “Michael” in onore di Michael Collins¹⁹. Lo scambio non fu, però, unidirezionale. Infatti, dopo la Seconda guerra mondiale, i repubblicani studiarono alcune operazioni sioniste ad alto impatto simbolico, come l’attentato al King David Hotel di Gerusalemme (1946), ispirandovisi per operazioni come l’attentato al Grand Hotel di Brighton (1984) contro Margaret Thatcher²⁰.

¹⁴ Yoel Matveev, “The Rabbi of Sinn Fein”, *Forward*, 9 Marzo 2011, <https://forward.com/culture/135979/the-rebbe-of-sinn-fein/>, (ultimo accesso: 10 agosto 2025).

¹⁵ Kevin McCarthy, *Robert Briscoe: Sinn Fein Revolutionary, Fianna Fail Nationalist and Revisionist Zionist*, Peter Lang, 2015.

¹⁶ Rebecca Heilweil, “Only in America!”: *The Jewish Lord Mayor of Dublin Robert Briscoe in the United States, 1956-1958*, in “Penn History Review”, vol. 25, Spring 2018, pp. 10-35.

¹⁷ Aidan Beatty, “A long and oddly intertwined history” – Irish nationalism and Zionism”, *The Irish Story*, 23 Gennaio 2013, <https://www.theirishstory.com/2013/01/23/a-long-and-oddly-intertwined-history-irish-nationalism-and-zionism/> (ultimo accesso: 10 agosto 2025); George Bornstein, “Irish, Jewish, or Both. Hybrid Identities of David Marcus, Stanley Price, and Myself”, in Beatty e O’Brien (a cura di), *Irish Question & Jewish Question*, p. 134.

¹⁸ Colin Shindler, *The Land Beyond Promise: Israel, Likud, and the Zionist Dream*, I.B. Tauris, 2002, p. 31.

¹⁹ Aidan Beatty, “Zionists looked to Irish history”, *Irish Echo*, 12 Luglio 2016, <https://www.irischecho.com/2016/7/zionists-looked-to-irish-history> (ultimo accesso: 10 agosto 2025).

²⁰ Ed Moloney, “Fascinating Links Between Irgun and IRA”, *The Broken Elbow, A View of the World from New York and Belfast*, 3 Gennaio 2014, <https://thebrokenelbow.com/2014/01/03/fascinating-links-between-irgun-and-ira/#:~:text=Equally%20the%20Irgun's%20tactic%20of,raids%20on%20British%20Army%20installations> (ultimo accesso: 10 agosto 2025).

Biografie-ponte rotture transnazionali

Dal dopoguerra, però, i rapporti mutarono. I primi scricchiali nel rapporto tra i due movimenti arrivarono con la Dichiarazione Balfour (1917), ma lo spartiacque fu quando, negli anni Trenta, alcuni repubblicani entrarono nella polizia mandataria britannica. Infatti, dopo aver sperimentato, durante la Grande Rivolta Araba (1936-39), la repressione britannica e le forme violente assunte dall'insediamento ebraico, molti, tornati in patria, descrissero ciò che videro, riorientando l'opinione pubblica locale. Per molti, il sionismo si trasformò da movimento di liberazione "fratello" a progetto di *settler colonialism* simile all'imperialismo britannico. Questo mutamento, infine, si consolidò negli anni Sessanta e Settanta, con la svolta antimperialista dell'IRA, sugellata della nascita della Original IRA marxista e dalla transizione terzomondista della Provisional IRA²¹.

Così l'Irlanda repubblicana cominciò a rispecchiarsi nelle sofferenze palestinesi, e, nel discorso pubblico, la popolazione ebraica israeliana divenne l'equivalente medio-orientale dei lealisti nordirlandesi. La percezione comune, infatti, era (ed è) che, in entrambi i casi, una minoranza alloctona (in Irlanda i lealisti e in Palestina i coloni ebrei), sostenuta da una potenza esterna (in Irlanda l'Impero britannico e in Palestina lo Stato di Israele e gli Stati Uniti), esercitava un controllo politico e militare su una maggioranza autoctona oppressa. Il radicamento di questa nuova narrazione fu sancito dal suo ingresso nel dibattito pubblico, come dimostrano dichiarazioni come quella dello storico inglese Hugh Trevor-Roper, che nel 1962 definì Israele "un Ulster nella grande Irlanda d'Arabia"²².

La dimensione globale come chiave interpretativa

Il confronto tra repubblicanesimo irlandese e sionismo mette in luce, dunque, il ruolo delle reti transnazionali nella vita dei movimenti radicali del Novecento.

²¹ Brian Hanley and Scott Millar, *The Lost Revolution: The Story of the Original IRA and the Workers' Party*, Penguin Books, 2009; Ed Moloney, *La storia segreta dell'IRA*, Dalai Edizioni, 2007.

²² Hugh Trevor-Roper, *Jewish and Other Nationalism*, Weidenfeld & Nicholson, 1962, p. 15.

Filippo Barsi

Lungi dall’essere fenomeni locali, entrambi si nutrirono di connessioni diasporiche e di scambi internazionali che fornirono loro risorse, competenze, legittimazione e sostegno. Al tempo stesso, il caso in esame mostra come le solidarietà internazionali siano dinamiche complesse e contraddittorie. La trasformazione del sionismo, nella percezione repubblicana, da “movimento fratello” a esempio di *settler colonialism*, illustra come i rapporti transnazionali tra movimenti siano soggetti a rovesciamenti improvvisi.

Dal punto di vista storiografico, infine, il confronto ci invita a superare le due trappole analitiche citate in apertura: il provincialismo e l’universalismo. Al contrario, come mostra questo caso di studio, è cruciale mettere in prospettiva questo tipo di fenomeni, valorizzando il ruolo che ha la dimensione globale nel plasmarne strategie, identità e retoriche politiche.

Filippo Barsi Dottorando, Scuola Normale Superiore di Pisa, progetto di ricerca: *Il socialismo repubblicano irlandese e il mondo nordatlantico, una storia transnazionale (1896-1916)*.

Temi di ricerca: socialismo repubblicano irlandese, femminismi radicali, diaspora e internazionalismo, decolonizzazione e crisi imperiali, memoria rivoluzionaria.

Keywords: Repubblicanesimo irlandese, Sionismo, Diaspora, Solidarietà transnazionali, Anticolonialismo.

**Tra nazionalismo e umanesimo:
ripensare il sionismo dopo la Prima guerra mondiale**

di *Stefania Ragaù*

Introduzione: che cos’è stato l’umanesimo nazionale?

“Nazionalismo e umanesimo sono opposti inconciliabili tra loro?” si chiedeva Simon Bernfeld in un articolo apparso su “Ost und West” nel 1920¹. A suo dire, una sintesi tra etica e politica era possibile, ma bisognava andare al di là delle apparenze. Anche se i due termini potevano sembrare in contrasto tra loro, in realtà l’etica ebraica poteva essere un utile e potente alleato del nazionalismo, in quanto in grado di arginarne le derive ideologiche più pericolose, nonché colpevoli di aver già ridotto l’Europa a un cumulo di macerie.

Lungi dall’essere una voce isolata, la speranza di Bernfeld era condivisa all’epoca da diversi intellettuali ebrei di lingua tedesca, tra i quali spiccano in particolare vari intellettuali sionisti, come Hugo Bergmann, Hans Kohn, Max Brod, i cugini Robert e Felix Weltsch. Nel corso degli anni ‘20 furono proprio questi sionisti a diffondere nel movimento gli ideali dell’umanesimo nazionale. La sintesi da loro proposta tra etica ebraica e aspirazioni nazionali aveva uno scopo preciso: ridefinire il sionismo all’indomani della Prima guerra mondiale e distinguerlo così dal nazionalismo europeo². Si trattò di un’operazione politico-intellettuale che venne portata avanti in varie forme e contesti da questi intellettuali, influenzati da figure di rilievo, tra cui Martin Buber, Nathan Birnbaum e Aharon David Gordon.

In base a quanto emerge dalla ricerca in corso, l’obiettivo dell’umanesimo nazionale non si limitò alla mera critica della dottrina nazionalistica di matrice occidentale, ma mirò altresì a gettare le basi per un nuovo tipo di politica e sovranità ebraica, più in sintonia con le radici storiche, culturali e religiose dell’ebraismo europeo. Non è questa la sede per approfondire un simile tema. Si

¹ Traduzione dell’autrice: Simon Bernfeld, *Nationalismus und Humanismus*, in “Ost und West”, vol. 20, n. 3-4, 1920, pp. 98-105.

² Per maggiori informazioni su tale periodo storico si veda: Arturo Marzano, *Storia dei sionismi: lo Stato degli ebrei da Herzl a oggi*, Carocci, 2017, pp. 75-88; George Bensoussan, *Il sionismo: una storia politica e intellettuale, 1860-1940*, Einaudi, 2006, vol. I, pp. 530-539.

consideri solo che dalle analisi finora svolte il modello politico ideale dell’umanesimo nazionale coincide con l’idea di un *commonwealth* tra popoli di diverse nazionalità ispirato da un lato al tramontato modello multinazionale dell’Austria-Ungheria, dall’altro alla Svizzera, la cui suddivisione in cantoni linguistici fu più volte citata da tali pensatori nei loro scritti come un modello positivo da imitare e importare in Palestina.

Un elemento di cui bisogna tener conto — e che si è riverberato sulla storiografia — riguarda la tardiva formulazione concettuale dei principi che orientarono le scelte e le azioni di tale corrente. Pur avendo una storia che affonda le sue radici tra la fine della Prima guerra mondiale e l’inizio degli anni ’20, il termine *Nationalhumanismus* compare in tale forma solo agli inizi degli anni ’30 e costituisce una sorta di canto del cigno³. Hans Kohn, ad esempio, decise di scrivere la storia dell’umanesimo nazionale in un momento di crisi politica, quando si stava definitivamente congedando dal sionismo; mentre Felix Weltsch si aggrappò a questa idea come ultimo strumento possibile per arginare la diffusione del nazismo in Europa.

Bisogna infine aggiungere che la tardiva formulazione dell’umanesimo nazionale come concetto rappresentò senz’altro un elemento di debolezza. Pur costituendo un gruppo ristretto, ma vivace e influente, i suoi esponenti non seppero delineare una linea d’azione unitaria, né una piattaforma politica comune da promuovere sia in diaspora che in Palestina. In tal senso, l’umanesimo nazionale non si evolse in gruppo politico. Molti si unirono al *Hapoel Hatzair*, il partito sionista di stampo socialista, antimilitarista e pacifista, preferendo così appoggiarsi a un’organizzazione partitica già strutturata. In aggiunta, chi emigrò in Palestina negli anni ’20 si impegnò poi nella creazione del gruppo *Brit Shalom*, promuovendo così una nuova sintesi tra l’umanesimo nazionale e una visione binazionale di convivenza pacifica tra ebrei e arabi⁴. Ci sarebbero molti altri aspetti che meriterebbero un approfondimento, ma mi limito a questa breve sintesi per passare ora alle questioni storiografiche legate alla ricerca in corso.

³ Hans Kohn, *L’humanisme juif: quinze essais sur le juif, le monde et Dieu*, Rieder, 1931; Felix Weltsch, “Thesen von Nationalhumanismus”, in Max Brod (a cura di), *Rassentheorie und Judentum*, Barissa, 1934.

⁴ Sulla storia della *Brit Shalom* si veda: Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism: The radical circle of Brit Shalom 1925-1933*, Brill, 2002.

La ricerca in corso tra stato dell'arte e domande storiografiche

Verso la metà degli anni '90 George Mosse scriveva che la storia dell'umanesimo nazionale era ancora in gran parte da scrivere e rappresentava una sorta di “contro-storia” del sionismo, la cui riscoperta avrebbe aiutato a illuminare le correnti sotterranee, nascoste, fallite, eppure significative dell’impresa sionista. Mosse fu il primo storico a interessarsi all’umanesimo nazionale, spendendosi in più occasioni su tale argomento a partire dai primissimi anni '80.

Di parere opposto, fu invece lo studioso del pensiero ebraico Paul Mendes-Flohr, il quale ne parlò in un articolo apparso verso la metà degli anni '80⁵. A suo dire, gli esponenti di questa corrente non solo peccarono di una certa ingenuità, ma assunsero una posizione impolitica, in quanto i loro richiami all’etica non rispondevano alle richieste di sovranità provenienti dal basso. Con questa critica, Mendes-Flohr toccava un aspetto che aveva tempo prima caratterizzato la nascita della politica moderna occidentale: ovvero, per riassumere, la divisione e interdipendenza tra la ragione politica di Machiavelli e l’utopia di More. Di questa nobile tradizione il sionismo fu un legittimo erede proprio in quanto seppe recuperare quell’intreccio originario tra realismo e utopia. In tal senso, se da un lato Mendes-Flohr mirava a enfatizzare la superiorità della ragione politica che aveva animato l’impresa sionista, dall’altro, a differenza di Mosse, sembrò dimenticarsi della vitalità presente nel suo sotteso utopismo, in assenza del quale non resta che una cieca ragion di stato.

Le raccomandazioni di Mosse a dedicarsi allo studio dell’umanesimo nazionale trovarono parziale riscontro nella storiografia successiva. Nei primi anni 2000 si possono identificare due linee di ricerca complementari. La prima è circoscritta agli studi sul sionismo culturale in diaspora. In particolare, diversi lavori si sono concentrati sul sionismo in Boemia, occupandosi di coloro che non emigrarono in Palestina fino al 1939 — si pensi a Max Brod e Felix Weltsch — e che si dedicarono al *Gegenwartsarbeit*, il lavoro sionista in diaspora. Questa prima linea di ricerca è

⁵ Paul Mendes-Flohr, *Realpolitik or Ethical Nationalism?*, in “Jerusalem Quarterly”, vol. 34, 1985, pp. 88-98.

stata inaugurata dagli studi di carattere storico-letterario di Scott Spector, accanto a quelli altrettanto importanti di Kateřina Čapková⁶.

Un altro filone di ricerca, anch'esso circoscritto, si è invece concentrato sul sionismo nella Palestina mandataria, sovrapponendosi agli studi sul binazionalismo e sull'organizzazione politica *Brith Shalom*. Il merito di aver collegato l'umanesimo nazionale al binazionalismo in Palestina si deve senz'altro a Steven Aschheim, noto studioso di storia del pensiero ebraico-tedesco, nonché allievo di Mosse. Il volume di Aschheim *Beyond the Border* rappresenta un contributo prezioso allo studio sull'umanesimo nazionale, in quanto analizza tale corrente alla luce dell'influenza dell'eredità culturale ebraico-tedesca e della visione binazionale della Palestina mandataria⁷.

Chiudo questa parte, ricordando che l'obiettivo del presente progetto è la ricostruzione complessiva del fenomeno dell'umanesimo nazionale che permetterà di unire queste due linee di ricerca grazie a una nuova prospettiva transnazionale di più ampio respiro. A tal fine, le stesse domande storiografiche di partenza abbracciano un vasto spettro di questioni di carattere storico-politico, filosofico, sociale e religioso. Le domande storiografiche alla base del progetto sono state quindi suddivise in tre macro categorie: la prima categoria si concentra sui modelli di sovranità politica ebraica alternativi rispetto al paradigma predominante dello stato nazionale impostosi in Europa al termine della Prima guerra mondiale. L'indagine mira a capire se l'umanesimo nazionale abbia promosso nel sionismo post-Balfour dei modelli di governo o dei piani alternativi alla costruzione di uno stato nazionale ebraico in Palestina. La seconda macro-categoria riguarda invece l'eredità degli imperi multinazionali e la loro influenza sulla formulazione dell'umanesimo nazionale. Infine, la terza e ultima serie di domande pone l'accento sulle linee di continuità tra ebraismo e sionismo. A dispetto di tutta una

⁶ Scott Spector, *Prague Territories: National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's Fin de Siècle*, University of California Press, 2000; id., “Any Reality, However Small”: Prague Zionism between the Nations”, in Mark H. Gelber (a cura di), *Kafka, Zionism and Beyond*, Max Niemeyer Verlag, 2004, pp. 7-22; Kateřina Čapková, *Specific Features of Zionism in the Czech Lands in the Interwar Period*, in “Judaica Bohemian”, vol. 38, 2002, pp. 106-159; Irene Koeltzsch, *Geteilte Kulturen: eine Geschichte der tschechisch-jüdisch-deutschen Beziehungen in Prag, 1918-1938*, Oldenbourg Verlag, 2012.

⁷ Steven E. Aschheim, *Beyond the Border: The German-Jewish Legacy Abroad*, Princeton University Press, 2007. Si veda anche Dmitry Shumsky, *Zweisprachigkeit und binationale Idee: Der Prager Zionismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

storiografia, anche recente, che ha descritto il sionismo come un movimento di rottura rispetto alla tradizione passata, la corrente sionista dell'umanesimo nazionale illumina infatti le linee di continuità che gli ebrei tentarono di mantenere con la loro tradizione culturale e religiosa.

Considerazioni finali

Vorrei chiudere tale breve contributo citando un articolo di Robert Weltsch uscito in occasione del capodanno ebraico su “Jüdische Rundschau”. In questo contributo Weltsch si richiama all'umanesimo nazionale promuovendone i principi quale possibile base di partenza per gestire la cosiddetta *Araberfrage* (la questione araba). Come altri sionisti prima di lui, Weltsch ritorna su tale problema legato alla convivenza tra ebrei e arabi in Palestina con l'intento di mettere in guardia la leadership del movimento sulle potenziali e nefaste conseguenze derivanti da una simile conflittualità⁸. Scrive Weltsch:

Ci troviamo di fronte a uno scontro tra due nazioni e possiamo arrivare a una soluzione del problema solo se riusciamo a far convivere i due popoli, eliminando in modo consapevole lo sciovinismo di entrambe le parti. Questo succede in Palestina, così come in altri Paesi dove i popoli si scontrano. Un popolo non può ignorare la presenza dell'altro popolo, sia esso ben accolto oppure criticato: il fatto rimane. Le alternative sono dunque due: o si possono sterminare gli 'altri', oppure si deve cercare un equilibrio⁹.

In chiusura, mi limito a osservare quanto sia oggi evidente verso quale delle due alternative si stia indirizzando la storia di tale conflitto. Una constatazione questa che lascia certo poco spazio all'ottimismo. Rileggendo tali parole, emerge nondimeno un quadro storico più chiaro della capacità analitica e della concretezza

⁸ Tra il 1918 e il 1921 uscirono numerosi articoli dedicati alla "questione araba", in particolare su "Der Jude". Per un'analisi approfondita sul tema, si veda: Shumsky, *Zweisprachigkeit und binationale Idee*, pp. 275-283.

⁹ Traduzione dell'autrice: Robert Weltsch, *Politische Neujahrsbetrachtung*, in "Jüdische Rundschau", vol. 29, n. 77-78, 1924, pp. 551-552. Non sorprende, dunque, che pochi mesi dopo Weltsch prese parte attiva alla fondazione della Brith Shalom.

Stefania Ragaù

politica dimostrata da questi intellettuali che promossero una pacifica convivenza tra popoli diversi grazie all'incontro tra etica e politica. Un'esperienza questa su cui meditare dunque, nonostante il vento della storia abbia poi soffiato in tutt'altra direzione.

Stefania Ragaù Contrattista di ricerca, Buber-Rosenzweig-Institut, Goethe-Universität, Frankfurt am Main.

Temi di ricerca: storia del sionismo e dei nazionalismi europei, emancipazione ebraica, studi utopici e messianismo ebraico. ORCID ID: oooo-oooo-7959-0194

Keywords: Sionismo, Storia delle idee, Storia culturale.

**La diplomazia italiana di fronte alla comunità ebraica in Palestina
(1933-1938)**

di *Clelia Di Piro*

La Palestina e l'Italia tra '800 e '900

Alla fine dell'Ottocento, la Palestina rimaneva ai margini degli interessi italiani, esclusa dalle mire coloniali dell'Italia unita, restava relegata all'ambito devozionale¹.

Il Consolato d'Italia a Gerusalemme, istituto il 15 novembre 1871, era stato preceduto solo dalla breve parentesi del Consolato sardo tra il 1842 e il 1849².

I consoli destinati a Gerusalemme, privi di competenze orientalistiche, risultarono nella maggior parte dei casi del tutto inadatti al ruolo che andavano a ricoprire³.

Nel 1926 Mussolini rivolse maggiore attenzione al Mediterraneo orientale, anche a seguito di alcuni cambiamenti avvenuti ai vertici del Ministero degli Affari Esteri e incontrando alcuni esponenti sionisti.

L'anno successivo Mussolini nominò console di Gerusalemme Orazio Pedrazzi e approvò la creazione del Comitato Italia-Palestina.

La politica di Mussolini verso la Palestina in quegli anni rifletteva però soprattutto la volontà del capo del Governo di sondare la situazione interna della regione⁴.

Con l'ascesa di Hitler nel 1933, molti ebrei tedeschi furono costretti a emigrare, trovando nella Palestina una delle principali destinazioni⁵.

¹ Lucia Rostagno, *Terrasanta o Palestina? La diplomazia italiana e il nazionalismo palestinese (1861-1939)*, Bardi, 1996, p. 12.

² Costanza Lisi (a cura di), *L'archivio del Consolato sardo in Palestina poi Consolato d'Italia a Gerusalemme (1843-1943)*, in "Storia & Diplomazia. Rassegna dell'Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale", anno V,

2017, pp. 51-53.

³ Rostagno, *Terrasanta o Palestina? La diplomazia italiana e il nazionalismo palestinese (1861-1939)*, pp. 25-27.

⁴ Ivi, pp. 112-115.

⁵ Anna Foa, *Diaspora. Storia degli ebrei nel Novecento*, Laterza, 2011, p. 167; Giuseppe Motta, *La comunità internazionale e i rifugiati ebraici fra le due guerre mondiali*, Rubettino, 2022, p. 134.

Le problematiche legate alla “prospettiva di un’immigrazione in massa di ebrei tedeschi in Palestina”⁶ vennero messe in luce da Alberto Theodoli, presidente della Commissione permanente dei mandati della Società delle Nazioni. Sebbene Mussolini avesse lasciato intendere che “l’interesse dell’Italia è di favorire su larga scala l’immigrazione ebraica per giungere rapidamente alla costituzione di uno Stato sionista unitario ed indipendente”, Theodoli sosteneva che l’immigrazione degli ebrei tedeschi in Palestina avrebbe aggravato la crisi già esistente tra “Arabi ed Ebrei e tra Arabi e Governo mandatario”⁷.

Ampi dubbi sulla possibilità della costituzione di uno Stato ebraico in Palestina vennero inoltre espressi nel 1933 dal console Mariano De Angelis, trasferito a Gerusalemme il 3 settembre 1932, che rivide però parzialmente le proprie posizioni negli anni successivi⁸.

Il Circolo degli amici della cultura italiana ed ebraica e la Cattedra di storia e cultura italiana

Il Consolato italiano a Gerusalemme condusse un’ampia attività di *cultural diplomacy*, tesa ad accrescere l’influenza italiana in Palestina.

Tra le diverse iniziative condotte dai consoli, due casi risultano particolarmente significativi: il Circolo degli amici della cultura italiana ed ebraica a Tel Aviv e la Cattedra di storia e cultura italiana all’Università ebraica di Gerusalemme.

Nel giugno 1931, il console italiano Luigi Gabbirelli ricevette una lettera da Chaim Wardi, ebreo polacco naturalizzato palestinese, che annunciava che il progetto d’istituire una biblioteca italiana a Tel Aviv e un lettorato di italiano all’Università ebraica di Gerusalemme aveva riscosso un certo successo ed era stato approvato tra gli altri da Umberto Biscottini⁹.

⁶ Documenti Diplomatici Italiani, VII serie, vol. XIV, 414.

⁷ Ibid.

⁸ Rostagno, *Terrasanta o Palestina? La diplomazia italiana e il nazionalismo palestinese (1861-1939)*, pp. 177-179.

⁹ Archivio Storico Diplomatico del Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione internazionale (da ora ASDMAE), Consolato sardo in Palestina poi Consolato d’Italia a Gerusalemme (1843-1943) (da ora Consolato d’Italia), b. 53, f. 415, lettera di Chaim Wardi del 25 giugno 1931.

Parallelamente, un altro esponente del mondo ebraico, Nahum Labunsky¹⁰, con sua moglie, Zila Zariski¹¹, promuoveva la creazione di un centro di cultura italiana in Palestina, con l'appoggio di Ciro Trabalza¹² e del sindaco di Tel Aviv, Meir Dizengoff¹³.

Gabbrielli, nel tentativo di reperire informazioni su Labunsky e su Wardi, si era rivolto alla Jewish Agency e ad esponenti dell'ambiente ebraico italiano.

La Jewish Agency rispose che nessuno dei due era particolarmente influente in Palestina¹⁴, mentre Dante Lattes¹⁵ sostenne che Labunsky risultava particolarmente adatto al compito di “penetrazione culturale italiana in Palestina” che ci si proponeva di intraprendere¹⁶. David Prato¹⁷ scrisse però al console affermando che un candidato migliore di Wardi da impiegare presso l’Università ebraica “non è facile poter trovare”¹⁸.

Gabbrielli decise d’impiegare i due separatamente, avvalendosi del lavoro di Labunsky per la costituzione della biblioteca a Tel Aviv e di Wardi per il corso di cultura italiana presso l’Università ebraica di Gerusalemme¹⁹.

Il circolo vide la luce solo una volta insediatosi il nuovo console, Mariano De Angelis, il quale decise che sia il sindaco di Tel Aviv che il console generale d’Italia ne avrebbero assunto la presidenza onoraria²⁰.

A seguito dell’inaugurazione avvenuta il 23 febbraio 1933²¹, il console si preoccupò di dare vita anche alla biblioteca, che venne aperta il 29 maggio del 1933 con circa

¹⁰ Nahum Labunsky, ebreo palestinese, completò i suoi studi universitari in Italia, addottorandosi in Lettere e Filosofia.

¹¹ Zila Zariski, laureata in lettere presso l’Università di Roma, insegnò presso la facoltà di Scienze Politiche della medesima università prima di trasferirsi in Palestina insieme al marito.

¹² Ciro Trabalza, direttore generale delle scuole medie in Italia.

¹³ ASDMAE, Consolato d’Italia, b. 53, f. 415, lettera di N. Labunsky del 27 giugno 1931.

¹⁴ Ivi, lettera della Jewish Agency del 12 agosto 1931.

¹⁵ Dante Lattes, importante esponente del mondo intellettuale ebraico italiano, fondò nel 1915 il settimanale “Israel” insieme ad Alfonso Pacifici. Nel 1919 aprì a Roma l’ufficio distaccato dell’Organizzazione sionistica mondiale e nel 1925, ancora con Alfonso Pacifici, fondò il periodico culturale “La Rassegna Mensile di Israel”.

¹⁶ ASDMAE, Consolato d’Italia, b. 53, f. 415, lettera di D. Lattes del 6 agosto 1931.

¹⁷ David Parto, rabbino di Alessandria d’Egitto dal 1927 al 1936 e di Roma dal gennaio 1937 al 1938. Rabbino capo di Roma dal 1945 al 1951.

¹⁸ ASDMAE, Consolato d’Italia, b. 53, f. 415, lettera di D. Prato del 9 agosto 1931.

¹⁹ Ivi, lettera di L. Gabbrielli del 30 luglio 1931.

²⁰ Ivi, lettera n. 3428/696 del 7 dicembre 1932.

²¹ Ivi, lettera del 16 febbraio 1933.

500 volumi, di cui 365 inviati dal Ministero, mentre gli altri provenienti da istituti e privati, tra cui Alberto De Stefani, Ugo Spirito, Renato Spaventa e la Federazione delle associazioni culturali ebraiche in Italia²².

La successiva decisione del Ministero di sospendere l'invio di periodici²³ e il sussidio previsto per il 1935 allarmò il console De Angelis che sottolineò come la biblioteca avesse raggiunto risultati “non trascurabili”, ma senza un adeguato sostegno, la sua chiusura sarebbe stata inevitabile²⁴.

Ciò avrebbe causato “il danno diretto della nostra assenza dal processo formativo ed evolutivo sionista, e darà in questi ambienti la sensazione di un brusco mutamento d'indirizzo della politica italiana”²⁵.

Negli anni seguenti si verificarono alcuni cambiamenti, tra cui l'insediamento di un nuovo segretario, Salomone Gattegno²⁶, insegnante di italiano presso alcune scuole ebraiche, attivo anche nella propaganda pro-italiana durante la guerra in Etiopia²⁷.

Il 14 ottobre 1938, in protesta alle Leggi razziali in Italia, il presidente del circolo Alexander Koller presentò le proprie dimissioni e il comitato votò per lo scioglimento del circolo per un anno²⁸, a seguito del quale non venne riaperto e i libri furono destinati “alla costituenda sezione della Dante Alighieri”²⁹.

Le vicissitudini che interessarono la Cattedra di storia e cultura italiana seguirono la falsariga della vita del Circolo di cultura italiana ed ebraica a Tel Aviv.

Alcune informazioni sull'Università ebraica a Gerusalemme erano state già raccolte nel 1931 dal console Gabbrielli³⁰, ma fu solo nel 1933 che De Angelis decise

²² Ivi, lettera di N. Labunsky del 1 settembre 1933.

²³ Ivi, telespresso n. 887802/144 del 12 ottobre 1934.

²⁴ Ivi, lettera n. 2831/629 del 26 dicembre 1934.

²⁵ Ibid.

²⁶ ASDMAE, Consolato d'Italia, b. 54, f. 431, lettera del 16 aprile 1937, con nota; lettera del Consiglio del Circolo del 21 aprile 1937.

²⁷ ASDMAE, Consolato d'Italia, b. 56, f. 478, Memorandum sull'azione degli insegnati italiani in Palestina nei riguardi del conflitto italo-etiopico.

²⁸ ASDMAE, Consolato d'Italia, b. 54, f. 431, verbale del 14 ottobre 1938.

²⁹ Ivi, telespresso n. 803651 del 9 gennaio 1939. Sebbene dal documentato citato risulti la sezione Dante Alighieri di Gerusalemme, Sara Berger indica nel seguente articolo la sezione di Tel Aviv: Sara Berger, *Il Consolato d'Italia a Gerusalemme e le leggi antiebraiche (1938-1940)*, in “Storia & Diplomazia. Rassegna dell'Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale”, anno V, 2017, p. 17.

³⁰ ASDMAE, Consolato d'Italia, b. 53, f. 411, lettera n. 2639/491 del 3 settembre 1931.

di far inserire alcuni insegnamenti di lingua e letteratura italiana nella cattedra di lingue romanze moderne tenuta dal Professor Heinz Pflum e di istituire un corso preparatorio tenuto da Chaim Wardi, accordando inoltre un contributo di 400 lire³¹.

Già nel dicembre del 1933 De Angelis espresse la propria soddisfazione insistendo anche sull'effetto che tale iniziativa stava avendo sui centri scolastici di Tel Aviv e Haifa³², ma l'anno successivo il Ministero erogò solo 200 lire per sostenere l'insegnamento d'italiano presso l'Università³³.

Un'evoluzione significativa si verificò nel 1936 con l'insediamento del console Quinto Mazzolini, che si preoccupò di far elevare a lettorato l'insegnamento della lingua italiana presso l'Università, decidendo perciò di negare il sussidio fino a che ciò non si fosse verificato³⁴.

Nel dicembre del 1937 veniva quindi istituita e affidata a Wardi la cattedra di *Teachers of languages*³⁵, poi divenuta di *History of Italian culture and civilization*, così come richiesto da Mazzolini, che reintegrò il contributo³⁶.

A seguito dell'emanazione delle leggi razziali, l'Università rifiutò il contributo del Consolato italiano, in segno di protesta³⁷.

Conclusioni

Renzo De Felice ha definito il periodo tra il 1936 e il 1938 come "La rottura", sostenendo in quegli anni un progressivo ma costante abbandono della carta sionista da parte del fascismo³⁸.

³¹ Ivi, lettera n. 1648/332 del 28 luglio 1933.

³² Ivi, lettera n. 2764 del 12 dicembre 1933.

³³ Ivi, lettera n. 2831/629 del 26 dicembre 1934.

³⁴ ASDMAE, Consolato d'Italia, b. 55, f. 441, lettera 3070/872 dell'8 luglio 1937.

³⁵ ASDMAE, Consolato d'Italia, b. 55, f. 443, lettera di H. Bergmann del 2 dicembre 1937.

³⁶ Ivi, lettera n. 6241/1630 del 16 dicembre 1937.

³⁷ Ivi, lettera n. 5334/1285; Berger, *Il Consolato d'Italia a Gerusalemme e le leggi antiebraiche (1938-1940)*, p. 18.

³⁸ Renzo De Felice, *Il fascismo e l'Oriente. Arabi, ebrei e indiani nella politica di Mussolini*, Luni Editrice, 2018, pp. 177-182.

Clelia Di Piro

Se si osservano le azioni condotte nel medesimo periodo dal console d'Italia a Gerusalemme, Quinto Mazzolini, si può constatare l'esistenza in Palestina di una serie di relazioni mantenute dal Consolato con il mondo ebraico locale.

Sara Berger osserva inoltre che Mazzolini cercò di mitigare l'effetto delle leggi razziali in Palestina³⁹. Sebbene Mazzolini tentò di “tranquillizzare le anime”⁴⁰, ciò che traspare dalle attività condotte dal console in concomitanza delle leggi antiebraiche è soprattutto la preoccupazione di proteggere gli interessi italiani nella regione. Il console, conoscendo la realtà locale, non si allineò del tutto, perciò, alla linea indicata da Roma, cercando di limitare le ricadute negative delle leggi razziali presso la comunità ebraica, con lo scopo di non disperdere i risultati ottenuti dall'Italia in Palestina.

Clelia Di Piro Dottoranda, Scuola Normale Superiore di Pisa, progetto di dottorato: *L'attività del Consolato italiano a Gerusalemme e la politica consolare in Palestina durante il regime fascista*.

Temi di ricerca: consolato d'Italia a Gerusalemme, *cultural diplomacy*, immigrazione ebraica, fascismo, sionismo.

Keywords: Palestina, Diplomazia culturale, Fascismo, Sionismo, Immigrazione ebraica.

³⁹ Berger, *Il Consolato d'Italia a Gerusalemme e le leggi antiebraiche (1938-1940)*, p. 23.

⁴⁰ Ibid.

**Le banche italiane di fronte ai provvedimenti antiebraici (1938-1950).
I casi della Banca Commerciale Italiana, del Credito Italiano
e del Banco di Roma**

di *Saverio Colacicco*

Introduzione

Il tema della persecuzione antiebraica italiana in ambito economico ha rappresentato, per evidenti motivazioni di carattere storico e sociale, un soggetto storiografico di forte interesse, che ha prodotto numerosi contributi e, contestualmente, anche acceso un vivace dibattito pubblico¹, permettendo una riflessione, sebbene parziale, sulla “straordinaria dimensione dell’offesa inflitta agli ebrei dal fascismo”². La discussione, però, si è quasi esclusivamente concentrata sulla spoliazione dei beni privati, industriali e commerciali, approfondendo modalità, atteggiamenti e scelte di attori istituzionali e privati, senza indagare il complesso tema del rapporto tra sistema bancario italiano e persecuzione antiebraica. Questo è stato analizzato esclusivamente in relazione all’operato di alcuni istituti di credito, che furono impegnati nell’attività di esproprio, di gestione e di vendita dei beni sottratti. Risulta attualmente mancante, infatti, uno studio d’ampio respiro che abbia indagato il profondo rapporto tra sistema bancario e la legislazione antiebraica, considerando l’operato di singole banche, degli organi direttivi, delle politiche su scala nazionale e locale nei confronti di dipendenti, azionisti e correntisti e del rapporto tra autorità centrali ed istituti di credito. La presente ricerca intende dunque fornire un contributo in un panorama storiografico ancora poco interessato a questa tematica, senza naturalmente pretendere di esaurire l’argomento. Nello specifico, si vogliono studiare le conseguenze dell’emanazione e dell’applicazione della legislazione antiebraica

¹ Ci si riferisce al dibattito stimolato dalla costituzione della Commissione per la ricostruzione delle vicende che hanno caratterizzato in Italia le attività di acquisizione dei beni dei cittadini ebrei da parte di organismi pubblici e privati — anche Commissione Anselmi — oltre che alle conclusioni che hanno aperto una stagione di riflessioni pubbliche relativamente ad un tema “dimenticato”.

² Ester Capuzzo, *Gli ebrei nella società italiana. Comunità e istituzioni tra Ottocento e Novecento*, Carrocci, 1999, p. 199.

fascista sull'operato delle banche italiane, in Italia e all'estero, nel periodo 1938-1950, assumendo come caso di studio quello delle banche di interesse nazionale (conosciute anche come Bin): Banca Commerciale Italiana, Credito Italiano e Banco di Roma.

Gli obiettivi della ricerca

Questi istituti hanno costituito ininterrottamente per quasi un quarantennio l'ossatura principale del sistema bancario italiano, dalla fine dell'Ottocento all'entrata in vigore della Legge bancaria del 1936, e furono conosciuti anche con il nome di banche commerciali (ma anche come banche miste o universali) per la loro particolare attività svolta, ricoprendo un ruolo preminente nel nesso tra storia economico-finanziaria italiana e vicende ebraiche nella prima metà del Novecento italiano. La ricerca, tuttavia, non mira a configurarsi come uno studio di storia dell'economia né come un'analisi della presenza ebraica nel settore bancario; si concentra invece sulla ricostruzione degli atteggiamenti e delle pratiche adottate dalle dipendenze degli istituti, interpretandole alla luce della volontà fascista di "arianizzazione" economica e professionale del settore. Questo permette di proporre un angolo di osservazione utile a misurare l'impatto che la legislazione antiebraica ha avuto sulla comunità nazionale italiana. L'obiettivo è di far emergere il quadro complesso, dinamico e multiforme della risposta delle banche di interesse nazionale a tale legislazione tentando di delineare traiettorie comuni, ma anche di indagare e integrare casi particolari. Il punto di osservazione principale della ricerca è dunque quello della banca come microcosmo, dove osservare, da un lato, l'attività istituzionale e, dall'altro, quella degli uomini che la compongono, rappresentando modi di agire e tratteggiando una cultura amministrativa e, se possibile, una visione del mondo. Questa visuale permette di studiare in quale modo istituzioni formalmente statali, ma concretamente guidate come imprese private, abbiano partecipato alle persecuzioni, se siano state complici obbedienti agli ordini o riluttanti ed incomplete nell'eseguire le direttive.

Il lavoro si è strutturato intorno a due principali obiettivi di ricerca. Da un lato, intende indagare differenti angoli di osservazione per restituire un quadro generale dell'applicazione dei provvedimenti antiebraici in materia economica, con

riferimento all’ambito bancario. Innanzitutto, lo scopo è ricostruire l’attività e le reazioni delle Bin in relazione alle scelte politiche e legislative operate dal fascismo e da altri attori governativi, come la Banca d’Italia: discussioni interne, contatti fra gli istituti, con il Governo, e con altri enti governativi. L’analisi è poi interessata a rintracciare eventuali forme di pressione, dissuasione e ostruzione, più o meno manifeste, messe in atto dalle Bin per rallentare o, addirittura, impedire l’applicazione dei provvedimenti. Inoltre, è necessario approfondire l’operato delle singole banche nelle loro specificità e somiglianze, indagando l’attività degli uffici centrali, delle filiali territoriali e delle dirigenze nell’ottica di individuare eventuali meccanismi di messa in sicurezza della banca — anche nelle loro filiazioni estere — del loro patrimonio umano ed economico. Risulta opportuno, infine, indagare eventuali attività volte a costruire canali di cooperazione e trasmissione di informazioni nell’Italia divisa e occupata, oltre che le operazioni in Europa e oltreoceano per la salvaguardia di dipendenti e degli affari.

Dall’altro, intende occuparsi della ricostruzione e della trattazione del ritorno alla vita “ordinaria” delle Bin, con un limite cronologico più ampio rispetto alla canonica partizione 1938-1945. Infatti, si considera di estrema rilevanza non interrompere l’interesse di ricerca al consueto termine dell’attività militari coincidenti con la Liberazione ma, al contrario, affrontare il tema dei licenziamenti e delle spoliazioni congiuntamente a quello delle riammissioni del personale e delle restituzioni dei beni per una lettura più chiara e problematizzante, considerando quindi tali eventi in una prospettiva di più lungo periodo. La ricerca è stata quindi estesa fino all’inizio degli anni ’50, in corrispondenza della promulgazione del D.l. 11 aprile 1950, n. 220³.

È quindi di particolare interesse approfondire e valutare i principali orientamenti assunti dalle Bin nella gestione di una fase tanto delicata, sia per garantire il reinserimento dei dipendenti, sia per gestire la restituzione di quanto era stato bloccato o sottratto ai loro clienti. Questo consente di comprendere il rapporto tra i comportamenti e le scelte adottate dagli istituti e la normativa promulgata, di osservare come siano stati gestiti gli equilibri interni alle loro strutture di governo e di analizzare le relazioni con le rappresentanze ebraiche.

³ Cfr. D.l. 11 aprile 1950, n. 220 *Estensione delle norme dei regi decreti-legge 6 gennaio 1944, n. 9 e 20 gennaio 1944, n. 25, relativamente ai dipendenti delle banche di interesse nazionale riammessi in servizio.*

Questi risultano essere temi di assoluta rilevanza storiografica e civile soprattutto nell'ambito italiano dove, solo con l'inizio degli anni 2000, si è aperta una stagione di riflessione storiografica⁴ relativamente ai risarcimenti materiali e morali ai singoli, all'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane e relativamente al tema delle cosiddette *Holocaust Litigations*⁵.

La struttura della ricerca

Per raggiungere questi obiettivi si è pensato di dividere il lavoro in quattro capitoli. Nella divisione dei capitoli si è scelto di mantenere una partizione di tipo cronologico al fine di condurre l'analisi seguendo la scansione temporale propria dell'emanazione dei provvedimenti antiebraici.

Il primo capitolo offre un'introduzione storiografica sul concetto di banca commerciale e sulle caratteristiche assunte da questi istituti nel panorama italiano. Viene quindi presentata la situazione generale delle Bin alla vigilia dell'emanazione dei provvedimenti antiebraici. Seguono un'analisi della legislazione antiebraica fascista, in particolare quella economica e bancaria, e un approfondimento sul ruolo della Banca d'Italia come intermediario tra regime e istituti, di credito con attenzione alla figura del Governatore Vincenzo Azzolini e ai rapporti con le dirigenze delle Bin.

⁴ Giovanna D'Amico, *Quando l'eccezione diventa norma: la reintegrazione degli ebrei nell'Italia postfascista*, Bollati Boringhieri, 2006; Ilaria Pavan, *La spoliazione dei beni ebraici in Italia. Occasioni mancate e reticenze (1997-2017)*, in "Italia contemporanea", vol. 284, 2017, pp. 121-133; Guri Schwarz e Ilaria Pavan, *Gli ebrei in Italia tra persecuzione fascista e reintegrazione postbellica*, Giuntina, 2001, pp. 85-191; Guri Schwarz, *Ritrovare sé stessi. Gli ebrei nell'Italia postfascista*, Laterza, 2004; Dario Tedeschi, *La spoliazione dei beni ebraici in Italia: il lavoro di due commissioni nel dopoguerra*, in "La Rassegna Mensile di Israel", vol. 75, n. 1-2, 2009, pp. 27-36; Mario Toscano, *L'abrogazione delle leggi razziali in Italia (1943-1987). Reintegrazione dei diritti dei cittadini e ritorno ai valori del Risorgimento*, Servizio Studi del Senato della Repubblica, 1988. Si guardi anche il dibattito tra giustizia e storia in Giorgio Resta e Vincenzo Zeno-Zencovich (a cura di), *Riparare Risarcire Ricordare. Un dialogo tra storici e giuristi*, Editoriale Scientifica, 2012.

⁵ Di seguito due tra i testi di riferimento sul tema: Micheal Bazlyer e Roger Alford, *Holocaust Restitution: Perspectives on the Litigation and Its Legacy*, New York University Press, 2007; Stuart E. Einzenstat, *Imperfect Justice: Looted Assets, Slave Labor, and the Unfinished Business of World War II*, Public Affairs, 2003.

Il secondo affronta il tema dell'allontanamento dei dipendenti considerati ebrei, analizzando decisioni dirigenziali, con particolare attenzione all'operato degli amministratori delegati. L'indagine si estende successivamente alle attività estere dei tre istituti, in particolare sull'operato Banco Italo-Egiziano e Banco Ungaro-Italiano, per osservare l'applicazione della normativa razzista fuori dai confini nazionali.

Il terzo capitolo analizza la normativa antiebraica emanata dalla Repubblica Sociale Italiana e le sue conseguenze sul settore bancario, affrontando l'analisi della situazione nelle filiali della Comit dopo l'ordine di polizia del 30 novembre 1943. È così esaminata l'attività locale, i rapporti con le autorità e con la clientela, valutando il grado di adesione alle direttive centrali. Risulta fondamentale non solo comprendere tali dinamiche attraverso un paradigma centro-periferia, ma anche comprendere processi orizzontali di confronto e influenza tra le diverse realtà locali. Il capitolo si conclude con uno studio comparato tra le filiali adriatiche della Comit e del Credito tra il 1943 e il 1945, per individuare strategie comuni, contatti tra direttori e rapporti con le autorità naziste.

Infine, il quarto capitolo si concentra sul tema delle restituzioni e del reinserimento dei dipendenti considerati ebrei. Dopo una panoramica sulla normativa abrogativa e riparativa fino al 1950, si analizzano le scelte adottate dalle Bin per valutare il loro atteggiamento rispetto a singoli casi. Si dedica attenzione all'attività dell'Ufficio Legale della Comit, diretto da Sergio Solmi, che tra il 1945 e il 1950 si occupò del reintegro del personale e della gestione dei contenziosi legali.

Saverio Colacicco Dottorando, Università degli Studi di Milano, progetto di dottorato: *Le banche italiane di fronte ai provvedimenti antiebraici (1938-1950). I casi della Banca Commerciale Italiana, del Credito Italiano e del Banco di Roma.*

Temi di ricerca: conseguenze dell'applicazione della legislazione antiebraica italiana in ambito economico nel periodo 1938-1945, analisi delle forme e delle modalità di confisca dei beni privati, industriali e commerciali, ebraici e nemici, nelle province di Milano e Varese.

Keywords: Banche, Shoah, Antisemitismo, Confische, Licenziamenti.

**L'antisemitismo fascista come fenomeno transnazionale
tra moderazione e radicalizzazione**

di *Luca Fiorito*

Il razzismo fascista: Fenomeno particolare o tendenza comune?

A quasi novant'anni dalla sua introduzione, il razzismo di Stato dell'Italia fascista continua a rappresentare un nodo storiografico tanto cruciale quanto complesso. Questa breve riflessione intende illustrare i vantaggi di un approccio transnazionale di ricerca. Tale prospettiva, infatti, non solo permette di spiegare meglio alcune delle decisioni del regime, ma aiuta anche a comprendere il razzismo fascista come un elemento di un più vasto scambio ideologico europeo che vede l'Italia fascista agire da soggetto attivo nella definizione di un nuovo ordine razziale e antiliberale continentale.

Già nei primi tentativi esplicativi relativi all'emanazione delle leggi razziali italiane le relazioni internazionali del regime rivestono un ruolo centrale. La rapidità con cui le leggi vengono implementate, la loro concomitanza con il progressivo avvicinamento italo-tedesco nell'ambito dell'Asse Roma-Berlino e l'apparente somiglianza dei Provvedimenti per la difesa della Razza italiana con le leggi di Norimberga fanno sì che molti si individuino nella Germania nazista l'unica responsabile del razzismo fascista. Allo stesso momento, tale ipotesi assume un notevole potenziale apologetico nei confronti degli italiani, si allinea alla narrazione dell'Italia come Paese antifascista, "vittima" dell'Asse Roma-Berlino, e contribuisce alla formazione del "mito del bravo italiano"¹. L'ipotesi dell'imposizione tedesca viene confutata soltanto nel 1960 con la pubblicazione di *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, di Renzo De Felice. Sebbene egli dimostri l'autonomia italiana dell'elaborazione del Manifesto della Razza, delle successive proclamazioni del regime e infine dell'introduzione dei Provvedimenti nel novembre 1938, continua a interpretare il razzismo italiano come un'emulazione della sua controparte tedesca, introdotto da Mussolini per

¹ Guri Schwarz, *On Myth and Nation building: the Genesis of the "Myth of the Good Italian" 1943-1947*, in "Yad Vashem Studies", vol. 36, n. 1, 2008, pp. 111-143.

migliorare il rapporto con l’alleata Germania. La popolazione italiana — incluse larghe parti del Partito fascista — sarebbe rimasta estranea e ostile alle decisioni razziste, in particolare all’antisemitismo. Di conseguenza — sostiene lo storico — le politiche razziali in Italia fino al 1943 non sarebbero state applicate seriamente e, durante la guerra, la popolazione e l’esercito si sarebbero adoperati nella protezione dei perseguitati razziali².

Tale sguardo apologetico sul passato nazionale, soltanto a partire dal 1988 viene messo sistematicamente in discussione, quando in occasione del cinquantesimo anniversario dell’emanazione dei Provvedimenti viene organizzato un congresso storico-commemorativo nella Camera dei Deputati³. L’iniziativa avvia una feconda stagione storiografica nel corso della quale numerosi studiosi si dedicano in maniera approfondita alla natura, all’origine e all’applicazione delle leggi razziali, dimostrando le continuità dell’impegno antisemita del regime nell’eliminazione della “parità degli ebrei” e le sue responsabilità nella successiva “persecuzione delle vite”⁴.

Gli studi mettono in luce come il razzismo fascista non rappresenti una mera imitazione di quello tedesco, ma il risultato di processi interni le cui radici affondano in diverse discipline scientifiche e nella cultura nazionale⁵. Anche in

² Renzo De Felice, *Storia degli ebrei sotto il fascismo*, Einaudi, 1993; con alcune differenze sulle motivazioni mussoliniane la stessa valutazione è condivisa anche da Meir Michaelis, *Mussolini e la questione ebraica. Le relazioni italo-tedesche e la politica razziale in Italia*, Comunità, 1982. L’interpretazione di De Felice è condivisa anche dalla storiografia internazionale. Cfr. Saul Friedländer, *La Germania nazista e gli ebrei. Volume I*, Garzanti, 1988, pp. 249-250; inoltre Jonathan Steinberg, *All or Nothing. The Axis and the Holocaust 1941-1943*, Routledge, 1990.

³ *La legislazione antiebraica in Italia e in Europa. Atti del Convegno nel cinquantenario delle leggi razziali (Roma 17-18 ottobre 1988)*, Camera dei deputati, 1989; inoltre Centro Furio Jesi (a cura di), *La Menzogna della Razza. Documenti e immagini del razzismo e dell’antisemitismo fascista*, Grafis, 1994; per il “mito” cfr. David Bidussa, *Il mito del bravo italiano*, Saggiatore, 1994; Filippo Focardi, *Il cattivo tedesco e il bravo italiano. La rimozione delle colpe della Seconda guerra mondiale*, Laterza, 2013.

⁴ Michele Sarfatti, *Gli ebrei nell’Italia fascista. Vicende, Identità, persecuzione*, Einaudi, 2000; Enzo Collotti, *Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia*, Laterza, 2008. Inoltre, Alberto Burgio (a cura di), *Nel nome della razza*, il Mulino, 1999.

⁵ Per le radici in ambito scientifico cfr. Roberto Maiocchi, *Scienza italiana e razzismo fascista*, La nuova Italia, 1999; id. *Scienza e Fascismo*, Carocci, 2004; Francesco Cassata, *Building the New Man. Eugenics, Racial Science and Genetics in Twentieth-Century Italy*, CEP, 2011; id. *Racism and Antisemitism in Fascist Italy. The Politics, Ideology and Imagery of La Difesa della Razza*, Routledge, 2025.

ambito giuridico, la formulazione delle leggi risponde a tradizioni nazionali e si sviluppa autonomamente, risentendo delle esperienze coloniali dell’Italia e rendendo atto degli obiettivi della campagna antisemita domestica⁶. Il razzismo fascista in quest’ottica diventa un fenomeno con specifiche caratteristiche nazionali, esito di un processo endogeno e autoctono e dotato di proprie radici ideologiche profonde.

Il ridimensionamento dell’influenza tedesca è in linea con studi più recenti che riesaminano la storia dell’Asse, facendo emergere la profondità e reciprocità dell’intesa culturale e ideologica dell’alleanza⁷. Tali ricerche si integrano in un quadro più ampio, che rivela i rapporti transnazionali tra numerosi regimi di estrema destra, dimostrando il trasferimento di contenuti ideologici e di pratiche politiche nell’Europa interbellica⁸. Anche l’ideologia razziale e, in particolare, l’antisemitismo assumono i contorni di un fenomeno che accomuna — con specifiche espressioni locali — diversi movimenti politici europei. Le leggi razziali fasciste diventano così parte di un fenomeno di portata continentale, obbligando la storiografia a sottoporre a revisione la nozione della particolarità del razzismo italiano⁹.

L’Italia tra moderazione apparente e radicalizzazione effettiva

Un contributo prezioso per superare la divergenza tra questi approcci interpretativi viene proposto da Patrick Bernhard, il quale esamina l’impatto delle pratiche culturali e politiche fasciste sulla Germania nazista, concludendo che

⁶ Sull’impianto legale cfr. Valerio Di Porto, *Le leggi della Vergogna. Norme contro gli ebrei in Italia e in Germania*, Le Monnier, 1999; Michele Sarfatti, *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell’elaborazione delle leggi del 1938*, Zamorani, 1994.

⁷ Nils Fehlhaber, *Netzwerke der „Achse Berlin-Rom“: Die Zusammenarbeit faschistischer und nationalsozialistischer Führungséliten 1933-1943*, VR-Verlag, 2019; Christian Goeschel, *Italia docet? The Relationship between Italian Fascism and Nazism Revisited*, in “European History Quarterly”, vol. 42, n. 2, 2012, pp. 481-492.

⁸ Marco Bresciani (a cura di), *Le destre europee. Conservatori e radicali tra le due guerre*, Carocci, 2021.

⁹ Anna Capelli e Renata Broggini (a cura di), *Antisemitismo in Europa negli anni Trenta. Legislazioni a confronto*, Franco Angeli, 2001; Michele Sarfatti, *La législation antijuive dans le contexte européen*, in “Revue d’Histoire de la Shoah”, vol. 204, n. 1, 2016, pp. 137-154.

molte delle particolarità dei rispettivi razzismi nazionali rappresentano “costruzioni culturali”, consapevolmente impostate per distinguersi all’interno di una collaborazione bilaterale¹⁰. In questo modo le principali proclamazioni del razzismo fascista — il Manifesto della Razza, l’Informazione Diplomatica 18 e la Dichiarazione sulla Razza — non sono più soltanto passaggi dell’elaborazione delle leggi razziali introdotte nel novembre 1938, ma diventano strumenti autorappresentativi, adoperati consapevolmente per posizionare il progetto razzista italiano all’interno del contesto internazionale.

Sebbene, infatti, le assicurazioni secondo cui il fascismo non avrebbe “alcun speciale piano persecutorio contro gli ebrei”¹¹ non si traducono in politiche più “moderate” — le misure antisemite italiane sono inizialmente più severe di quelle tedesche — sul piano della comunicazione internazionale si rivelano assai efficaci: non solo gran parte della stampa anglofona riprende le autorappresentazioni italiane, anche negli ambienti politici delle democrazie liberali si afferma la concezione che il razzismo italiano sia più moderato della sua controparte tedesca¹². Questo successo non è casuale: da un confronto con le carte del Ministero degli Esteri emerge l’attenta osservazione degli sviluppi della “questione ebraica” in Europa già a partire dalla fine del 1937, che costituisce la base per molte delle proposte avanzate tra luglio e novembre 1938¹³. Riprendendo proposte politiche e propagandistiche circolanti in altri paesi europei, il fascismo si assicura della positiva ricezione delle sue politiche all’estero, facendone uno strumento di posizionamento politico tra i suoi alleati e affini.

Non solo, però, il regime si ispira a quanto elaborato da altri movimenti di estrema destra; a sua volta osserva attentamente le reazioni internazionali alle proprie proclamazioni e modifica il suo linguaggio a seconda dei risultati che vuole

¹⁰ Patrick Bernhard, *Blueprints of Totalitarianism*, in “Fascism”, vol. 6, 2017, p. 132.

¹¹ *Informazione Diplomatica n. 18*, in Sarfatti, *Mussolini*, pp. 41-42.

¹² L’ambasciatore britannico a Roma attesta alle misure razziali italiane una “relativa indulgenza” che avrebbe suscitato “considerevole sollievo” nella comunità ebraica locale. TNA, FO 371/22443, R 5257/6343/22, Perth to Halifax, 12 ottobre 1938.

¹³ Già a maggio il Ministero degli Esteri segnala che sia la proposta di una partecipazione proporzionale degli ebrei alla vita nazionale, sia l’espulsione degli ebrei stranieri immigrati in seguito al 1919, vengono discussi dal parlamento ungherese. ASMAE, AP 1931-45, Ungheria, b. 21, f. 2, *Telespresso 2725/876*, Budapest, 10 maggio 1938.

ottenere¹⁴. Le apparenti “moderazioni” delle politiche razziali diventano così una risorsa funzionale alla proiezione internazionale del fascismo e non attenuano in alcun modo la sorte dei perseguitati razziali in Italia. Al contrario, i diplomatici italiani osservano il potenziale radicalizzante che le proprie politiche esercitano a livello continentale. Le misure dei primi di settembre — tra cui l’espulsione forzata di tutti gli ebrei stranieri, inclusi coloro che hanno acquisito la cittadinanza italiana in seguito al 1919 — costituiscono misure senza precedenti. L’impatto dirompente dei decreti di espulsione che avviano una reazione a catena, in seguito a cui un crescente numero di Stati europei rafforza le politiche antimigratorie e antiebraiche, dimostra ai diplomatici italiani che la politica razziale nazionale può esercitare un impatto destabilizzante a livello internazionale. Nella spirale di continua radicalizzazione delle politiche antiebraiche in Europa, l’Italia fa della propria politica razziale uno strumento della politica estera: così, non solo non svolge un ruolo moderatore, ma al contrario agisce consapevolmente per destabilizzare il contesto giuridico-politico emerso dal primo dopoguerra.

Alla luce di quanto accennato sin qui emerge che l’analisi della politica razziale italiana non può prescindere da un approccio di ricerca transnazionale. Tanto le ripercussioni dell’autorappresentazione “moderata” del regime nei paesi democratici quanto le interazioni con altri regimi di estrema destra rappresentano oggetti di studio importanti per meglio comprendere gli obiettivi e la natura del razzismo fascista. Allargando lo sguardo storiografico oltre i confini nazionali diventa così possibile riconoscere nelle politiche razziali italiane parte di un processo di portata continentale.

Luca Fiorito Dottorando, Università di Genova, progetto di dottorato: *L’Impatto internazionale della pubblicazione del Manifesto della Razza, 1938-1940*.

Temi di ricerca: storia del razzismo, storia del fascismo, storia del nazionalsocialismo, *Holocaust Studies, Memory Studies*.

Keywords: Razzismo italiano, Fascismo, Antisemitismo internazionale, Transnazionalismo.

¹⁴ Ne è emblematico la sostituzione del termine “ariano”, internazionalmente molto criticato, con il sinonimo “indo-europeo” in un comunicato stampa del 25 luglio 1938. Sarfatti, *Mussolini*, p. 37.

**Una via pugliese per Sion.
Profughi ebrei e reti clandestine tra guerra e dopoguerra (1943-1948)**

di *Vincenzo Prodon*

Introduzione

La storia della presenza ebraica e dell'*Aliyah Bet* (עליה ב', “immigrazione B”) in Puglia è stata a lungo percepita come un episodio marginale della storia ebraica del secondo dopoguerra. Negli ultimi anni alcune ricerche hanno iniziato a restituirla spessore storico, superando l’attenzione esclusiva alla memoria pubblica e alle pratiche commemorative¹. Il rischio di una rappresentazione semplificata e periferica resta però presente, soprattutto laddove l’esperienza storica pugliese viene evocata solo attraverso mostre, murales o narrazioni turistiche.

Questo contributo si colloca in tale tensione, fra riscoperta culturale e integrazione storiografica. Più che una “lacuna”, si tratta oggi della necessità di ampliare la base documentaria attraverso l’esplorazione degli archivi locali — comunali, prefettizi, parrocchiali, giudiziari — e il loro confronto con le fonti internazionali, così da collocare pienamente il caso pugliese nel quadro comparativo europeo delle migrazioni postbelliche.

L’obiettivo è dunque doppio: riconoscere i progressi compiuti, ma al tempo stesso delineare un’agenda critica per il futuro, capace di collegare la Puglia ai nodi transnazionali dell’ebraismo europeo fra dopoguerra e nascita dello Stato di Israele.

Un caso marginale o connettivo?

Nella storiografia dedicata ai rifugiati ebrei e alle migrazioni forzate del dopoguerra, la vicenda pugliese compare quasi sempre in forma laterale. Gran

¹ Achinoam Aldouby, Michal Peles-Almagor e Chiara Renzo, *Theater in Jewish DPs Camps in Italy: A Stage for Political and Ideological Debate on Aliyah, Zionism and Jewish Identity*, in “Quest. Issues in Contemporary Jewish History”, vol. 21, n. 1, 2022, pp. 103-154.

parte degli studi classici hanno privilegiato i grandi centri di transito — la Liguria, Milano, Roma, il nordest — perché in essi si concentravano i nodi politico-organizzativi del movimento sionista e le relazioni con le autorità alleate². La Puglia, invece, appare spesso come canale secondario: una periferia logistica, utile a far defluire piccole quantità di profughi, ma subito superata da snodi più centrali³.

Questa lettura, pur veritiera sulla portata numerica del fenomeno, ha tuttavia prodotto un duplice effetto: da un lato ha reso meno visibile la specificità pugliese, dall'altro ha rafforzato l'idea di un territorio “passivo”, mera cornice di eventi decisi altrove. Non a caso, nella memoria pubblica, il transito ebraico dalla Puglia è spesso ridotto a immagine evocativa — i murales di Zvi Miller⁴, le recenti mostre, il turismo della memoria — che rafforza l'idea di un episodio pittoresco e isolato. In realtà, tra il 1943 e il 1948, il tessuto pugliese — dalle aree urbane di Bari e del suo hinterland ai piccoli centri del Salento — divenne un laboratorio connettivo dove si intrecciarono strutture di assistenza ebraica, iniziative culturali nei campi sotto l'egida internazionale e, soprattutto, il reclutamento logistico per l'emigrazione clandestina.

La questione non è solo di scala geografica, ma di prospettiva interpretativa. Considerare la Puglia come periferia significa assumere implicitamente una gerarchia di luoghi in cui il “centro” produce decisioni e la “provincia” le esegue. Ma se si analizzano la distribuzione dei campi, i flussi di persone e le risorse in gioco, la regione appare piuttosto come un nodo transnazionale: il punto di contatto tra i sopravvissuti provenienti dall'Europa orientale, le reti sioniste dell'*Yishuv* e le organizzazioni internazionali. Uno sguardo più attento ai fondi prefettizi e alle relazioni *United Nations Relief and Rehabilitation Administration* (UNRRA) suggerisce invece un sistema articolato di campi e presenze ebraiche nel territorio, che testimonia la continuità del fenomeno ben oltre i principali snodi noti.

² Klaus Voigt, *Il rifugio precario. Gli esuli in Italia dal 1933 al 1945*, vol. II, La Nuova Italia, 1996, pp. 397-556; Mario Toscano, *La porta di Sion, l'Italia e l'immigrazione clandestina ebraica in Palestina (1945-1946)*, il Mulino, 1990.

³ Un quadro dell'organizzazione delle operazioni clandestine in Ada Sereni, *I clandestini del mare. L'emigrazione ebraica in terra d'Israele dal 1945 al 1948*, Mursia, 1973.

⁴ Mario Mennonna, *Ebrei a Nardò. Campo profughi n. 34 Santa Maria al Bagno (1944-1947)*, Congedo Editore, 2008, pp. 13-56.

Un ulteriore elemento è rappresentato dalla presenza delle forze alleate a partire dal settembre 1943, che trasformarono la costa adriatica in un'area strategica per le operazioni nel Mediterraneo e per il controllo dei traffici verso la sponda balcanica. L'infrastruttura portuale e la mobilità militare crearono le condizioni materiali perché la Puglia potesse fungere da hub per i flussi migratori ebraici. Fu un terreno in cui logistica militare e reti clandestine si incrociarono, talvolta in conflitto, talvolta in silenziosa tolleranza.

Rimettere al centro la Puglia significa allora modificare l'immagine complessiva del transito ebraico in Italia nel secondo dopoguerra, da non intendere come una sequenza di episodi frammentari, ma un processo sistematico in cui anche il Mezzogiorno — e non soltanto il Centro-Nord — contribuì a tessere la rete della mobilità ebraica verso la Palestina mandataria. Non si tratta quindi di “rivalutare” per orgoglio localistico un territorio, ma di restituire le connessioni senza le quali la storia italiana dell'*Aliyah Bet* resta monca e sbilanciata.

Bari e il Salento: due modelli

In questo quadro, Bari e il Salento rappresentano due modelli complementari di insediamento e organizzazione. La prima costituì il centro operativo e politico delle reti ebraiche nel Mezzogiorno liberato; il secondo divenne un laboratorio comunitario, in cui la dimensione assistenziale e quella culturale si intrecciarono in una forma inedita di ricostruzione identitaria. Queste considerazioni si basano su una prima ricognizione delle fonti archivistiche disponibili — ancora in corso — utile a delineare la distribuzione e le funzioni delle località con forme di attivismo ebraico tra il 1943 e il 1948.

Bari fu, dal 1944, il cuore amministrativo e logistico del sistema di assistenza nel Mezzogiorno. Attorno al *Transit Camp n. 1* di Torre Tresca — erede del campo di prigionia n. 75 e poi sede UNRRA/IRO — si concentrarono la direzione dei flussi, i rapporti con l'*Allied Military Government* e con le agenzie ebraiche internazionali (*Joint Distribution Committee, Jewish Agency, Organization of*

Jewish Refugees in Italy)⁵. Nel vicino *Transit Camp n. 197* di Palese si sviluppò un'intensa attività politica e culturale: stampa ebraica, scuole professionali, sezioni giovanili *Betar* e *HeHalutz*. Bari operò come piattaforma di coordinamento, non soltanto logistica, in cui si incontravano le rappresentanze politiche e militari sioniste, ufficiali alleati e intermediari italiani.

Più a sud, il Salento fu lo spazio della rigenerazione comunitaria. I campi di Santa Maria al Bagno, Tricase, Santa Cesarea e Leuca accolsero migliaia di *displaced personsebrei* sopravvissuti, ospitati sotto l'egida UNRRA e *International Refugee Organization* (IRO)⁶. Vi si organizzavano scuole, teatri, corsi di ebraico e laboratori artigianali, attività che avevano un significato politico e pedagogico, funzionali alla preparazione all'emigrazione e alla ricostruzione del sé collettivo. L'eredità memoriale, per lo più conservata tra Lecce e Nardò, testimonia la capacità di questa comunità di autorappresentarsi come popolo “in cammino”.

Accanto a questi poli maggiori esisteva un'ulteriore rete di campi per lo più non ancora integrati nella riflessione storiografica. Barletta, Trani, Alberobello confermano la pluralità del sistema pugliese. Barletta, sede del *DP Camp n. 3*, fu uno dei maggiori centri italiani per il *resettlement*; a Trani si registrò una forte politicizzazione, con la presenza di una fitta rete di militanti sionisti. Questa rete diffusa — di cui si ha traccia nell'Archivio Centrale dello Stato, nei fondi degli archivi comunali e di stato locali, nonché negli archivi delle Nazioni Unite — rende evidente che qui il transito di profughi ebrei non fu una somma di episodi locali, ma un insieme coordinato di esperienze in rapporto dinamico con il Mezzogiorno e il Mediterraneo.

La distinzione fra Bari e il Salento va dunque letta in chiave funzionale, non geografica. Bari agiva come nodo decisionale e di transito, mentre il Salento operava come spazio di rigenerazione morale e culturale. Sono due facce di un processo comune, dove la gestione materiale dei flussi incrociò la costruzione simbolica dell'appartenenza.

⁵ Vito Antonio Leuzzi, *La Puglia dell'accoglienza. Profughi, rifugiati e rimpatriati nel Novecento*, Progedit, 2006.

⁶ Fabrizio Lelli, *Profughi ebrei nel Salento (1944-1947): nuove testimonianze*, in “Eunomia”, n. 2, 2016, pp. 277-290.

Tra memoria pubblica e ricerca storica

Negli ultimi decenni, l'immagine pubblica del transito ebraico in Puglia si è formata più attraverso la *public history* che per effetto di una riflessione storica strutturale. Il caso salentino ne è l'esempio più eloquente. Tra le tante iniziative nel corso degli anni, tra cui il Museo della Memoria e dell'Accoglienza di Santa Maria al Bagno, con la valorizzazione dei murales di Zvi Miller, e il documentario *Shores of Light* di Yael Katzir hanno proposto un'immagine suggestiva della Puglia come “terra dell'incontro” e luogo di rinascita. Anche la recente mostra *Dalla terraferma alla terra promessa* (Tel Aviv-Roma-Milano-Lecce)⁷, pur integrando per la prima volta l'elemento politico, ha insistito sull'aspetto umanitario e simbolico. A questo filone si collega anche la recente iniziativa regionale *Puglia in viaggio nella memoria. Tra i luoghi dell'Antifascismo, della Resistenza e dell'Accoglienza* (Regione Puglia — Pugliapromozione, 2021), che inserisce i campi ebraici della Puglia in itinerari turistico-culturali sul Novecento, con un accento spiccatamente evocativo.

Si tratta di un filone di *public history* di grande efficacia comunicativa, ma che, nel privilegiare l'aspetto umanitario, tende a rimuovere le dimensioni politico-ideologiche del fenomeno — l'attivismo sionista, la preparazione all'emigrazione, la partecipazione alla costruzione dello Stato d'Israele — sostituendo alla complessità storica una narrazione neutra e consolatoria.

Da qui la necessità di una lettura politica del fenomeno che recuperi la componente sionista e militante dell'*Aliyah Bet*, dal momento che si tratta un aspetto essenziale ma spesso “disattivato” nelle narrazioni memoriali contemporanee.

Il problema non è il ruolo della memoria pubblica, ma la sua egemonia sul piano conoscitivo. L'abbondanza di rappresentazioni contrasta con la scarsità di cognizioni archivistico e studi storiografici sistematici: le fonti ci sono, ma restano in larga parte da esplorare e confrontare. In questa sproporzione, tra visibilità memoriale e lavoro storico, si genera la percezione del caso pugliese come episodio laterale o periferico.

⁷ Rachel Bonfil e Fiammetta Martegani, *Dalla Terraferma alla Terra Promessa*, Cangemi Editore, 2018.

Vincenzo Prodon

È una questione aperta, che tocca il delicato rapporto tra memoria della Shoah e storia ebraica del dopoguerra. Fino a che punto l'abitudine a leggere ogni esperienza ebraica attraverso il paradigma dell'Olocausto ha limitato la possibilità di una lettura storica autonoma? Il transito di questi profughi e la clandestinità dell'*Aliyah Bet* rischiano così di essere ricordati più come un'appendice della tragedia che come un capitolo di storia politica e sociale. Forse il compito della storiografia di settore, oggi, è proprio quello di interrogare tale sovrapposizione, restituendo alla memoria contesto e profondità.

In questa prospettiva, il segmento pugliese dell'*Aliyah Bet* appare tutt'altro che un episodio tra i tanti. È, piuttosto, una leva per comprendere come il dopoguerra ebraico si intrecci con la costruzione di nuove appartenenze e spazi di transito. Riannodare le fonti disperse e interrogare la memoria significa restituire a questa vicenda il suo posto nella storia europea del secondo dopoguerra.

Vincenzo Prodon Dottorando, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”, tesi magistrale: *L’Aliyah Bet tra storiografia e memoria pubblica. Profughi e migranti ebrei dalla Puglia in Terra di Israele, 1943-1948*.

Temi di ricerca: storia dell’ebraismo in età contemporanea, storia del fascismo e dell’antifascismo, storia dell’industria, archivistica contemporanea.

Keywords: *Aliyah Bet*, Puglia, *displaced persons*, Memoria e storiografia, Public History, Sionismo.

**Tra il colonialismo e la Shoah.
Gli ebrei di Libia e le riparazioni per le persecuzioni razziali (1943-1967)**

di *Giordano Bottecchia*

Origine del progetto

Durante la mia ricerca di dottorato sulla storia degli ebrei in Libia dopo l'indipendenza del 1951 e in Italia in seguito al loro esodo forzato del 1967, mi sono imbattuto in un lungo memorandum redatto nel 1989 da Simon Habib, avvocato ebreo originario della Libia giunto in Italia alla fine degli anni '60. In questo documento, il cui scopo principale era riaffermare il diritto degli ebrei di Libia a essere riconosciuti come cittadini italiani, l'autore — ripercorrendo la storia della comunità — si soffermava anche sul periodo delle persecuzioni razziali, affermando: “Sopravvissuti per le quali la collettività ebraica dell'ex territorio italiano d'oltremare MAI ha ricevuto una qualsiasi riparazione, anche se espressamente prevista dalle leggi del dopoguerra!”¹.

Effettivamente, nella documentazione sulle relazioni tra gli ebrei di Libia e l'Italia dopo la Seconda guerra mondiale che avevo avuto modo di consultare durante le mie ricerche, non era mai emersa — né sotto forma di dibattiti, né attraverso misure specifiche — la questione di eventuali riparazioni per le discriminazioni e le violenze subite sotto il regime fascista. Sorge allora spontanea una domanda: perché un tale silenzio su questa questione, quando nel corso degli anni erano invece state adottate disposizioni riparatorie a favore degli ebrei italiani perseguitati? Perché un tale vuoto?

Dalle parole di Simon Habib emergeva la consapevolezza, 46 anni dopo la fine della guerra in Libia (conclusasi nel gennaio 1943 con l'arrivo delle truppe britanniche a Tripoli), che quel capitolo di storia non fosse mai stato adeguatamente affrontato. Traspariva inoltre un'accusa: gli ebrei di Libia non solo avevano subito le persecuzioni fasciste, ma non avevano ricevuto dall'Italia repubblicana alcuna forma di riparazione per le stesse.

¹ CDEC, memorandum di Simon Habib, 30 aprile 1989.

Più di 30 anni dopo la denuncia di Habib, le conseguenze a lungo termine di tali persecuzioni non sono ancora state oggetto di studi approfonditi. I due lavori esistenti sulle riparazioni a favore degli ebrei di Libia (di Hanna Yablonka e Jens Hoppe)² si sono concentrati essenzialmente sulle misure adottate dalla Germania, che furono in parte estese anche ad alcune categorie specifiche di ebrei libici. Finora, tuttavia, nessuna ricerca ha analizzato la questione al di fuori di questo quadro.

Da qui nasce l'idea di concentrarmi su questo tema, da un lato per verificare la fondatezza dell'affermazione di Simon Habib — ossia se agli ebrei di Libia non fosse mai stata concessa alcuna forma di riparazione — e, dall'altro, per comprendere, in caso affermativo, le ragioni della loro esclusione dalla legislazione riparatoria.

Contesto storico

Nel 1939 la comunità ebraica contava appena 33.500 persone³: si trattava di una comunità molto piccola, la più esigua di tutto il Nord Africa, concentrata principalmente a Tripoli e a Bengasi.

Dal punto di vista della cittadinanza, essa era composta da individui di diversa nazionalità. All'inizio degli anni '40, alcune migliaia di ebrei possedevano la cittadinanza italiana o quella di un altro Stato straniero (soprattutto la Francia e il Regno Unito). La maggior parte di essi aveva però la cittadinanza coloniale italiana-libica, una forma di cittadinanza particolare, istituita nel 1927, che conferiva diritti limitati rispetto a quelli dei cittadini italiani metropolitani⁴. È

² Hanna Yablonka, *Les Juifs d'Orient, Israël et la Shoah*, Calmann-Lévy, 2016; Jens Hoppe, *Indemnification for Libyan Jews after 1943: A Special Case?*, in “Sephardic Horizons”, vol. II, n. 2-3, 2021, <https://www.sephardichorizons.org/VolumenII/Issue2-3/Hoppe.html> (ultimo accesso: 8 ottobre 2025)

³ Rachel Simon, *Les Juifs de Libye au seuil de la Shoah*, in “Revue d'Histoire de la Shoah”, vol. 205, n. 2, 2016, pp. 223-224.

⁴ Giordano Bottecchia, *A citizenship dilemma: Italy and the legal status and mobility of Libyan colonial citizens after the Empire through the experience of Libyan Jews (1947-51)*, in “Journal of Modern Italian Studies”, maggio 2025, pp. 1-17.

importante tenere conto di questo aspetto, poiché la cittadinanza posseduta determinò modalità diverse di persecuzione.

Benché il tema delle persecuzioni antiebraiche in Libia abbia conosciuto un significativo ritardo storiografico, diversi studi hanno già approfondito questa pagina di storia. Riassumiamone dunque gli aspetti principali. Le leggi razziali del 1938 furono applicate anche in Libia, sebbene non nelle stesse forme né con le stesse tempistiche di quanto avvenne in Italia⁵. Va inoltre ricordato che la Libia non solo si trovava sotto la sovranità del regime fascista, ma che durante la guerra vi giunsero anche truppe naziste inviate in soccorso dell'alleato italiano, circostanza che aggravò ulteriormente le condizioni di vita degli ebrei della colonia. Un gruppo di ebrei britannici (circa 400 persone) fu deportato in Italia e successivamente nei campi di concentramento nazisti di Innsbruck e Bergen-Belsen. Gli ebrei di nazionalità francese e tunisina (circa 1.600 persone) furono deportati in Tunisia, allora sotto il regime collaborazionista di Vichy, anch'esso autore di misure antisemite. Gli ebrei della Cirenaica furono invece deportati in un campo di concentramento in Tripolitania, a Giado, dove oltre 560 dei 2.600 internati morirono per malattie, fame e fatica. Infine, circa 3.000 ebrei della Tripolitania furono costretti ai lavori forzati.

È vero che le espulsioni e gli internamenti colpirono solo una parte della popolazione ebraica libica, ma il resto della comunità subì comunque le conseguenze dirette del confronto militare tra le forze alleate, che cercavano di sfondare dall'Egitto, e le forze italo-tedesche, che tentavano di resistere. La Libia fu teatro di numerose operazioni belliche e di bombardamenti che danneggiarono o distrussero proprietà comunitarie e private. Inoltre, nel 1941, la comunità ebraica di Bengasi fu vittima di un violento saccheggio da parte di squadristi fascisti.

L'Italia e le persecuzioni antiebraiche

A fronte di queste vicende — certo meno tragiche, nel bilancio finale delle vittime, rispetto a quanto avvenuto in Europa, ma non per questo meno degne di analisi

⁵ Michele Sarfatti, *I confini di una persecuzione: il fascismo e gli Ebrei fuori d'Italia (1938-1943)*, Viella, 2023.

— viene spontaneo domandarsi come si sia posta l’Italia repubblicana nei loro confronti. Per rispondere a tale interrogativo, è oggi possibile basarsi su diversi studi che hanno esaminato le misure adottate dall’Italia repubblicana per la reintegrazione politica, sociale ed economica degli ebrei del Paese⁶.

Questa storiografia ha messo in luce diversi aspetti di tale processo. In primo luogo, essa ha evidenziato la difficoltà dei primi governi repubblicani nel riconoscere la specificità della persecuzione antiebraica e nell’adottare misure mirate a favore delle vittime delle persecuzioni razziali. Tale difficoltà fu accompagnata da un atteggiamento autoassolutorio, che ostacolò una piena presa di coscienza della responsabilità dell’Italia in quelle vicende e nella deportazione degli ebrei nei territori del Terzo Reich⁷. Pur avendo preso le distanze dal passato regime, la nuova Italia incontrò fin dall’inizio notevoli difficoltà nel fare completamente i conti coi suoi crimini. Inoltre, anche quando nel tempo furono introdotte misure specifiche a favore dei perseguitati razziali, come la legge Terracini del 1955, la loro attuazione fu caratterizzata da persistenti carenze⁸.

La storiografia ha infine sottolineato il legame stretto che esisteva all’epoca tra queste misure e il possesso della cittadinanza italiana. Ilaria Pavan, ad esempio, ha mostrato che in Italia, e più in generale in Europa, la cittadinanza costituì un fattore determinante per l’accesso ai risarcimenti per i danni di guerra e per le persecuzioni razziali⁹. Di fatto, l’Italia ignorò la questione dei risarcimenti destinati agli ebrei stranieri. Ma come si pose la questione per i cittadini ebrei dell’impero coloniale italiano?

⁶ Michele Sarfatti (a cura di), *Il ritorno alla vita: vicende e diritti degli ebrei in Italia dopo la seconda guerra mondiale*, Giuntina, 1998; Ilaria Pavan e Guri Schwarz, *Gli ebrei in Italia tra persecuzione fascista e reintegrazione postbellica*, Giuntina, 2001; Giovanna D’Amico, *Quando l’eccezione diventa norma: la reintegrazione degli ebrei nell’Italia postfascista*, Bollati Boringhieri, 2006.

⁷ Filippo Focardi, *Il cattivo tedesco e il bravo italiano: la rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, Editori Laterza, 2013.

⁸ Paola Bertilotti, *Riconoscimento, reintegrazione e risarcimento. Le vittime della persecuzione antisemita in Italia 1944-1965*, in “Italia contemporanea”, n. 254, 2009, pp. 43-59.

⁹ Ilaria Pavan, *Neither citizens nor Jews: Jewish property rights after the Holocaust, a tentative survey*, in “European Review of History”, vol. 28, n. 2, 2021, pp. 301-322.

Obiettivi e metodologia della ricerca

È a partire da queste considerazioni che la storia della Shoah in Nord Africa si intreccia con la mia ricerca di dottorato sull'evoluzione dello *status civitatis* (cittadinanza) degli ebrei di Libia dopo la Seconda guerra mondiale. Stretti tra le dinamiche dell'Italia del dopoguerra e quelle della decolonizzazione, gli ebrei di Libia costituiscono un caso di studio di estremo interesse.

La ricerca si propone di comprendere, da un lato, se la questione delle riparazioni agli ebrei di Libia fu mai sollevata, discussa e quali decisioni furono prese in merito; dall'altro, quale impatto ebbe la loro particolare cittadinanza coloniale su tali decisioni. A ciò si aggiungerà un'analisi delle vicende di quegli ebrei di Libia che possedevano invece la cittadinanza italiana, britannica o francese, al fine di valutare in che misura questi gruppi più ridotti poterono accedere a qualche forma di riparazione. In tal modo sarà possibile far emergere più chiaramente se la cittadinanza posseduta costituì il principale fattore discriminante, aprendo scenari diversi per differenti categorie di ebrei di Libia.

Il periodo preso in esame va dalla metà degli anni '40 — quando iniziarono i primi provvedimenti relativi al reintegro dei diritti dei perseguitati razziali, ma anche i primi dibattiti sullo status giuridico degli ebrei di Libia — fino al loro esodo in Italia nel 1967. A partire da quella data si aprì una controversia sulla loro cittadinanza, che si risolse in termini generali solo 20 anni dopo, nel 1987.

Per quanto riguarda i suoi limiti geografici, la ricerca si concentra sugli ebrei perseguitati nel territorio libico, indipendentemente dalla loro origine o cittadinanza. Tuttavia, l'esistenza di casi di ebrei originari della Libia residenti in Italia durante la guerra e che lì subirono discriminazioni e persecuzioni induce a includere nel campo d'indagine anche le loro vicende.

L'ipotesi di fondo che orienta questa analisi è che la condizione di cittadini coloniali e il fatto che le persecuzioni si siano svolte in un territorio coloniale abbiano fortemente influenzato, se non determinato, l'esclusione di queste vittime da una piena riparazione nel dopoguerra. Il territorio coloniale, infatti, costituiva uno spazio dell'eccezione sotto diversi punti di vista, in primo luogo quello legislativo: in esso vigevano regole e pratiche differenti rispetto a quelle del territorio metropolitano. Esso fu inoltre teatro di violenze estreme che andavano

Giordano Bottecchia

oltre la violenza antisemita e per le quali l’Italia repubblicana non si assunse mai pienamente le proprie responsabilità.

Da qui nasce la necessità di analizzare non solo gli strumenti normativi, ma anche le pratiche amministrative, i silenzi della politica e le rappresentazioni veicolate dagli attori istituzionali e comunitari nel dopoguerra. La ricerca si articola secondo due direzioni, corrispondenti a due approcci metodologici complementari, uno *top-down* e uno *bottom-up*. Da un lato, esaminando la questione dal punto di vista delle autorità governative italiane, si studieranno lo sviluppo delle politiche, i dibattiti che le hanno accompagnate e i discorsi che le hanno sostenute. Dall’altro, adottando la prospettiva degli ebrei libici, si analizzerà come furono accolte le loro richieste di beneficiare della legislazione riparatoria sviluppata in Italia (e, in una seconda fase della ricerca, anche in Francia e nel Regno Unito), nonché quali reazioni suscitarono gli sviluppi legislativi e le pratiche amministrative.

Giordano Bottecchia Contrattista di ricerca, Università Ca’ Foscari di Venezia, progetto di dottorato: *Deux fois étrangers : les Juifs de Libye entre la Libye et l’Italie, entre construction et reconstruction nationale (1949-1987)*, Université Paris 8 — Scuola Normale Superiore di Pisa, 4 dicembre 2023.

Temi di ricerca: ebraismo libico, Italia post-coloniale, cittadinanza, persecuzione antiebraica in Libia, migrazioni mediterranee.

Keywords: Libia, Shoah, Riparazioni, Storia e memoria, Italia repubblicana.

**Prima di *Se questo è un uomo:*
*Storia di dieci giorni, dal diario al capitolo finale***

di *David Tagliacozzo*

Storia di dieci giorni, ultimo capitolo di *Se questo è un uomo* (= SQU), racconta gli eventi accaduti tra l’evacuazione di Auschwitz del 18 gennaio ’45 e la liberazione il 27. È un capitolo dai contorni ambigui: il primo ad essere scritto e il capitolo finale; testo narrativo e insieme documento testimoniale che precede l’idea stessa del libro (per questo spesso accompagnato dal *Rapporto* scritto con Leonardo De Benedetti)¹.

Tornato a Torino il 19 ottobre ’45, Levi iniziò a lavorare su più progetti: le “poesie concise e sanguinose”², il *Rapporto* e il racconto dei “dieci giorni fuori del mondo e del tempo”³. Avantesti dell’ultimo progetto si possono trovare in varie lettere spedite subito dopo la liberazione: in una lettera a Bianca Guidetti Serra, spedita da Katowice nel giugno ’45, descrive le abilità sviluppate durante la prigionia, molte delle quali saranno descritte nel capitolo⁴; da Torino, a novembre, racconta brevemente questi eventi in una lettera a dei parenti in Brasile⁵.

¹ Primo Levi e Leonardo De Benedetti, *Rapporto sulla organizzazione igienico-sanitaria del campo di concentramento per ebrei di Monowitz (Auschwitz – Alta Slesia)*, in “Minerva Medica. Gazzetta settimanale per il medico pratico”, Torino, vol. 37, n. 47, 24 novembre 1946, pp. 535-544, ora in Matteo Fadini, *Su un avantesto di «Se questo è un uomo» (con una nuova edizione del «Rapporto» sul Lager di Monowitz del 1946)*, in “Filologia Italiana”, vol. 5, 2008, pp. 209-240.

² Primo Levi, *Il sistema periodico*, Einaudi, 1974, ora in Primo Levi, *Opere complete II*, (a cura di Marco Belpoliti), Einaudi, 2016, p. 971.

³ Primo Levi, SQU, De Silva, 1947, p. 172. Le citazioni da SQU saranno prese dalla *princeps*.

⁴ «so fare zuppa di cavoli e di rape, e cucinare le patate in moltissimi modi, tutti senza condimenti. So montare accendere e pulire le stufe. Ho fatto un numero incredibile di mestieri, l’aiuto muratore, lo sterratore, lo spazzino, il facchino il beccamorti, l’interprete, il ciclista, il sarto, il ladro, l’infermiere, il ricettatore, lo spaccapietre: perfino il chimico!». Primo Levi a Bianca Guidetti Serra, fasc. «Levi Primo fu Cesare e di Ester Luzzati», fasc. nominativi 82 (L), Privati, enti diversi di assistenza ed altre sezioni Delasem, Ricerche deportati e profughi, periodo 2, Del.As.Em – Delegazione per l’assistenza agli emigranti ebrei, Istituzioni ebraiche diverse, Archivio B&A Terracini, Torino, https://www.archivioterracini.it/wp-content/uploads/2022/07/Lettera-a-Bianca-Guidetti-Serra-da-Kattowice-DELASEM-I-82_01.pdf (ultimo accesso: 7 ottobre 2025).

⁵ «Nel gennaio ’45, i russi attaccarono in forze verso Cracovia: il 17 i tedeschi decisero di evacuare la zona, radunarono tutti i validi e li trascinarono seco. Pochissimi fra questi, che erano la maggior parte, si sono salvati [...]. Io avevo preso 5 giorni prima la scarlattina, e sono rimasto: è difficile non

David Tagliacozzo

La prima testimonianza dell’effettiva intenzione di scrivere di questi dieci giorni è in una lettera a Enrichetta Gluecksmann (moglie di Eugenio, Steinlauf nell’edizione del ’58) del 7 novembre:

Sto elaborando una relazione per quanto possibile completa sugli avvenimenti che si svolsero nei giorni successivi al 17 gennaio ’45, e dei quali poco finora si sa con certezza: di tale relazione farò pervenire una copia alla comunità di Milano⁶.

Qui Levi è spinto dall’urgenza di testimoniare, non pensa ancora a scrivere un libro. Solo dopo il febbraio ’46 quei racconti nati in forma orale prenderanno la forma di un libro vero e proprio.

È importante riflettere sulla forma diaristica, probabilmente scelta per facilitare l’elaborazione del ricordo: mettendo da parte le esigenze morali in favore della pura narrazione cronologica, diventa possibile ripercorrere l’esperienza senza soffermarsi sul suo significato universale. Questo esperimento sarà fondamentale, insieme al *Rapporto* e alle poesie, per capire quale forma dare alla propria testimonianza. Non a caso SQU — libro ibrido di un autore “anfibio, centauro”⁷ — è incorniciato da due testi che spiccano per la loro alterità: all’inizio una poesia, alla fine un diario.

pensare a un miracolo; non ero mai stato malato prima. Pare che le SS avessero ordine di sopprimere anche noi, futuri accusatori: non ne ebbero il tempo. siamo rimasti abbandonati a noi stessi per 10 giorni, eravamo 800; in questo periodo, 200 sono morti di fame, freddo e malattia. L’undicesimo giorno abbiamo visto la prima pattuglia russa». Levi ai parenti in Brasile, 26 novembre 1945, ora in “La Stampa”, 21 febbraio 2019.

⁶ Primo Levi a Enrichetta Glucksmann, CDEC, Fondo Eugenio Gluecksmann, Fascicolo 4, busta 1, <https://digital-library.cdec.it/cdec-opac/hist/detail/IT-CDEC-ST0037-000005/elena-gluecksmann> (ultimo accesso: 7 ottobre 2025).

⁷ Gabriella Poli e Giorgio Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontrì e conversazioni con Primo Levi*, Mursia, 2007, p. 35.

I testimoni

IST: primo testimone rintracciabile, spedito da Levi al Cln, ora conservato nell'Archivio Istoreto⁸. Il testo è pulito, con poche varianti interne. Consta di quattordici pagine dattiloscritte; l'ultimo paragrafo è posto sotto la rubrica “EPILOGO”. L'ultima carta porta la firma autografa dell'autore e la data “febbraio 1946”.

AY: parte di un fascicolo, conservato nell'archivio del *Holocaust Memorial Museum* di Washington, che Levi spedì alla cugina Anna. La copia di *Storia di dieci giorni* sembra scritta dopo il 20 giugno del '46⁹. Consta di quattordici carte e non porta varianti interne.

CDEC1 e CDEC2: nell'archivio della fondazione CDEC sono conservate due copie dattiloscritte, parte di un fascicolo allestito per il processo Hess, il cui primo documento è datato 3 marzo '47¹⁰. Entrambe constano di quindici carte dattiloscritte composte con la stessa macchina da scrivere, la stessa di AY, la prima con inchiostro nero e la seconda con inchiostro blu; la prima è priva di interventi d'autore, la seconda presenta correzioni autografe a penna; tale redazione è l'antigrafo del dattiloscritto conservato nell'archivio B&A Terracini di Torino.

I rapporti fra le redazioni

Il quadro di relazioni che emerge dall'analisi dei dattiloscritti è complesso: sappiamo che nel febbraio '46 il racconto aveva già raggiunto una struttura abbastanza stabile, subendo poche modifiche fino alla *princeps*, in cui le correzioni

⁸ Conservata nel fascicolo “a – atrocità nazifasciste”, busta C75, fondi originari, Istituto piemontese per la storia della Resistenza e della società contemporanea ‘Giorgio Agosti’ (= Istoreto) a Torino, subito dopo una copia dattiloscritta del *Rapporto* scritto con Leonardo De Benedetti.

⁹ Primo Levi manuscript collection, United States Holocaust Memorial Museum, <https://collections.ushmm.org/search/catalog/irn538193?rsc=122216&cv=o&x=2768&y=3488&z=6.2e-5> (ultimo accesso: 7 ottobre 2025), cfr. David Tagliacozzo, *Primo Levi: «per ordine di urgenza». Riflessioni sulla redazione americana di Se questo è un uomo*, in “La rassegna mensile di Israel”, vol. 89, n. 1-2-3, gennaio-dicembre 2023, pp. 67-86.

¹⁰ Conservate presso il CDEC, fondo Massimo Adolfo Vitale, fascicolo 115, busta 3, sottoserie “Vicissitudini di singoli”, entrambe le copie sono consultabili online al link: [http://digital-library.cdec.it/cdec-web/viewer/cdecxDamsHisto26/IT-CDEC-ST0026-000177#page/1\(mode/iup](http://digital-library.cdec.it/cdec-web/viewer/cdecxDamsHisto26/IT-CDEC-ST0026-000177#page/1(mode/iup) (ultimo accesso: 7 ottobre 2025).

interne di Ist saranno accolte integralmente; le poche varianti a testo tra Ist e l'edizione del '47, sono significative per questioni di struttura narrativa.

Per analizzare i rapporti tra le redazioni (e tentare l'abbozzo di uno *stemma codicum*) si seguiranno tre punti fondamentali: le varianti interne a Ist; quelle incorse tra Ist e gli altri testimoni; gli errori presenti nella tradizione¹¹.

Varianti interne a Ist

In Ist si riconoscono due campagne correttorie. La prima consiste negli interventi effettuati a macchina durante la stesura stessa: a c. 2, “Nel pomeriggio venne il medico greco. Disse che tutti quelli che potevano camminare [...]. I malati sarebbero” ↗ “Nel pomeriggio venne il medico greco. Disse che anche fra i malati che potevano camminare [...]. Gli altri sarebbero rimasti in infermeria [...]”.

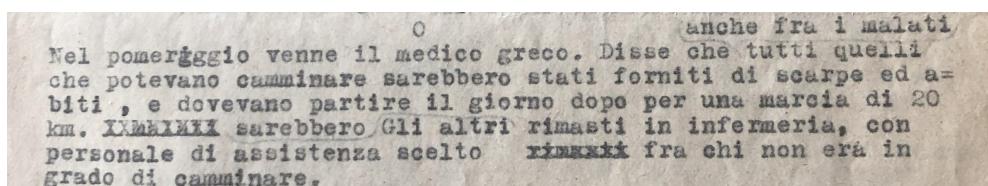


Immagine 1. Ist c. 2 (Primo Levi, Archivio Istoreto), 1946.

La seconda consiste in correzioni a penna o a lapis effettuate in una successiva lettura: a c. 1 è inserita la data in cui Levi si ammalò di scarlattina: “l’11 gennaio 1945.”. A c. 2 “individuo” sostituisce “animale”: “l’individuo atterrito cerca in primo luogo la fuga”. A c. 12: “mi sentii” → “sentii me stesso”, e, poco dopo, “contiene” → “contengono”.

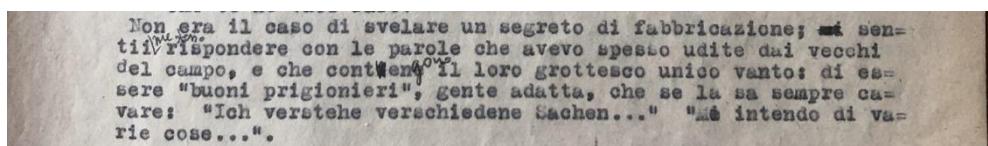


Immagine 2. Ist c. 12 (Primo Levi, Archivio Istoreto), 1946

¹¹ Per motivi di spazio saranno selezionate solo alcune delle varianti più significative.

Varianti della tradizione dattiloscritta

Al periodo “Mi guardò un attimo con gli occhi spalancati, aggiunse ‘Todos, todos’, poi riprese il lavoro” (Ist c.1), viene aggiunto un dettaglio utile alla caratterizzazione del barbiere: “in attesa che manifestassi stupore”.

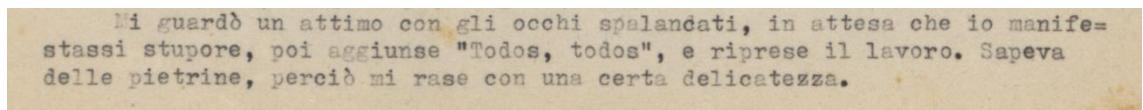


Immagine 3. AY c. 1 (Primo Levi, Archivio Fondazione CDEC), 1946 circa

Nella *princeps* il periodo verrà rielaborato, portando l'osservazione sul senso di attesa del barbiere da oggettiva a soggettiva: “come in attesa del mio stupore”¹².

Nella carta successiva, per esigenze di *brevitas*, cade una porzione di testo: “è probabile che anch’io, se non mi fossi sentito così debole, avrei seguito l’istinto della fuga e l’istinto del gregge” (Ist, c. 2), nelle altre redazioni cade “l’istinto della fuga”.

Successivamente cadono le osservazioni sul suono prodotto dal cibo congelato che cade e sulla debolezza dei prigionieri: “In un cortile presso il magazzino stavano due grandi mucchi di cavoli e di rape [...]. Erano così gelati che non si potevano staccare se non col piccone, *e quando cadevano a terra suonavano come di legno. Pochi avevano la forza di manovrare il piccone.* Charles ed io ci avvicendammo” (Ist, c. 7. In corsivo la parte cassata).

L'intervento più imponente avviene alla fine della narrazione del 21 gennaio: in Ist il testo termina con questo paragrafo:

A sera, il grande silenzio della pianura fu rotto. Dalle nostre cuccette, troppo stanchi per essere veramente inquieti, porgevamo orecchio agli scoppi di misteriose artiglierie, che parevano localizzate in tutti i punti dell'orizzonte, e assilibili dei proiettili sui nostri capi. Ma ci sarebbe voluto ben altro per toglierci il sonno.¹³

¹² Levi, SQU, p. 116.

¹³ Ist, c. 9.

David Tagliacozzo

Levi sposta il focus dall'inerzia dei sopravvissuti a un tentativo di sollevare gli animi attraverso un'organizzazione rigorosa della vita nella baracca, e aggiunge:

Io pensavo che la vita fuori era bella, e sarebbe ancora stata bella, e sarebbe stato veramente un peccato lasciarci sommersi adesso. Svegliai quelli fra i malati che sonnecchiavano, e quando fui sicuro che tutti ascoltavano, dissi loro, in francese prima, nel mio migliore tedesco poi, che tutti dovevano pensare di ritornare a casa, e che, per quanto dipendeva da noi alcune cose era necessario fare, altre necessario evitare. Che ognuno conservasse attentamente la sua propria gamella e il cucchiaio; che nessuno offrisse ad altri la zuppa che eventualmente gli fosse avanzata; nessuno scendesse dal letto se non per andare alla latrina; chi aveva bisogno di un qualsiasi servizio, non si rivolgesse ad altri che a noi tre; Arthur particolarmente era incaricato di vigilare sulla disciplina e sull'igiene e doveva ricordare che era meglio lasciare gamelle e cucchiai sporchi, piuttosto che lavarli col pericolo di scambiare quelli di un difterico con quelli di un tifoso.

Ebbi l'impressione che i malati fossero ormai troppo indifferenti a ogni cosa per curarsi di quanto avevo detto; ma avevo molta fiducia nell'intelligenza di Arthur¹⁴.

L'ultima variante è nella struttura del finale: in Ist la narrazione è interrotta dalla rubrica “EPILOGO”, che racconta l’arrivo dei russi e il bilancio dei sopravvissuti. Nelle altre redazioni tale rubrica cade e il testo viene assorbito dal racconto dell’ultima giornata, con grandi ripercussioni sulla struttura del testo, ora limitato alla narrazione diaristica.

Errori della tradizione

Alcune lezioni dei testimoni successivi a Ist consistono in errori confermati dalla loro assenza nella *princeps*.

Nella prima carta ci sono alcune divergenze tra gli oggetti che Levi riuscì a portare in Ka-Be:

¹⁴ Levi, SQU, pp. 183-184.

Ero riuscito a portare con me le mie cose personali: una cintura di cuoio; il cucchiaio; il coltello; un ago con tre guglie; cinque bottoni; e infine, 18 pietrine per accendisigaro che avevo "organizzate" al cantiere. Erano valutate 4 o 5 razioni di pane.

Immagine 4. Ist c. 1 (Primo Levi, Archivio Istoreto), 1945

Queste diciotto pietrine, protagoniste del capitolo *Cerio nel Sistema periodico*, diminuiscono in CDEC₁, CDEC₂ e in AY:

Ero riuscito a portar con me le mie cose personali: una cintura di cuoio il cucchiaio, il coltello, un ago con con tre guglie, cinque bottoni e infine una pietrina per accendidigaro che avevo "organizzato" al can=tiere. Erano Valutate 4 o 5 razioni di pane.

Immagine 5. CDEC₁ c. 1 (Primo Levi, Archivio Fondazione CDEC), 1946 circa

Nella *princeps* il brano subirà un'ulteriore modifica:

Grazie alla mia ormai lunga esperienza delle cose del campo, ero riuscito a portare con me le mie cose personali: una cintura di fili elettrici intrecciati; il cucchiaio-coltello; un ago con tre guglie; cinque bottoni; ed infine, diciotto pietrine per acciarino che avevo rubato in Laboratorio. Da ognuna di questa, assottigliandola pazientemente col coltello, si potevano ricavare tre pietrine più piccole, del calibro adatto ad un normale accendisigaro. Erano state valutate sei o sette razioni di pane¹⁵.

Dal periodo: "è indiscutibile che chi è troppo magro, o nudo o scalzo, pensa e sente in un altro modo" (Ist, c. 3) cade sempre "nudo". È difficile stabilire se la caduta dipenda da una volontà consapevole o da un errore: bisogna però ricordare l'attenzione posta da Levi sugli aspetti materiali della sopravvivenza in Lager, il che porta a pensare a un errore di trascrizione, tanto che ritornerà nella *princeps*.

Una lacuna accomuna CDEC₁ e CDEC₂ all'inizio del resoconto del 18 gennaio: in Ist e AY il testo riporta: "nelle baracche ristagnava ancora un po' di calore ma ad

¹⁵ Levi, SQU, p. 114. In corsivo le aggiunte. La cintura non è più di cuoio, il dettaglio del «cucchiaio-coltello» rimanda ad *Al di qua del bene e del male*, le pietrine sono valutate di più.

ogni ora che passava la temperatura si andava abbassando, e si comprendeva che in breve avremmo sofferto il freddo”, nelle redazioni milanesi cade “la temperatura si andava abbassando, e si comprendeva che in breve”, oscurando in parte l’intelligenza della frase. In CDEC₂, resosi conto che qualcosa era caduto, Levi aggiunge “di più”: per poi metterlo tra parentesi a penna, segnale probabile di espunzione.

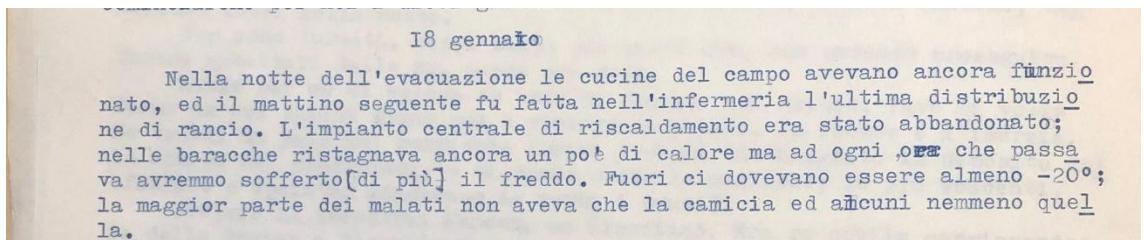


Immagine 6. CDEC₂ c. 4 (Primo Levi, Archivio Fondazione CDEC), 1946 circa

Un errore è presente in CDEC₁ a c. 6, nell’inversione tra “bombe” e “uomini” all’interno della frase “all’opera delle bombe si aggiungeva l’opera degli uomini”. Nella penultima carta di Ist e AY, all’inizio della narrazione del 26 gennaio 1945, la frase “È uomo chi uccide, è uomo chi fa o subisce ingiustizia”, subisce un taglio nelle copie milanesi: “È uomo chi uccide, chi fa o subisce ingiustizia”: probabilmente si tratta di un’aplografia, ma è ipotizzabile una scelta dell’autore per evitare la ripetizione di “uomo”.

Conclusioni

Partendo dalla prima redazione (Ist), si possono considerare tutti gli altri testimoni come apografi di un subarchetipo ω . Da questo sarebbero state tratte una stesura x , mandata in tipografia, e una stesura x_i , da cui derivano le altre copie, accomunate da almeno due errori (il numero di pietrine per accendisigaro e la caduta di “nudo”). Tra queste si riconoscono due famiglie: α , da cui derivano CDEC₁ e CDEC₂ (accomunati dalla lacuna all’inizio del 18 gennaio), e β , da cui deriva il capitolo nella redazione AY. A loro volta, CDEC₁ e CDEC₂ presentano almeno un errore separativo.

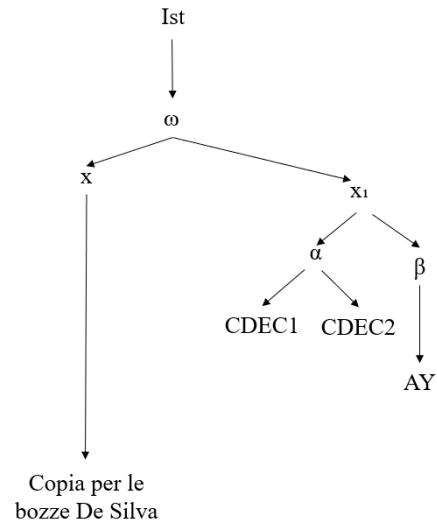


Immagine 7. *stemma codicum* delle redazioni dattiloscritte di *Storia di dieci giorni* secondo la ricostruzione qui effettuata.

David Tagliacozzo Master di II livello in Informatica del Testo ed Edizioni Digitali, Università degli Studi di Siena.

Temi di ricerca: Primo Levi, informatica umanistica, filologia d'autore.

Keywords: Primo Levi, Storia di dieci giorni, Se questo è un uomo, Filologia d'autore, Dattiloscritti.

**Religione e sacrificio.
Carlo Levi lettore di Benjamin Constant**

di *Silvia Valentini*

Nell'autunno del 1939, in parallelo con lo scoppio della Seconda guerra mondiale, Carlo Levi scrive un libro (che verrà pubblicato nel 1946 da Einaudi con il titolo *Paura della libertà*), al cui cuore sta il tentativo di comprendere le cause che portano gli uomini ad accettare di sottomettersi a un dato potere, come avvenuto drammaticamente con i totalitarismi degli anni Venti e Trenta.

Levi innesta la propria riflessione sulla metafora dell'ideologia politica come "religione" (motivo che attraversa i suoi scritti fin dagli anni Venti), mettendo dunque in evidenza il carattere rituale insito in qualsiasi dittatura. Un tema che prende ampio spazio nelle pagine di *Paura della libertà*, così, è quello del *sacrificio*. Scrive infatti Levi che ogni religione, e dunque ogni potere (ogni potere essendo 'religioso' per sua natura, poiché nasce da un'adorazione religiosa volontaria), non può che fondarsi sul sacrificio¹. Ogni idolo è una proiezione nato da una paura, ed è dunque il 'fedele' stesso a sentire il bisogno di porgersi in continua offerta per assicurarsene la protezione. A seconda della religione, scrive Levi, il sacrificio prenderà forma diversa: se "agli dèi naturali, figli dello spavento dei boschi, [...] possono sacrificarsi capretti e buoi" e "ai fuochi del cielo si risponde col fuoco delle foreste", "dove un terrore umano ha generato l'idolo, umana sarà la vittima, e, se non umana, simbolo d'uomo"². Sottesa alla riflessione leviana, c'è qui l'idea che il nazismo (nel suo essere fondato sull'adorazione di un idolo umano e sul sacrificio di un popolo) rappresenti un ritorno al sacrificio umano.

Nel capitolo *Sangue*, così, Levi ripercorre il passaggio dai sacrifici umani ai sacrifici animali, ovvero l'abbandono graduale della pratica di sacrificare agli dèi vittime umane a favore della loro sostituzione con vittime animali o altri rituali simbolici, citando un lungo elenco di esempi tratti da civiltà e epoche storiche diverse:

¹ Cfr. Carlo Levi, *Paura della Libertà*, Vicenza, Neri Pozza, 2018, p. 49: "Non vi è religione senza sacrificio".

² Ivi, pp. 52-53 [corsivo mio].

Sangue è sparso su tutti gli altari di tutti gli dèi umani, sotto tutti i cieli, in tutti i tempi. E soltanto una più alta capacità simbolica da un lato, e un invecchiamento e decadenza della fede dall’altro, permettono di sacrificare, invece di sangue umano, il sangue degli animali, o un’offerta supposta equivalente, ricordo di quel sangue prezioso. Bacco oméstes, che da dio orientale andava diventando un mito greco, consente allora che una capra gli sia offerta dai Tebani, in luogo della precedente vittima umana; e Agislaο, al dir di Plutarco, può, malgrado il parer contrario degli abitanti, che conoscevano le antiche necessità della loro dea dalla testa di toro, sacrificare alla feroce Diana una cerva anziché una fanciulla. E sugli altari della stessa dea, in ricordo di un sangue più mortale, i giovani di Sparta erano battuti con le verghe. I Peruviani, col sangue dei bambini, colante da una piccola ferita sulla fronte, impastavano dei dolci di farina, da distribuirsi al popolo, in ricordo d’idoli ormai invecchiati, ma che nella loro potenza erano fatti, materialmente, di sangue umano. E in Egitto gli animali da sacrificarsi erano segnati dal prete con un sigillo rappresentante la vera vittima, un uomo in ginocchio, con le mani legate dietro la schiena, e una spada che sta per mozzargli la testa.

La precisione degli esempi citati in questo passo lascia trasparire uno studio attento dell’argomento, da parte di Levi, su una fonte precedente. Il manoscritto di *Paura della libertà* (conservato presso il Fondo Carlo Levi del Centro Manoscritti dell’Università di Pavia) viene qui in aiuto. All’interno del manoscritto, infatti, all’altezza di questo passo si trova appuntata due volte la sigla “Const.” seguita dall’indicazione di un numero di tomo e di pagina³. Seguendo la pista così indicata dallo stesso Levi, così, è possibile risalire al testo in questione: si tratta del monumentale *De la religion considérée dans sa forme, sa source et ses développements* di Benjamin Constant, pubblicato in cinque tomi tra il 1824 e il 1831.

In un saggio intitolato *Ebrei e antifascismo* Alberto Cavaglion citava Constant — insieme con Croce e Bergson — tra quei maestri di libertà che erano stati un punto di riferimento per gli antifascisti ebrei ruotanti intorno alla “cerchia allargata dei Treves, che poi significa la tradizione positivistico-lombrosiana, prevalentemente

³ Manoscritto di *Paura della libertà*, Fondo Carlo Levi del Centro Manoscritti dell’Università di Pavia, LEV-04-005.

torinese”⁴. Nel caso di Levi, è interessante il fatto che egli non si rifaccia qui al Constant autore del discorso *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819), ma al Constant studioso delle religioni⁵. In quest’opera monumentale in cinque tomi, in effetti, Constant provava a tracciare una storia universale dell’idea di religione, distinguendo da una parte — sul piano individuale — il *sentimento* religioso come qualcosa di inherente all’uomo, dall’altra — sul piano sociale — le diverse *forme* di organizzazione che esso prende a seconda delle epoche e delle civiltà.

Levi leggeva senz’altro l’edizione francese dell’Ottocento, dato che in quel momento non ne erano state fatte di nuove dopo la prima edizione⁶. Aprendo il quarto tomo del *De la religion* nell’edizione pubblicata nel 1831 presso Pichon et Didier alle pagine segnate da Levi, infatti, i rimandi tra pagina e contenuto coincidono: a pagina 225 — che Levi cita nel manoscritto a nota della frase “Bacco *oméstes*, che da dio orientale andava diventando un mito greco, consente allora che una capra gli sia offerta dai Tebani, in luogo della precedente vittima umana” — Constant scrive che “Bacchus avait approuvé que les Thébains remplaçassent par une chèvre la victime humaine, qu’ils lui offraient précédemment”; e alla nota 2 di pagina 238 — appuntata da Levi in riferimento alla frase “E in Egitto gli animali da sacrificarsi erano segnati dal prete con un sigillo rappresentante la vera vittima, un uomo in ginocchio, con le mani legate dietro la schiena, e una spada che sta per mozzargli la testa”⁷ — leggiamo che “Plutarque rapporte que les prêtres marquaient les animaux qu’ils se préparaient à frapper d’un cachet figurant un homme à genoux, les mains liées et la tête menacée d’une glaive (de Isid.)”.

⁴ *Ebrei e antifascismo*, in Alberto Cavaglion, *La misura dell’inatteso. Ebraismo e cultura italiana (1815-1988)*, Roma, Viella, 2022, pp. 127-138; pp. 133-134. Su alcune letture di Constant nel Novecento cfr. anche l’articolo di Giuseppe Sciara, “Idee diverse di libertà: letture ‘politiche’ del pensiero di Benjamin Constant nell’Italia della Resistenza e dell’immediato dopoguerra”, in Aurelia Comparini e Walter E. Crivellin (a cura di), *Liberalismo e democrazia nell’Italia del secondo dopoguerra*, Franco Angeli, 2015, pp. 51-75.

⁵ Sulla ricezione dell’opera *De la religion* in Italia cfr. Giovanni Paoletti, “*De la religion*” di Benjamin Constant: dalla Rivoluzione alla Restaurazione, in Vittoria Fiorelli (a cura di), *Cattolicesimo e Restaurazione. A 75 anni dalla pubblicazione dei saggi di Adolfo Omodeo*, Firenze, Polistampa, 2023, pp. 93-102.

⁶ Paoletti, “*De la religion*” di Benjamin Constant, p. 95.

⁷ Cfr. il manoscritto di Paura della libertà, dove a nota dell’inizio di frase “E in Egitto” Levi scrive tra parentesi: “(o in Grecia? B. Const. 4, 238 nota)” (Manoscritto di *Paura della libertà*, Fondo Carlo Levi del Centro Manoscritti dell’Università di Pavia, LEV-04-005).

I due passi sono entrambi contenuti nel secondo capitolo del libro XI (tomo quarto) dell'opera di Constant. Il libro XI tratta *Du principe fondamental des religions sacerdotales* e il secondo capitolo si intitola, significativamente, “Des sacrifices humains”: Constant analizza qui i sacrifici umani e, proprio come farà Levi, il loro graduale abbandono a favore di sacrifici e pratiche sostitutivi. La tesi fondamentale sostenuta da Constant è che esistono due tipi di religioni (religioni sacerdotali — cioè religioni nelle quali è forte la funzione mediatici dei sacerdoti — e religioni non sacerdotali)⁸; e che, se il sacrificio in senso generale è inseparabile dalla religione (esattamente quello che dirà anche Levi), i sacrifici umani sarebbero però tipici di quelle religioni “mediate” dai sacerdoti. Leggere queste pagine di Constant sul tema del sacrificio, così, è illuminante per il lettore di *Paura della libertà* perché vi ritrova, uno dopo l'altro, i diversi esempi citati da Levi nel passo visto poco fa.

L'affermazione di Levi circa il fatto che “Agislao, al dir di Plutarco, può, malgrado il parer contrario degli abitanti, che conoscevano le antiche necessità della loro dea dalla testa di toro, sacrificare alla feroce Diana una cerva anziché una fanciulla”, infatti, riecheggia quella in cui Constant scrive che “Agésilas est loué par Plutarque de ce qu'il n'avait consacré à Diane qu'une biche au lieu d'une vierge, bien que les habitants s'écriassent que la déesse exigeait des hommes et non des animaux”⁹. E allo stesso modo, l'affermazione di Constant circa il fatto che “A Sparte, les jeunes garçons étaient battus de verges sur les autels de la même déesse, qui, disait-on, accoutumée à des hommages sanglants, voulait en conserver du moins une faible image”¹⁰, ritorna nelle parole di Levi quando scrive che “sugli altari della stessa dea, in ricordo di un sangue più mortale, i giovani di Sparta erano battuti con le verghe”.

Subito dopo, proseguendo ancora, il fatto, riportato da Levi, che “I Peruviani, col sangue dei bambini, colante da una piccola ferita sulla fronte, impastavano dei dolci di farina, da distribuirsi al popolo, in ricordo d'idoli ormai invecchiati, ma che nella loro potenza erano fatti, materialmente, di sangue umano”, è tratto di

⁸ Sulla differenza tra religioni “mediate” e religioni “non mediate” dai sacerdoti come elemento che regge tutta l'opera, si veda l'introduzione di Tzvetan Todorov in Benjamin Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Actes Sud, 1999.

⁹ Benjamin Constant, *De la religion*, IV, Paris, Pichon et Didier, 1831, p. 224.

¹⁰ Ivi, p. 225.

nuovo da Constant, che scrive che all'epoca della conquista dell'America i peruviani “se contentaient de tirer du front des enfants un peu de sang, qu'ils répandaient sur de la farine, avec laquelle ils pétrissaient des gâteaux, distribués solennellement au peuple”¹¹. Infine, a sostegno della propria tesi circa la fondamentale estraneità dei sacrifici umani alla cultura dei Greci, che avrebbero provato per essi orrore, nelle pagine precedenti Constant aveva scritto che “le même Pausanias, en parlant de Lycaon qui immola un enfant à Jupiter Lycaeus, ajoute qu'au milieu de la cérémonie ce prince coupable fut changé en loup” e proseguiva con l'esempio di “Hercule, faisant dévorer Diomède roi de Thrace par les cavales que ce prince nourrissait de la chair des étrangers”¹². Due frasi nelle quali riecheggiano nitidi gli esempi ripresi da Levi quando scrive che “Licaone, mentre immola un bambino a Giove Liceo, viene, per punizione, cambiato in lupo” e che “Ercole fa divorare Diomede re di Tracia dalle cavalle stesse che quegli nutriva con la carne degli stranieri”.

Come emerge da questo breve confronto, così (che richiederebbe naturalmente uno sviluppo più approfondito), in questa pagina di *Paura della libertà* Levi si riallaccia a Constant non solo sul piano dei contenuti, ma anche su quello dello stile del lungo elenco di esempi storici e mitologici che si susseguono uno dopo l'altro. A entrambi gli autori interessa capire che cos'è che fa sì che — a seconda dei tipi di religione — il sacrificio umano venga o meno abbandonato, ma in ognuno di essi l'accento è posto su un elemento diverso. Constant pone l'accento sulla distinzione tra religioni mediate e non mediate, mentre per Levi l'unico vero criterio di differenza delle diverse religioni è la natura dei loro idoli. A segnare la fine del sacrificio umano, così, più che l'avvento di questa o quella civiltà, non può essere per Levi che “la caduta e la fine dell'idolo umano”, e la stessa “fine degli ambigui idoli animaleschi”, a favore “di un Dio del tutto trascendente” (in altre parole, Levi sembra suggerire, in linea con quella che era stata la visione anche di Freud, che i monoteismi rappresentino un progresso nella vita dello spirito):

Ma il sacrificio umano si abolisce del tutto solo con la caduta e la fine dell'idolo umano: ché essi sono una cosa sola. Se Licaone, mentre immola un bambino a Giove Liceo, viene, per punizione, cambiato in lupo; se Ercole fa divorare

¹¹ Ivi, p. 237.

¹² Ivi, p. 222.

Diomede re di Tracia dalle cavalle stesse che quegli nutriva con la carne degli stranieri, ciò significa la fine degli ambigui idoli animaleschi, la liberazione dell'uomo dalla sua natura mostruosa, la morte dei fauni e dei centauri. La sostituzione del capretto ad Isacco è una sostituzione polemica, anti-idolatrifica, per l'affermarsi di un Dio del tutto trascendente – onde la vittima deve essere non vera, ma soltanto simbolica.¹³

Se, così, lo stesso Constant riconosceva al cristianesimo il merito di aver abolito il sacrificio¹⁴, Carlo Levi pone l'accento sulla precarietà di questa vittoria apparente delle religioni trascendentali, e sul fatto che il regresso è sempre possibile: la lezione ebraica dell'idolatria come tentazione costante dell'uomo si incontra con la visione ciclica della storia di Vico (un'altra fonte leviana importante), permettendo di gettare luce sulla buia “barbarie ritornata” nella forma della nuova religione nazista:

Una volta, dice San Paolo, e per sempre: il sacrificio di Dio dovrebbe essere l'ultimo dei sacrifici umani. Ma gli idoli vivono sempre, nella contemporaneità dei tempi, in mille forme sempre rinnovate, e gli uomini muoiono adorando sui loro altari, o nei campi sperduti sotto un cielo chiuso.

Silvia Valentini Dottoressa di ricerca, progetto di dottorato: *Carlo Levi e il ‘sacro’ nell’Europa tra le due guerre*, Université de Bourgogne, 24 giugno 2024.
Temi di ricerca: letteratura italiana/letterature comparate del Novecento, letteratura e antropologia, letteratura e antifascismo.

Keywords: Carlo Levi, Paura della libertà, Benjamin Constant, Religione, Sacrificio.

¹³ Levi, *Paura della libertà*, pp. 106-107 [corsivo mio].

¹⁴ Cfr. B. Constant, *De la religion*, IV, p. 209.

**Oltre la Brigata Ebraica. Le *Palestinian Auxiliary Territorial Service*.
Problemi e prospettive di ricerca**

di Riccardo Abram Correggia

Introduzione

Il presente articolo intende introdurre nel dibattito sulla Brigata Ebraica, problematizzandolo, il gruppo ausiliario misto di donne arabe ed ebree del *Palestinian Auxiliary Territorial Service* (da qui in poi PATS) dell'esercito britannico. Inizialmente verranno proposti alcuni accenni storici alla composizione di questo ramo locale dei servizi ausiliari dell'esercito britannico. Successivamente verrà affrontata la questione del perché queste soldatesse e ausiliarie¹ siano state estromesse dal discorso storiografico e pubblico sulla Brigata Ebraica. Infine, verranno proposte alcune prospettive di ricerca che coinvolgano le esperienze di questo gruppo finora poco studiato.

Le donne nella Brigata Ebraica

Avendo iniziato nell'inverno del 1944-45 con una festa di Chanukkah per bambini, il piccolo gruppo delle donne di Napoli ha continuato a tenere incontri ogni due settimane dove vengono letti a voce e discussi gli articoli dalle pubblicazioni della WIZO mentre le donne cucono e lavorano a maglia per i profughi e i bambini poveri. In tutte le occasioni successive, sono state organizzate feste per bambini, e a febbraio, è stato fatto un concerto in onore delle A.T.S. palestinesi stanziate a Napoli. I corsi in ebraico e le lezioni sulla Palestina, così come ogni tipo di assistenza pratica data dai e dalle militari sono stati molto apprezzati².

¹ La stessa denominazione di "soldatessa" non è unanimamente accettata dalla storiografia. La differenza tra i due termini risiede nello status di combattente o meno. Le PATS erano truppe ausiliarie, ma, a problematizzare il quadro, non mancano casi di reclute ausiliarie che hanno poi servito nella contraerea alleata.

² Fondazione CDEC, Fondo Adei Wizo, Busta 18, fascicolo 7 - XXI Conference of the Wizo - Italy. Il testo originale è in inglese: "Starting in the winter of 1944-45 with a Chanukkah party for

Tra il 15 e il 20 dicembre 1946 si tenne a Londra la prima conferenza internazionale della *Women's International Zionist Organization (WIZO)*. Nella conferenza vennero letti i verbali sulle attività delle sezioni durante la guerra, sulla lenta ripresa dell'attivismo locale all'interno delle rinascenti comunità ebraiche europee. La relazione inviata dalla sezione Napoli tocca il punto di interesse del presente intervento sulle PATS e la Brigata Ebraica.

Questo testo è uno dei pochissimi in cui membri delle comunità ebraiche italiane menzionano sia la presenza di donne ebree nell'esercito britannico insieme ai soldati della Brigata, sia il loro attivismo durante la Seconda guerra mondiale in Italia. Non sorprende che sia proprio un'associazione di donne a menzionare la presenza e le azioni di soldatesse ebree dal Mandato Palestinese. Qui si apre la domanda: perché queste donne sono state escluse dalla narrazione sulla Brigata Ebraica?

La risposta sarebbe molto semplice: non fanno parte della narrazione sulla Brigata Ebraica combattente perché le PATS erano un gruppo a sé stante, con altre prerogative. La questione è però più complicata di così.

Le Palestinian Auxiliary Territorial Service

La nascita delle compagnie ausiliarie dell'esercito britannico arruolate direttamente nella Palestina mandataria è strettamente connessa a quella dell'arruolamento di reparti di uomini: le due storie hanno però uno sviluppo divergente dall'estate del 1941. Senza entrare nel dettaglio di dinamiche politiche tra istituzioni mandatarie e l'*Yishuv*, lo scopo dichiarato della *Jewish Agency* e della *World Zionist Organization*, con i loro referenti Moshe Shertok e Chaim

children, the small group of Naples women went on to hold meetings every fortnight at which articles from WIZO publications were read aloud and discussed, while the women sewed and knitted for the refugees and poor children. At all the subsequent festivals, parties were organised for children, and in February, a concert was given in honour of the Palestinian A.T.S., stationed in Naples. The courses in Hebrew and the lectures on Palestine, as well as the practical assistance of every kind given by the service men and women from Palestine, have been very much appreciated".

Weizmann³, era quello di creare delle compagnie prettamente ebraiche nell'esercito britannico. Lo stesso scopo voleva essere perseguito per le truppe ausiliarie di donne. Inizialmente il carteggio tra la comandante dell'*Auxiliary Territorial Service* nel Medio Oriente, Audrey Chitty, e Hadassah Samuel⁴, rappresentante dell'*Yishuv*, mostra il tentativo di Samuel di convincere Chitty, *in primis*, ad arruolare anche donne locali nelle PATS. L'arruolamento di donne arabe ed ebree iniziò così nel gennaio del 1942, dopo la ratifica nel parlamento inglese a fine dicembre 1941, e già il 18 gennaio del 1942 a Sarafand le prime sessanta candidate cadette ricevettero le loro divise color khaki⁵. Di queste reclute la maggior parte era stata nominata dalla *Jewish Agency*, ma non mancavano cadette palestinesi, cristiane o musulmane. Da quel momento fino alla fine della guerra si calcola che furono arruolate localmente nelle PATS 3684 donne⁶. Dal gennaio del 1942, tuttavia, la volontà di Samuel di creare, anche all'interno di questi reparti ausiliari, delle compagnie specificatamente ebraiche si scontrò con le resistenze di Chitty, dovute alla sua volontà di non sbilanciarsi a favore di una delle due popolazioni. Le PATS rimasero dunque un gruppo misto, mentre, come è noto, alla fine del 1944 venne creata la Brigata Ebraica combattente⁷. A tal proposito, è

³ CZA S25/5097 Moshe Shertok e Chaim Weizmann appaiono come i punti di riferimento delle richieste per una creazione di un'unità ebraica nell'esercito britannico.

⁴ Hadassah Samuel, nata Grazovsky, moglie del visconte Edwin Samuel, figlio di Sir Herbert Samuel, fu una rappresentante dell'*Yishuv* che durante gli anni della Seconda Guerra Mondiale si impegnò per l'arruolamento di donne ebree all'interno dell'esercito britannico.

⁵ Anat, Granit-Hacohen, *Hebrew Women Join the Forces. Jewish Women from Palestine in the British Forces During the Second World War*, Vallentine Mitchell, 2017, p. 181.

⁶ Lucy Noakes, *Women in the British Army: War and Gentle Sex, 1907-1948*, Routledge, 2006, p. 126.

⁷ Come sottolineato dai lavori di Scaletta, Fantoni, Rocca e Cristini, la Brigata Ebraica combattente era composta di dieci corpi d'armata, con personale volontario solo ebraico arruolato in Inghilterra e nel Mandato Palestinese (con dieci soldati dalle Isole Mauritius). Il Jewish Fighting Brigade poté essere organizzato dopo l'approvazione di Churchill, della Camera dei Comuni e dal War Office britannico. Ciò avvenne solo alla fine dell'estate del 1944, in un momento in cui l'arruolamento volontario ebraico stava subendo un rallentamento significativo. La Brigata Ebraica arriva in Italia nel novembre del 1944, con Ernst Frank Benjamin alla guida di 5260 uomini, e ad essa vengono aggregati vari reparti ausiliari, che hanno un quartier generale a Fiuggi. Nel corso del marzo 1945 svolgono le loro operazioni tra Rimini, Cervia, Faenza, Imola e Brisighella con diversi scontri militari, in particolare sul Senio e nella zona di Faenza. Cfr. Stefano Scaletta, *La Brigata Ebraica tra guerra e salvataggio dei sopravvissuti alla Shoah (1939-1947)*, Silvio Zamorani Editore, 2024; Gianluca Fantoni, *Storia della Brigata Ebraica, gli ebrei della Palestina che combatterono in Italia*

importante sottolineare che fino all'annuncio della creazione del *Jewish Fighting Brigade* da parte di Churchill del 29 agosto alla Camera dei Comuni, anche i reparti di uomini arruolati nella Palestina mandataria erano misti⁸. Le PATS arrivarono in Italia un anno prima della Brigata Ebraica e rimasero nella penisola, con l'eccezione di alcune compagnie operative in Austria⁹, fino alla loro smobilizzazione a inizio 1946.

Brigata ebraica o no?

Nella recente storiografia sulla Brigata Ebraica si tende ad analizzare tutti i reparti, ausiliari e combattenti, che avevano personale ebraico all'interno. Questo vale sia nel considerare le attività dell'esercito inglese in Nord Africa e in Medio Oriente, sia per quanto riguarda l'Italia¹⁰. A questa tendenza si accompagna una lettura quasi teleologica della Brigata Ebraica, ossia come compimento ultimo di tutti gli sforzi diplomatici dell'*Yishuv* e delle organizzazioni sioniste al fine di un riconoscimento della partecipazione alla Seconda guerra mondiale non solo come singoli, ma anche come gruppo nazionale. Questo approccio, per quanto sia veritiero nel mostrare l'intenzione politica da parte dell'*Yishuv*, rischia di far passare in secondo piano tutti gli ebrei che in Italia erano operativi in reparti misti o in eserciti diversi da quello inglese. In questo senso la Brigata Ebraica è stata accentratrice in Italia delle narrazioni sull'attività ebraico militare sulla penisola.

nella Seconda guerra mondiale, Einaudi, 2022; Samuel Rocca e Luca S. Cristini, *La Brigata Ebraica: e le unità ebraiche nell'esercito britannico durante la Seconda guerra mondiale*, Soldiershop, 2017.

⁸ Stefano Scaletta, *La Brigata Ebraica tra guerra e salvataggio dei sopravvissuti alla Shoah (1939-1947)*, pp. 113-114. Anche Gianluca Fantoni, *Storia della Brigata Ebraica, gli ebrei della Palestina che combatterono in Italia nella Seconda guerra mondiale*, pp. 36-41.

⁹ Granit-Hacohen, *Hebrew Women Join the Forces*, pp. 333-335.

¹⁰ Nello specifico, vengono inseriti nelle trattazioni relative alla brigata ebraica: i reparti ausiliari logistici misti, dove ebrei e arabi iniziarono ad essere arruolati già nel 1940, i reparti di fanteria misti (come i *buffs*), i reggimenti misti ma compagnie separate tra arabi ebrei (come il *Palestine Regiment*). Cfr. Scaletta, *La Brigata Ebraica tra guerra e salvataggio dei sopravvissuti alla Shoah (1939-1947)*; Fantoni, *Storia della Brigata Ebraica, gli ebrei della Palestina che combatterono in Italia nella Seconda guerra mondiale*.

Con le grandi escluse che ad oggi sono le donne delle PATS, nonostante non manchino lavori storiografici israeliani a integrare queste mancanze¹¹.

Il fatto che queste soldatesse non siano state considerate come parte della Brigata Ebraica in Italia *tout court* (che analizza dunque anche le esperienze di soldati impiegati in reparti ausiliari, ad esempio nel genio militare) poggia le basi su due grandi motivazioni. *In primis* risulta evidente la questione di genere. In un contesto storiografico in cui le donne non vengono considerate soldatesse, in quanto non facenti parte di reparti combattenti, la presenza sul territorio italiano di queste reclute ebree viene percepita come di mero “accompagnamento” alle truppe regolari della Brigata Ebraica. Oltre a ciò, nel post Guerra Mondiale, la celebrazione in tinta eroica dei soldati ebrei in Italia prevedeva uno specifico modello maschile da applicare al processo di *Nation-building*, dove la donna fosse considerata comprimaria¹². Tuttavia è profondamente erroneo pensare che le donne ebree dell’*Yishuv* operative in Italia si fossero attenute alla convenzione sociale che le vedeva come protettrici del focolare domestico-nazionale. In secondo luogo, a problematizzare il loro essere considerate come parte della Brigata Ebraica vi è la questione nazionale. Come detto, le PATS non erano un reparto prettamente ebraico, anche se, va specificato, lo era per la grande maggioranza. Per trattare dunque delle PATS in maniera integrata nella narrazione della Brigata Ebraica si devono dunque rompere dei tabù storiografici a lungo sedimentati, basati su genere e unicità nazionale.

Nuove linee di ricerca per rompere i tabù

Non basta notare la presenza di tabù per romperli: in queste conclusioni si proverà a offrire delle prospettive di ricerca che sostengano un approccio storiografico che vada “oltre” la Brigata Ebraica tramite una prospettiva di genere e globale.

¹¹ Il lavoro di Granit-Hacohen, *Hebrew Women Join the Forces*, offre spunti interessanti sul processo in cui questi gruppi vengono creati e sulle esperienze personali all’interno del militare, concentrandosi sulle reclute ebree.

¹² Come sottolineato nei lavori di Hagemann e Fell, questo uso strumentale del corpo della donna ai fini di *Nation-building* trova molteplici casi di studio nella storia del XIX e XX secolo.

Una prima metodologia si fonda sulla ricerca e sull'analisi di testi di donne ebree arruolate nelle fila delle PATS. Questo consente di aggirare la negligenza delle istituzioni militari nel riferire nel dettaglio delle azioni compiute dalle PATS. Nel giornale *Le-Chaial*, ad esempio, viene dato spazio alle soldatesse per descrivere le loro emozioni nella vita militare¹³. Oltre ai giornali, l'analisi delle lettere inviate alle famiglie, consente di immergersi nelle vite quotidiane delle soldatesse ebree presenti in Italia; di leggere cosa pensavano alla vista di Roma; di sentirne il trauma nel vedere i sopravvissuti alla Shoah; di comprendere le loro speranze nel ricevere medaglie per il valore militare o nella possibilità di studiare¹⁴. Ciò che più emerge da questo tipo di documenti è un ventaglio assai variegato di azioni di cui queste donne furono attrici, esattamente come la controparte degli uomini della Brigata Ebraica. Si rileva anche una vicinanza, non solo fisica, al destino dei profughi ebrei e degli altri soldati ebrei presenti sulla penisola. Allo stesso modo permettono di indagare i rapporti tra soldati ebrei e soldatesse ebree. Ovviamente c'è collaborazione e solidarietà, così come ci sono anche fenomeni di discriminazione di genere. Un caso esemplare è rappresentato da questa canzone ironica e denigratoria verso le PATS, trovata all'interno di un *haggadah* di *Pesach* durante i festeggiamenti in occasione del *Pesach* in Italia a cui parteciparono soldati e soldatesse ebrei.

Ten little A.T.S. girls,/ Parading in a line,/ One fell on the ground,/ And then there were nine./ [Chorus starts] 1 little, 2 little, 3 little, 4 little,/ 5 little A.T.S. girls,/ 6 little, 7 little, 8 little, 9 little, 10 little A.T.S. girls. [Chorus ends]// Nine little A.T.S. girls/ Returned very late,/ One got C.B./ And then there were eight./ [Chorus]// Eight little A.T.S. went to bed,/ One went mad suddenly,/ So seven were left./ [...].¹⁵

¹³ Alcuni giornali in cui viene dato spazio alle soldatesse da un punto di vista ebraico sono: *Olam HaIsha*, *Dvar Ha'polet*, e *Le-Chaial* per quanto riguarda le reclute ebree. Per quanto riguarda le reclute arabe palestinesi il *Filastin*.

¹⁴ A titolo esemplificativo, questi temi emergono nelle lettere scritte da Hadassa Melamed alla sua famiglia del 2 maggio 1945 e del 10 luglio 1945, IDF 120/03/72, Tel Hashomer.

¹⁵ Questo testo denigra le PATS come non affidabili e non adatte al lavoro militare. CZA J12\99.

Questo testo propone uno dei vari aspetti delle relazioni tra ausiliarie ebree presenti in Italia e i membri della Brigata Ebraica¹⁶, e obbliga a riflettere sulla loro presenza e sul loro ruolo nell'Italia tra il 1943 e il 1946 in maniera multidisciplinare. Per concludere, con l'idea di andare oltre la Brigata Ebraica non si intende delegittimarla o ridimensionarla, quanto studiarne le storie marginali per mostrare ulteriori sfaccettature e attori delle sue vicende.

Riccardo Abram Correggia Dottorando, Scuola Normale Superiore di Pisa in co-tutela con Sciences Po Paris, progetto di ricerca: *Donne combattenti in Europa dalle colonie. Identità, genere e memoria nella Seconda Guerra Mondiale*.

Temi di ricerca: storia ebraica contemporanea, storia di genere, storia dei profughi ebrei svizzeri, storia dell'arruolamento nelle colonie, storia del Medio Oriente.

Keywords: Palestinian Auxiliary Territorial Services, Brigata Ebraica, Mandato Palestinese.

¹⁶ Altri *topoi* che ritornano con continuità nella percezione da parte dei soldati della Brigata Ebraica, e dell'opinione pubblica, sulle PATS hanno a che vedere con un senso di protezione patriarcale, o di un giudizio dubbio sulla loro moralità.

**La visione della Shoah nel pontificato di Pio XII
nel secondo dopoguerra (1945-1958)**
di *Chiara Solazzo*

In occasione della *IV Settimana internazionale di studi sull'ebraismo italiano*, organizzata dalla Fondazione CDEC e dedicata al confronto tra la nuova generazione di studiosi sulle figure e le forme dell'esperienza ebraica in Italia negli ultimi due secoli, ho avuto il piacere di presentare il mio progetto di dottorato.

Nel mio intervento ho illustrato gli obiettivi e le linee principali della ricerca, che si propone di indagare se, e in quale forma, Pio XII abbia elaborato una riflessione sulla Shoah, concentrandosi sul periodo compreso tra il 1945 e il 1958, cioè gli anni immediatamente successivi alla fine della Seconda guerra mondiale e fino alla morte del pontefice.

Attraverso l'analisi delle fonti vaticane e della documentazione coeva, il progetto mira a ricostruire l'evoluzione del pensiero e delle prese di posizione di Pio XII in relazione allo sterminio del popolo ebraico, avvenuto durante la Seconda guerra mondiale.

L'indagine si concentra sul magistero pubblico del pontefice, in particolare discorsi e radiomessaggi considerati non solo nel loro contenuto finale, ma anche, e soprattutto, nella loro fase redazionale. Risulta dunque fondamentale lo studio dei processi di elaborazione dei testi, condotto attraverso l'analisi delle diverse minute e versioni preparatorie dei discorsi conservate presso l'Archivio Apostolico Vaticano¹.

Oltre all'analisi delle fonti vaticane, una fase del lavoro ha riguardato lo spoglio della stampa cattolica, principalmente l'Osservatore Romano negli anni compresi tra il 1945 e il 1958. I risultati ottenuti hanno in larga misura confermato le ipotesi formulate in partenza, consolidando una delle principali linee interpretative del mio studio.

¹ Una descrizione approfondita della storia degli scritti di Pio XII cfr. Giovanni Coco, *Gli scritti di Pio XII ed il Radiomessaggio del Natale 1942*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", Gennaio-Giugno 2020, vol. 74, pp. 217-241; id., *Le "carte" di Pio XII oltre il mito, Eugenio Pacelli nelle sue carte personali. Cenni storici e Inventario*, Città del Vaticano, 2023.

Ciò che emerge, infatti, è l'assenza di un dibattito realmente strutturato sulla Shoah all'interno della pubblicistica cattolica del dopoguerra: sebbene non manchino riferimenti all'argomento, questi appaiono frammentari e privi di un'elaborazione sistematica. L'assenza di una riflessione organica è un dato già messo in luce dalla produzione storiografica, che conferma la difficoltà del mondo cattolico e del mondo laico di elaborare una riflessione organica sullo sterminio del popolo ebraico².

L'analisi della stampa ha offerto inoltre uno spaccato significativo della dimensione pubblica del mondo cattolico, contribuendo a contestualizzare eventi e dinamiche rilevanti per la Chiesa nel periodo considerato. D'altro canto, per ciò che concerne il magistero pubblico, dopo aver individuato e analizzato i discorsi, che contengono dei riferimenti pubblici alla questione (in particolare le Allocuzioni e i Radiomessaggi) la ricerca archivistica ha reso possibile la ricostruzione della loro fase redazionale, consentendo di mettere in luce modifiche, omissioni e scelte lessicali.

È stata elaborata una sinossi comparativa dei discorsi, finalizzata a mettere a confronto i testi dei messaggi pubblici con le rispettive versioni redazionali precedenti. L'analisi ha preso in esame in particolare le minute, seguendo il percorso di redazione a partire dalla versione più datata fino a quella destinata alla pubblicazione. In questa sede si propone una descrizione più approfondita di alcuni passaggi del lavoro di ricerca, che costituiranno il nucleo centrale della trattazione: la fase redazionale dei testi risulta infatti articolata in diversi momenti: una prima stesura e successivamente delle revisioni. Il discorso e il radiomessaggio

² Per la descrizione della posizione della Shoah e la Stampa cattolica tra gli altri si veda: Filippo Focardi, "La percezione della Shoah in Italia nell'immediato dopoguerra: 1945-1947", in Marcello Flores, Simon Levis Sullam, Marie-Anne Matard-Bonucci e Enzo Traverso (a cura di), *Storia della Shoah in Italia. Vicende, memorie, rappresentazioni*, vol. 2, UTET 2010, pp. 10-35; Un articolo che racconta della posizione dell'Osservatore romano nel biennio 1945-1947: Manuela Consonni, "The Church and the Memory of the Shoah", in Centro Primo Levi Online Monthly, <https://primolevicenter.org/printed-matter/the-church-and-the-memory-of-the-shoah/>, (ultimo accesso: 12 novembre 2025); per un focus sulla Civiltà Cattolica, negli anni dopo la guerra cfr. Elena Mazzini, *L'antiebraismo cattolico dopo la Shoah. Tradizioni e culture nell'Italia del secondo dopoguerra (1945-1947)*, Viella, 2012, pp. 58-74; Susan Zuccotti, *L'Osservatore Romano, and The Holocaust, 1939-1945*, in "Holocaust and Genocide Studies", n. 2, 2003, pp. 249-277.

costituiscono strumenti centrali del magistero di Pio XII³, e l'analisi filologica di questi documenti si rivela quindi fondamentale per ricostruire il processo di elaborazione e individuare le scelte operate in fase redazionale: ciò che viene mantenuto, ciò che viene espunto, così come le trasformazioni lessicali o concettuali introdotte nella versione definitiva.

Il linguaggio di Pio XII si caratterizza per una costante cautela espressiva: in questo contesto, alcune modifiche risultano prevedibili e funzionali alla strategia comunicativa del pontefice, mentre altre appaiono meno scontate e, proprio per questo, particolarmente significative dal punto di vista interpretativo.

L'analisi dei testi evidenzia come i temi più strettamente connessi alla domanda di ricerca si concentrino prevalentemente nel quinquennio 1945-1950. Sulla base dei documenti esaminati, emerge una presenza limitata di riferimenti diretti alla Shoah nel magistero pubblico di Pio XII, fatta eccezione per alcuni passaggi che seguono schemi argomentativi ricorrenti e adottano un linguaggio piuttosto generico.

In questa fase del lavoro, il termine “generico” è impiegato per indicare il modo in cui Pio XII tende a ricondurre l'antisemitismo all'interno della più ampia categoria dell'odio per ragioni di razza, categoria che, nella sua stessa narrazione, la Chiesa avrebbe già condannato con l'enciclica *Mit brennender Sorge*. Tale impostazione sembra suggerire una visione secondo la quale tale condanna risulterebbe sufficiente, senza che venga tematizzata in modo esplicito la responsabilità storica legata all'antisemitismo. Si tratta di un elemento che, pur emergendo dall'analisi fin qui condotta, sarà oggetto di una riflessione più articolata nelle considerazioni conclusive. I termini impiegati da Pio XII riflettono una rappresentazione della catastrofe ebraica come una delle tante conseguenze del nazismo e della guerra. La narrazione papale trasmette, attraverso la scelta delle parole, una certa distanza rispetto all'evento: il nazismo viene interpretato come prodotto della modernità, da cui la Chiesa si distingue nettamente, rivendicando anche nei momenti più critici di aver fatto tutto ciò che era nelle sue possibilità. In questo senso si colloca

³ Sulla storia e l'utilizzo dello strumento della Radio, in particolare la Radio Vaticana cfr. Raffaella Perin, *The Popes On Air: The History of Vatican Radio from Its Origins to World War II*, Fordham University Press, 2024; Id., *La Radio del papa. Propaganda e diplomazia nella Seconda guerra mondiale*, il Mulino, 2017. Si veda anche sull'importanza del magistero di Pio XII tra gli altri, Philippe Chenaux, *Pio XII. Diplomate et Pasteur*, les Editions du Cerf, 2003.

l'affermazione: “Niuno potrebbe rimproverare la Chiesa”⁴, che sintetizza una posizione difensiva e allo stesso tempo riaffermativa, in cui ripercorrendo e ricordando dei momenti storici del “durante la guerra” volesse significare una forma di incomprensione dall'esterno della sua parola.

Tale considerazione si inserisce in una più ampia riflessione sulla posizione assunta da Pio XII in merito alla Shoah, la cui valutazione richiede una necessaria prudenza interpretativa. Questa impostazione risulta utile anche per orientare l'analisi dei discorsi di Pio XII, i quali costituiscono uno strumento prezioso per la comprensione del suo pensiero.

Lo stesso Pio XII ha più volte sottolineato il ruolo del messaggio pubblico come mezzo di comunicazione, anche durante il secondo conflitto mondiale, per denunciare, seppur in termini generali, i crimini perpetrati dal regime nazista. Tale indicazione si è dimostrata determinante anche nell'elaborazione di un approccio metodologico allo studio dei discorsi. Pur essendo stati pronunciati in contesti diversi, i discorsi mostrano una coerenza evolutiva che la ricerca ritiene necessario considerare come elemento prioritario, in luogo di una lettura frammentaria dei singoli episodi. L'approccio adottato, dunque, non consiste nel considerare i discorsi come elementi isolati, bensì nell'interpretarli secondo una logica di concatenazione e continuità. Tale forma interpretativa si rivela particolarmente significativa per l'analisi dei discorsi pronunciati tra il 1945 e il 1950, periodo in cui si osserva una progressiva strutturazione tematica e argomentativa. Parallelamente, la costante evoluzione dello *status quaestionis*⁵, sostenuta da una letteratura scientifica sempre più ricca e aggiornata, in alcuni casi impone una continua rivisitazione del quadro interpretativo complessivo.

⁴ Cfr. *Discorsi e Radiomessaggi di sua Santità Pio XII*, vol. VII, Vita e Pensiero, 1946, p. 71.

⁵ Tra le numerose e recenti pubblicazioni: Kim Christiaens, Jan De Volder, Sam Kuijken e Dries Vanysacker (a cura di), *Pius XII and The Low Countries*, Brepols, 2025; Giovanni Coco, *Un mosaico di silenzi. Pio XII e la questione ebraica*, Mondadori, 2025; Cesare Catananti, *L'Italia Vaticana. L'egemonia della Chiesa di Pio XII sulla Repubblica*, San Paolo, 2025; Nina Valbousquet, *Les âmes tièdes. Le Vatican face à la Shoah*, La Découverte, 2024; Nina Valbousquet (a cura di), *Le Vatican, l'Église catholique et la Shoah. Renouveau historiographique autour des archives Pie XII*, numero monografico di “Revue d'Histoire de la Shoah”, n. 218, ottobre 2023; Andrea Riccardi, *La guerra del silenzio, Pio XII il nazismo, gli ebrei*, Laterza, 2022; Dario E. Viganò (a cura di), *Papi e media. Redazione e ricezione dei documenti di Pio XI e Pio XII su cinema, radio e tv*, il Mulino, 2023; Matteo Luigi Napolitano, *Il secolo di Pio XII. Momenti di storia diplomatica vaticana del Novecento*, Milano, 2023.

Chiara Solazzo Dottore di ricerca Drest XXVIII Ciclo, UniMoRe. Membro della Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII.

Keywords: Pio XII, Shoah, Discorsi, Antisemitismo, Riflessione.

**La Terra Santa contesa:
la Santa Sede e lo Stato d’Israele (1947-1957)**

di *Angela Cimino*

Quello del riconoscimento dello Stato d’Israele è il grande fatto al cuore dei rapporti tra ebraismo e cattolicesimo lungo tutto il Novecento. Il problema ha radici complesse, religiose e politiche, in un intreccio unico rispetto ad altri mondi confessionali¹.

L’aspirazione del sionismo politico di fondare uno Stato ebraico in Terra Santa aveva preoccupato la Santa Sede fin dagli inizi del XX secolo². Il Vaticano non poteva accettare il ritorno del popolo ebraico alla Terra dei Padri per ragioni principalmente teologiche: la chiesa cattolica — che riteneva di essere il *verus Israel* — considerava la condizione diasporica del popolo ebraico come una punizione divina per la responsabilità attribuita agli ebrei dell’uccisione di Gesù, che avevano rifiutato di riconoscere come messia. A questi pregiudizi teologici si affiancava anche la preoccupazione per il futuro dei luoghi santi e delle comunità cattoliche in Terra Santa, qualora vi fosse sorto uno Stato ebraico³.

L’aspirazione sionista si realizzò il 14 maggio 1948 con la fondazione dello Stato d’Israele. La Santa Sede non riconobbe il nuovo Stato ed evitò di stabilire relazioni diplomatiche con esso fino agli anni ’90, quando nel 1993 venne firmato l’Accordo fondamentale tra i due Stati e, nel 1994, furono ufficialmente instaurate le relazioni diplomatiche bilaterali.

¹ Andrea Riccardi, *Le politiche della chiesa*, San Paolo, 1997, p. 123.

² In questo contributo, l’espressione “Terra Santa” identifica il territorio considerato sacro dai cristiani in quanto luogo in cui Gesù è nato, ha vissuto, ha svolto il suo ministero, è stato crocifisso ed è risorto.

³ Sul punto di vista della Santa Sede riguardo al sionismo politico, si veda Sergio I. Minerbi, *HaVatican, Erez haChadosh vehaZionot (1985-1925)*, Yad Izchak Ben Zvi, 1985, pp. 212-233.

Obiettivi della ricerca

La mia ricerca intende analizzare l’atteggiamento della Santa Sede nei confronti della possibile creazione di uno Stato ebraico in Terra Santa e, successivamente, della sua effettiva nascita nell’immediato secondo dopoguerra, durante il pontificato di Pio XII (1939-1958). Nello specifico, il periodo d’interesse del mio studio parte dal 1947, anno in cui il governo britannico annunciò l’intenzione di porre fine al proprio mandato sulla Palestina e di affidare la questione alle Nazioni Unite. Il 29 novembre dello stesso anno, l’Assemblea Generale delle Nazioni Unite approvò la Risoluzione 181 (II), che prevedeva la divisione del territorio palestinese in due Stati — uno ebraico e uno arabo — e l’internazionalizzazione della città di Gerusalemme. Al fine di comprendere la posizione della Santa Sede nei confronti della fondazione dello Stato d’Israele, si ritiene dunque necessario partire dall’analisi della sua reazione all’annuncio del ritiro della potenza mandataria dalla Palestina, verificare se e in che modo abbia influenzato il lavoro delle Nazioni Unite nel 1947 e chiarire la sua opinione riguardo alla partizione del territorio⁴. Il periodo analizzato si estende fino al 1957, anno in cui ebbe luogo l’ultima missione in Vaticano di un rappresentante israeliano — il diplomatico Maurice Fischer (1903-1965) — durante il pontificato di Pio XII.

Stato degli studi

La ricerca si inserisce nel filone di studi sul pontificato di Pio XII, che per decenni è stato oggetto di ampio interesse storiografico sia per il contesto storico in cui si colloca, sia per le numerose critiche che gli sono state rivolte. Durante la Seconda guerra mondiale e negli anni immediatamente successivi, alla Santa Sede fu ripetutamente richiesto di chiarire con un atto pubblico e ufficiale il proprio atteggiamento e le proprie azioni durante la Shoah. Tale richiesta non venne

⁴ Sul tema dell’atteggiamento della Santa Sede nei confronti dei lavori della *United Nations Special Committee on Palestine* (UNSCOP) ho già pubblicato un contributo intitolato “The Partition of the Holy Land and Internationalization of the Holy City: The Vatican’s View of UNSCOP’s work in 1947”, in Roberto Regoli, Paolo Valvo e Nicholas Joseph Doublet (a cura di) in *Vatican Diplomacy and the Shaping of the West during the Pontificate of Pius XII*, Edizioni Studium, 2025, pp. 255-271.

accolta e ciò contribuì ad alimentare polemiche e critiche sul suo operato. Queste ricevettero poi un nuovo e vigoroso impulso negli anni Sessanta, in particolare in seguito alla messa in scena, a Berlino il 20 febbraio 1963, dell'opera teatrale *Der Stellvertreter* di Rolf Hochhuth, incentrata sui silenzi di Pio XII durante il secondo conflitto mondiale⁵. Nello stesso periodo, la Santa Sede si aprì al dialogo religioso con l'ebraismo nel corso del Concilio Vaticano II (1962-1965), soprattutto con la dichiarazione conciliare *Nostra aetate*⁶. In questi anni divenne dunque sempre più condivisa l'idea che l'accesso ai documenti vaticani del pontificato pacelliano avrebbe consentito una più corretta interpretazione delle questioni riguardanti Pio XII e il suo operato. Aumentarono così le richieste per l'apertura degli archivi vaticani relativi al pontificato pacelliano, fino a indurre Paolo VI (1963-1978) a prendere l'importante decisione di autorizzare la pubblicazione degli *Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*, che resero disponibili agli studiosi una parte consistente dei documenti vaticani relativi al secondo conflitto mondiale⁷. Gli anni Sessanta e Settanta furono quindi caratterizzati dalla pubblicazione di numerosi studi riguardanti questo periodo del pontificato di Pio XII.

Solo nei decenni successivi l'attenzione si spostò sul secondo dopoguerra e su altre tematiche legate al pontificato pacelliano⁸. Tra queste, crebbe l'interesse per la posizione della Santa Sede nei confronti del movimento sionista prima della fondazione dello Stato d'Israele e per le relazioni tra la Santa Sede e il nuovo Stato⁹. Quest'ultima tematica conobbe un picco di attenzione tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta, quando venne pubblicata la maggior parte

⁵ Alessandro Angelo Persico, *Il caso Pio XII. Mezzo secolo di dibattito su Eugenio Pacelli*, Guerini e associati, 2008, p. 89.

⁶ Giovanni Miccoli, *Due nodi: la libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei*, in Giuseppe Alberigo e Alberto Melloni (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II. Vol. 4: La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione*, il Mulino, 1999, pp. 119-219.

⁷ Pierre Blet, Robert A. Graham, Angelo Martini e Burkhardt Schneider (a cura di) *Actes et Documents du Saint Siège relatifs a la Seconde Guerre Mondiale*, Libreria Editrice Vaticana, 1965-1981.

⁸ Persico, *Il caso Pio XII*, pp. 115 e 214-215.

⁹ Si segnala, tra gli altri, lo studio di Minerbi, *HaVatican, Erez haChadosh vehaZionot* (1985-1925). Per uno stato dell'arte sugli studi riguardanti tali tematiche, si veda Paolo Zanini, *La Santa Sede di fronte alla nascita dello Stato d'Israele (1947-1951)*, in "Annali della Fondazione Ugo la Malfa", vol. 34, 2019, pp. 219-242; pp. 219-222.

degli studi dedicati all'argomento¹⁰. Tale intensificazione può essere spiegata considerando la crescente rilevanza attribuita alle relazioni israelo-vaticane nei dibattiti pubblici e politici internazionali a cavallo tra i due decenni. Parallelamente, e soprattutto nei decenni successivi, la ricerca iniziò a collocare tali relazioni in contesti più ampi, come la politica mediorientale vaticana, la posizione della Santa Sede di fronte alla cosiddetta “questione della Palestina”, al conflitto arabo-israeliano e israele-palestinese¹¹. Agli inizi del XXI secolo furono pubblicati studi che analizzavano queste relazioni sia dal punto di vista delle istituzioni cattoliche presenti in Terra Santa, sia da quello dello Stato d’Israele¹². Dalla seconda decade del XXI secolo si è tornati a esaminare più direttamente i rapporti fra i due Stati¹³.

La maggior parte delle ricerche condotte negli ultimi decenni si è basata prevalentemente sugli archivi diplomatici inglesi, francesi, americani e israeliani, cui si aggiungono le principali testate giornalistiche cattoliche, come *L’Osservatore Romano* e *La Civiltà Cattolica*.

Le fonti vaticane del pontificato pacelliano non sono state analizzate negli studi pubblicati negli scorsi decenni poiché sono state rese consultabili solo a partire dal marzo 2020. L’apertura degli archivi pacelliani è stata accompagnata da una forte attenzione mediatica e da un rinnovato interesse per l’atteggiamento della Santa

¹⁰ Meir Mendes, *Le Vatican et Israël*, Les editions du Cerf, 1990; Silvio Ferrari, *Vaticano e Israele. Dal Secondo Conflitto mondiale alla Guerra del Golfo*, Sansoni, 1991; André Chaoraqui, *La reconnaissance. Le Saint-Siège, les Juifs et Israël*, Laffont, 1992.

¹¹ Tra cui: George E. Irani, *The Papacy and the Middle East: The Role of the Holy See in the Arab-Israeli Conflict, 1962-1984*, University of Notre Dame Press, 1986; Andrej Kreutz, *Vatican Policy on the Palestinian-Israeli Conflict: The Struggle for the Holy Land*, Greenwood, 1990; Livia Rokach, *The Catholic Church and the Question of Palestine*, Saqi Books, 1987; Gérald Arboit, *La Saint-Siège et le nouvel ordre au Moyen-Orient. De la guerre du Golfe à la reconnaissance diplomatique d’Israël*, L’Harmattan, 1996; Ulrike Koltermann, *Päpste und Palästina. Die Nahostpolitik des Vatikans von 1947 bis 1997*, Aschendorff Verlag, 2001; Agathe Mayeres-Rebernik, *Le Saint-Siège face à la “question de la Palestine” : De la déclaration Balfour à la création de l’État d’Israël*, Champion, 2015.

¹² Ne sono degli esempi Andrea Giovannelli, *La Santa Sede e la Palestina. La Custodia di Terra Santa tra la fine dell’impero ottomano e la guerra dei sei giorni*, Studium, 2000; Uri Bialer, *Cross on the Star of David: The Christian World in Israel’s Foreign Policy, 1948-1967*, Indiana University Press, 2005.

¹³ Come ad esempio: Nathan Ben-Horin, *HaIachasim bein Israel leVatican beSebach haTeologhia veHaMedinot*, Carmel Publishing House, 2017; Paolo Zanini, *La Santa Sede di fronte alla nascita dello Stato d’Israele (1947-1951)*.

Sede durante il secondo conflitto mondiale. Accanto a questo, sia singoli studiosi e studiose sia gruppi di ricerca hanno rivolto il loro interesse anche ad altre tematiche, comprese quelle relative al periodo del secondo dopoguerra. Quest'ultimo è in particolare oggetto di studio del gruppo di ricerca *The Global Pontificate of Pius XII: Catholicism in a Divided World (1945-1958)*, nell'ambito del quale si inserisce la mia ricerca¹⁴.

Il mio lavoro è dunque tra i primi a integrare le fonti vaticane rese da poco accessibili, e ciò costituisce il suo principale contributo innovativo¹⁵. La loro analisi permette infatti di far luce sul punto di vista della Santa Sede e di esaminare i dibattiti interni alle diverse congregazioni vaticane riguardanti il sionismo, la nascita dello Stato d'Israele e la possibilità di stabilire relazioni diplomatiche con esso all'indomani della Shoah.

Metodologia e fonti

La ricerca si basa prevalentemente sull'analisi delle fonti degli archivi vaticani relativi al pontificato di Pio XII, in particolare dell'Archivio Apostolico Vaticano, dell'Archivio Storico della Segreteria di Stato – Sezione per i Rapporti con gli Stati e dell'Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali. Queste fonti permettono di ricostruire non solo la corrispondenza interna tra la Segreteria di Stato, l'allora Congregazione per la Chiesa Orientale e la Delegazione Apostolica di Palestina, Transgiordania e Cipro; ma anche il carteggio tra tali istituzioni e altre realtà cattoliche locali, come il Patriarcato Latino di Gerusalemme e la Custodia di Terra Santa.

La ricerca mette inoltre a confronto la prospettiva vaticana con i documenti degli Archivi di Stato israeliani, al fine di comprendere le strategie messe in atto dallo

¹⁴ Per maggiori informazioni sul gruppo di ricerca, si veda <https://piusxii.hypotheses.org> (ultimo accesso: 17 novembre 2025).

¹⁵ Dall'apertura degli archivi vaticani relativi al pontificato di Pio XII, sono stati pubblicati alcuni studi che analizzano la posizione della Santa Sede nei confronti dello Stato d'Israele nel contesto di tematiche più ampie: Maria Chiara Rioli, *A Liminal Church: Refugees, Conversions and the Latin Diocese of Jerusalem, 1946-1956*, Brill, 2020; Andrian Ciani, *Contesting Zion: The Vatican, American Catholics, and the Partition of Palestine*, McGill-Queen's University Press, 2025.

Angela Cimino

Stato d’Israele per influenzare positivamente il punto di vista della Santa Sede nei suoi confronti, negli anni immediatamente successivi alla sua fondazione.

Conclusioni

Attraverso l’analisi della posizione della Santa Sede riguardo allo Stato d’Israele, la ricerca offre una nuova prospettiva sulla politica vaticana nel secondo dopoguerra. Essa mira ad andare oltre l’ambito della storia della Chiesa, mettendo in relazione le questioni religiose con i più ampi problemi politici della decolonizzazione, dell’internazionalismo e della memoria del genocidio. In questo modo, la ricerca ha l’intento di mettere in discussione la tradizionale narrativa della neutralità della Santa Sede facendo emergere le complesse dinamiche e discussioni interne che hanno orientato le decisioni vaticane.

Angela Cimino Dottoranda, Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco di Baviera e Deutsches Historisches Institut di Roma. Membro del gruppo di ricerca transnazionale *The Global Pontificate of Pius XII: Catholicism in a Divided World (1945-1958)*.

Temi di ricerca: relazioni tra Santa Sede e Stato d’Israele, diplomazia vaticana, relazioni ebraico-cattoliche, storia della Chiesa, le comunità cattoliche in Medio Oriente.

Keywords: Santa Sede, Stato d’Israele, Secondo dopoguerra, Diplomazia vaticana, Pio XII, Relazioni ebraico-cattoliche.

**La DDR immaginata.
Jurek Becker e le metafore di una Germania divisa**

di *Federica Schiaffino*

Biografia

Nella sua ultima intervista Jurek Becker dichiarò che nella sua vita era stato uno straniero, ma anche un ebreo e un sopravvissuto, un socialista, un dissidente, un tedesco dell'Est, poi un berlinese dell'Ovest e, infine, dopo la riunificazione tedesca, un tedesco¹. La sua vicenda, così come la sua attività letteraria, può essere letta sotto il segno di un costante sovrapporsi di diverse identità, alcune accolte, altre negate.

Jurek Becker nacque a Łódź, nel 1937, i suoi genitori erano ebrei di ceto medio borghese non praticanti. La distanza dall'identità ebraica era tale che più tardi suo padre gli avrebbe detto: “Se non fosse stato per l'antisemitismo, credi che mi sarei sentito ebreo anche solo per un secondo?”².

Jurek non aveva ancora compiuto due anni quando scoppì la Seconda guerra mondiale e la Polonia si trasformò in una rete di ghetti e campi di concentramento. Con i genitori rimase nel ghetto fino al 1944, quando il padre Max fu deportato ad Auschwitz poiché scoperto in possesso di una radio. Jurek e la madre Chana furono quindi internati a Ravensbrück e poi, nel maggio del 1945, trasferiti a Sachsenhausen, un campo nei pressi di Berlino ormai convertito in ospedale dai sovietici. Qui Chana morì di tubercolosi, dopo aver lottato fino all'ultimo per garantire la sopravvivenza del figlio.

Max, sopravvissuto al lager, ritrovò Jurek in una tenda dell'ospedale, ridotto in condizioni disperate e quasi irriconoscibile. Lo portò con sé a Berlino Est e i due si stabilirono a poche fermate dall'ex campo di concentramento, scelta che il Jurek

¹ Sander L. Gilman, *Jurek Becker. A life in five worlds*, The University of Chicago Press, 2003, p. 228.

² Jurek Becker, “Mein Judentum”, in Hans J. Schultz (a cura di), *Mein Judentum*, Deutscher Taschenbuch, 1987, pp. 10-18, p. 12.

adulto avrebbe definito “la più esotica possibile”³, mentre Max gli ricordava che erano stati gli antisemiti tedeschi e non polacchi a perdere la guerra⁴.

La questione linguistica è centrale nella vita e nell’attività letteraria di Becker. I genitori parlavano yiddish, ma in famiglia con lui usavano il polacco, segno di modernità e laicità. A soli sei anni, deportato in un campo di concentramento, imparò la *Lagersprache*, un tedesco deformato e mescolato alle lingue dei prigionieri, indispensabile per sopravvivere. Termini come *Alles alle* (tutto finito), *Antreten-Zählappell* (formazione-appello) o *Dalli-dalli* (svelti) costituirono il suo primo incontro con il tedesco⁵.

Dopo la guerra, il padre smise di parlargli in polacco e si rivolse a lui solo in tedesco, recidendo ogni legame con il passato. A otto anni, privo di un idioma proprio, Jurek visse un periodo di afasia forzata, finché lo studio del tedesco non gli restituì la possibilità di comunicare, sostituendo la lingua del lager con un tedesco percepito come più “nobile”.

Da adulto dimenticò del tutto il polacco e, con esso, la sua infanzia: il ghetto, i campi, la madre, di cui conservava solo immagini oniriche. La sua opera letteraria cercò sempre di colmare quel vuoto, senza tuttavia riuscirvi mai. Per tutta la vita Becker sostenne di sentirsi come qualcuno che porta un pesante zaino sulle spalle, senza tuttavia conoscerne il contenuto⁶.

In questa sede analizzeremo il suo primo romanzo, *Jakob der Lügner*⁷. Ci concentreremo sulla sua ricezione nelle due Germanie e su come la sua pubblicazione si intrecciò con le vicende personali di Jurek, rivelando uno spaccato di storia culturale della Guerra fredda.

³ Jurek Becker, *Mein Vater, die Deutschen und ich*, in “Die Zeit”, 20 maggio 1994, p. 63.

⁴ Becker, *Mein Judentum*, p. 12.

⁵ Jurek Becker, *Warnung vor dem Schriftsteller. Drei Vorlesungen in Frankfurt*, Suhrkamp, 1990, p. 10.

⁶ Thomas C. Fox, *In the shadow of the Holocaust. Jewish-communist writers in East Germany*, Camden House, 2022, p. 174.

⁷ Jurek Becker, *Jakob der Lügner*, Aufbau, 1969.

1969 *Jakob der Lügner*

Ambientato in un ghetto ebraico della Polonia occupata, il romanzo narra la storia di Jakob Heym, un uomo comune che per caso ascolta alla radio tedesca una notizia sull'avanzata dell'Armata Rossa. Sebbene nel ghetto sia proibito possedere una radio, Jakob finge di averne una e comincia a inventare quotidianamente notizie incoraggianti per ridare speranza ai compagni. Le sue parole restituiscono fiducia e la capacità di immaginare un futuro, ma il ruolo di portatore di speranza lo opprime: più volte cerca di sottrarsi a questo compito, arrivando persino a dichiarare che la radio si è rotta. Costretto dall'arrivo di un tecnico radiofonico nel ghetto a continuare la finzione, Jakob rimane così intrappolato in un'impresa gravosa, sempre sospeso sul rischio della pena capitale.

Il libro è frutto dell'immaginazione di un autore che ha sempre dichiarato di non conservare quasi alcun ricordo del ghetto. “Non ricordo nulla [...] e tuttavia ho scritto storie sui ghetti come se fossi un esperto. Forse ho pensato che, se avessi scritto abbastanza a lungo, i ricordi sarebbero poi arrivati”⁸, ammetteva Becker. La sua scrittura si configurava così come un esercizio di ricerca interiore, un tentativo di recupero di una memoria che era ormai svanita.

Il romanzo ottenne un successo straordinario e fu celebrato in entrambe le Germanie come un capolavoro della memorialistica ebraica. Questo dettaglio è di particolare interesse perché l'autore non si identificò mai con la tradizione giudaica, che considerava invece un accidente biografico. Becker sposava infatti la definizione ufficiale della DDR, riducendo l'ebraismo a mera appartenenza religiosa, e riteneva che a definire un ebreo fosse soprattutto lo sguardo esterno. In *Mein Judentum* lamentava di essere stato troppo spesso classificato come ebreo senza averlo scelto: “Mi sembra come un’occupazione, un debito da pagare di cui non mi sono mai assunto la responsabilità”⁹.

Ciononostante la sua scrittura, seppur priva di riferimenti esplicativi alla cultura ebraica, fu subito percepita come erede della novellistica yiddish, tanto che molti

⁸ David Rock, “»Wie ich ein Deutscher wurde«. Sprachlosigkeit, Sprache, und Identität bei Jurek Becker”, in Colin Riordan (a cura di), *Jurek Becker*, Cardiff University of Wales Press, 1998, pp. 24-44, p. 34.

⁹ Becker, *Mein Judentum*, p. 14.

vi colsero l'eco di Sholem Aleichem — che Becker sostenne di non aver mai letto¹⁰. Secondo Peter Schneider, scrittore della Germania occidentale, Becker aveva restituito alla letteratura tedesca tratti perduti con lo sterminio ebraico: “una leggerezza, un’arguzia malinconica, un’acutezza intellettuale e una meravigliosa sentimentalità senza sforzo”¹¹, tutte caratteristiche che Schneider considerava tipicamente ebraiche.

Il carattere innovativo del romanzo stava anche nell’aver trattato la tematica dell’Olocausto con ironia, si trattava di una scelta narrativa inusuale e trasgressiva, se considerata alla luce del panorama letterario coevo nel genere della memorialistica ebraica. Autori come Elie Wiesel ritenevano la letteratura inadatta a rappresentare l’atrocità della Shoah, affidando il racconto alla sobria e non adornata testimonianza dell’indicibile¹². Altri, come Primo Levi, predilessero una scrittura asettica, scientifica, quasi anatomica per narrare l’orrore¹³. Becker, invece, scelse di scrivere una commedia del dramma, rendendo Jakob un eroe tragicomico e rifiutando la nozione di silenzio e impronunciabilità dell’Olocausto.

La lettura di Becker tra le due Germanie

Nella Germania orientale *Jakob der Lügner*, sebbene si discostasse dai canoni della narrativa tradizionale, fu complessivamente celebrato come esempio riuscito di letteratura socialista. Il protagonista, Jakob, fu accolto come un eroe *Volk* e la rivisitazione dei modelli della letteratura antifascista della DDR fu apprezzata e premiata¹⁴. Nella Repubblica Federale la critica tendeva a trascurare la vocazione antifascista dell’opera, concentrandosi piuttosto su elementi che potevano suggerire un’indole dissidente nei confronti del regime della Repubblica Democratica Tedesca. Tale lettura fu rafforzata dalla decisione di Becker di trasferirsi a Berlino Ovest nel 1977.

¹⁰ Fox, *In the shadow of the Holocaust. Jewish-communist writers in East Germany*, p. 154.

¹¹ David Rock, *Jurek Becker. A Jew Who Became a German*, Bloomsbury, 2000, p. 155.

¹² Elie Wiesel, *La nuit*, Éditions de Minuit, 1958.

¹³ Primo Levi, *Se questo è un uomo*, De Silva, 1947.

¹⁴ Nel 1971 Becker vinse l’Heinrich-Mann-Preis, un importante premio letterario istituito dalla Accademia delle Arti della DDR e nel 1975 vinse il *Nationalpreis der DDR*.

Anche il suo romanzo successivo, *Irreführung der Behörden* (1973), fu interpretato in Occidente come critica alla vita culturale e al controllo burocratico nella DDR, rafforzando l'idea di una dimensione critico-politica della produzione letteraria di Becker. Tuttavia, se si lascia da parte l'immagine pubblica dell'autore e si considerano invece le sue riflessioni private, emerge un quadro più complesso. A partire dalla Primavera di Praga, Becker sviluppò una crescente insofferenza verso il regime socialista, arrivando a definire la DDR un “gigantesco ghetto”¹⁵. Come gli abitanti dei ghetti erano isolati e divorati dalla fame di notizie, così i cittadini della Germania Est vivevano confinati in un mondo sigillato, immersi in un'informazione controllata e distorta.

Nel ghetto, l'unico spiraglio verso l'esterno era rappresentato dalla radio immaginaria di Jakob, strumento di speranza e resistenza simbolica. Allo stesso modo, nella DDR, la ricezione dei media occidentali costituiva un flebile ma vitale contatto con il mondo esterno, consentendo una parziale rottura della narrazione monolitica imposta dallo Stato-partito. Nonostante la plausibilità di questa lettura allegorica, che porterebbe facilmente a istituire un parallelismo tra i ghetti nazisti e il regime illiberale della DDR, Becker non si assunse mai la responsabilità di confermare pubblicamente questa interpretazione, né decise di incarnare il ruolo del dissidente. Come dichiarò: “Ero una persona molto impegnata nella DDR, ma non ho mai considerato i libri come un veicolo per trasmettere le mie opinioni al lettore”¹⁶. Così, pur diventando progressivamente critico verso il regime, conservò la libertà di un'autodefinizione sfuggente, rifiutando di ridurre la sua opera letteraria a propaganda o a grimaldello politico.

Conclusioni

La vicenda di Becker illustra la complessità del ruolo della letteratura nelle due Germanie: il romanzo *Jakob der Lügner* fu accolto nella DDR come modello di letteratura socialista, mentre in Occidente fu letto in chiave allegorica, per svelare una critica all'autoritarismo della DDR. Il trasferimento a Occidente di Becker

¹⁵ Gilman, *Jurek Becker. A life in five worlds*, p. 86.

¹⁶ Paul O'Doherty e Colin Riordan, “»Ich bezweifle, ob ich je DDR-Schriftsteller gewesen bin«. Gespräch mit Jurek Becker”, in Riordan (a cura di), *Jurek Becker*, pp. 12-23, p. 20.

Federica Schiaffino

non fece altro che confermare agli occhi dei lettori l'indole dissidente dell'autore, che tuttavia rifiutò sempre una lettura politica della sua attività letteraria. La sua esperienza mette in luce la mobilità simbolica dei testi, la porosità dei confini ideologici e la natura ambigua della ricezione letteraria, in cui significati e funzioni di un'opera possono variare a seconda del contesto. Studiare figure sospese tra identità plurime consente di cogliere spazi di contatto e scambio, oltre i rigidi binarismi della Guerra fredda, offrendo uno sguardo più sfumato sulle intersezioni tra politica, cultura e memoria. In tal senso, l'opera di Becker mostra come la letteratura possa attraversare sistemi ideologici contrapposti, rivelando zone grigie e possibilità di contaminazioni oltre le narrazioni ufficiali.

Federica Schiaffino Dottoranda, Scuola Normale Superiore di Pisa, progetto di dottorato: *"Imaginary East". L'immagine della DDR nella Germania Ovest 1965-1975.* Temi di ricerca: storia contemporanea, storia dell'Europa centro-orientale, storia della Guerra fredda, storia della memoria della seconda guerra mondiale.

Keywords: Jurek Becker, Guerra fredda, Germania divisa, Memoria della Shoah, Dissidenza.

**Le relazioni tra le Pantere Nere Israeliane e l'OLP.
Una storia di legami politici e individuali nell'incontro
tra mizrahim e palestinesi**

di *Michael Hazan*

Ricostruire il legame tra le Pantere Nere Israeliane e alcuni movimenti palestinesi, in particolare l'Organizzazione per la Liberazione della Palestina (OLP), non è semplice da un punto di vista storico. La natura ideologica e politica del movimento mizrahi non era affatto lineare né unitaria e questo rende difficile il tentativo di proporre un'analisi coerente. I rapporti con gli abitanti palestinesi di Gerusalemme e, per via ufficiale, con personalità rilevanti dell'OLP ci furono e non sarebbe corretto trascurarli. Allo stesso tempo, è necessario soppesarne l'importanza con l'obiettivo di restituire una narrazione veritiera che non sia frutto di un'eccessiva idealizzazione. È possibile considerare due aspetti nel rapporto tra il movimento degli ebrei orientali e i palestinesi: in primo luogo, una relazione di carattere spontaneo che affondava le sue radici nella peculiarità della vita gerosolimitana; in secondo luogo, un legame di natura ufficiale che avvicinò alcuni membri della leadership delle Pantere e alcune figure istituzionali palestinesi in un periodo in cui il contatto tra le due popolazioni era illegale dal punto di vista giuridico oltre che malvisto da gran parte dell'opinione pubblica, sia israeliana sia palestinese. Questi due livelli differenti di rapporto reciproco corrispondevano anche a due momenti della storia del movimento delle Pantere Nere Israeliane. Se, da un lato, la connessione spontanea iniziò a emergere dopo il 1967 e si rinsaldò in alcuni casi nella fase "movimentista" (1971-1973), dall'altro lato, le relazioni di carattere ufficiale si verificarono successivamente e furono principalmente dovute all'iniziativa di alcuni esponenti del movimento che agivano a titolo personale. Prima di prestare attenzione alla distinzione tra questi due momenti, è fondamentale porre in rilievo la scollatura tra gran parte della popolazione mizrahi e le figure di spicco del movimento. Il rapporto con i palestinesi, del resto, metteva in evidenza la distanza che gradualmente si faceva più grande tra le Pantere e i mizrahim in Israele. Dopo il 1967, Israele era impegnata nell'annessione dei territori della Cisgiordania e nella costruzione dei primi insediamenti e la

maggioranza degli ebrei orientali si rivolgeva verso altri orizzonti politici. È necessario fare questa considerazione perché, se è vero che fu presente un legame tra alcune Pantere e alcuni palestinesi, d’altro canto, questo non si può sostenere a livello generale tra le due popolazioni.

Reti tra le Pantere Nere Israeliane e i palestinesi: forme e spazi tra spontaneismo e rapporti ufficiali

In un’intervista dell’aprile del 2001, Kochavi Shemesh — originario dell’Iraq e uno dei principali leader del movimento — si riferiva così al legame tra la condizione dei mizrahim e dei palestinesi:

Non ci sarà uguaglianza e nessuna possibilità per i mizrahim finché c’è l’occupazione e una lotta di liberazione nazionale e non si risolverà la questione nazionale palestinese finché i mizrahim saranno in fondo alla scala sociale in una posizione antiaraba¹.

Tramite le parole di Kochavi Shemesh si coglie il significato profondo del legame ricercato tra le Pantere Nere Israeliane e l’OLP. La questione sociale dei mizrahim poteva risolversi unicamente insieme alla questione nazionale palestinese alla luce di un ripensamento in grado di ridimensionare il ruolo egemonico dell’establishment ashkenazita. A distanza di trent’anni dall’esperienza delle Pantere Nere, Kochavi Shemesh metteva in luce la necessità di questa alleanza e sottolineava il processo di radicalizzazione delle Pantere Nere Israeliane che li portò a instaurare rapporti personali con esponenti dell’OLP.

Il passaggio dal riconoscimento di elementi “naturali” di condivisione a un percorso di avvicinamento dal punto di vista politico non è stato tuttavia lineare. Inizialmente, i legami erano il prodotto spontaneo della comune condivisione di spazi della quotidianità. Uno di questi era il carcere. Negli anni Settanta, le prigioni erano occupate prevalentemente da mizrahim e palestinesi. In particolare, accadeva che i detenuti si raccontassero le proprie esperienze e si aiutassero

¹ Sami Shalom Chetrit, *Intra-Jewish Conflict in Israel. White Jews, Black Jews*, Routledge Studies in Middle East, 2013, p. 122.

vicendevolmente. Toto², un palestinese residente nella Città Vecchia di Gerusalemme, di religione cristiana, che ha vissuto ventidue anni nelle carceri israeliane, riferiva come la sua esperienza in carcere gli avesse permesso di imparare la lingua ebraica e gli avesse dato la possibilità di entrare in contatto con alcuni membri delle Pantere Nere Israeliane:

Sono stato in carcere ventidue anni. Ho imparato l'ebraico sia per relazionarmi con i secondini sia per relazionarmi con gli altri detenuti ebrei. Ci insegnavamo l'arabo e l'ebraico a vicenda. Sa'dia Marciano è diventato mio amico, anche Reuven Abergel. Dopo, all'inizio degli anni '80, ho visto Sa'adia Marciano venire nella Città Vecchia con la scorta. Era diventato un membro della Knesset³.

Le parole di Toto sono interessanti perché mettono in evidenza due aspetti: da una parte, il ruolo che ha avuto uno spazio come il carcere nel favorire le relazioni tra palestinesi e mizrahim; dall'altro lato, l'evoluzione di questo rapporto negli anni successivi che ne sottolineava la profonda distinzione dello status giuridico.

L'esempio del carcere, tuttavia, non è sufficiente per spiegare i rapporti politici tra le Pantere Nere Israeliane e organizzazioni come l'OLP. Per comprendere il contatto che ci fu tra gli esponenti del movimento e l'OLP bisogna considerare la parabola di alcune personalità che si avvicinarono agli ambienti politici palestinesi. Questi incontri avvennero in un periodo successivo alla fase "movimentista" delle Pantere Nere (se non anche in seguito alla loro scomparsa) ed erano caratterizzati dall'evoluzione politica personale di alcune figure e non da un processo più strutturale che coinvolgeva l'intero gruppo politico. Un episodio particolarmente significativo fu quello che vide protagonista Dani Sa 'il, membro fondatore delle Pantere Nere; già a partire dalla prima metà degli anni Settanta egli intraprese delle relazioni — non del tutto confermate — con gruppi armati palestinesi. Dopo anni di proteste e scioperi, Sa'il virò su posizioni più intransigenti e, gradualmente, assunse un orientamento politico che considerava legittima la resistenza armata, comprendendo anche i palestinesi. Nel 1975, le autorità arrestarono un gruppo di

² Toto è il nome con cui si è presentato il mio interlocutore durante gli incontri che abbiamo avuto. Non si tratta né di uno pseudonimo né del nome anagrafico, ma ben più probabilmente del suo soprannome.

³ Intervista condotta dall'autore a Toto a Gerusalemme in data 14 settembre 2024.

militanti palestinesi e rivelarono, tramite gli interrogatori, che l'attivista mizrahi aveva fornito loro degli esplosivi. In quel momento Sa'il si trovava fuori dal territorio israeliano e gli venne impedito di rientrare nel Paese. Poco tempo dopo, sparì e non si ebbero più sue notizie per circa vent'anni finché i servizi segreti ne comunicarono il decesso⁴.

Il marzo del 1975, inoltre, fu caratterizzato da un episodio inedito nella storia del rapporto tra le Pantere Nere Israeliane e l'OLP. Per la prima volta, una delegazione del movimento, di cui facevano parte Charlie Biton e Reuven Abergel, si recò a Parigi per incontrare una rappresentanza dell'OLP. Fu un evento decisamente inusuale per Israele perché l'OLP, seppur rappresentasse un movimento di liberazione agli occhi dei palestinesi, era considerata dalla quasi totalità dell'opinione pubblica israeliana come un'organizzazione terroristica con cui era illegale intraprendere delle relazioni, tanto più di natura ufficiale. Questo incontro creò alcune polemiche interne che vennero sintetizzate nel corso di una conferenza nazionale del movimento. In quell'occasione, le Pantere dichiararono che "una pace giusta era possibile unicamente sulla base del riconoscimento reciproco e sulla base del principio che questa terra appartiene a due popoli, ciascuno dei quali ha diritto a un paese indipendente e ad una propria sovranità"⁵. Dopo la definitiva scomparsa della Pantere Nere, alcuni ex leader come Charlie Biton e Sa'adia Marciano proseguirono la loro carriera politica in altri partiti politici e continuarono a criticare fortemente la politica di insediamento di Israele nei territori della West Bank, contestando il fatto che i limitati fondi pubblici venissero destinati per favorire lo sviluppo degli insediamenti invece di venire utilizzati per supportare le *Development Towns* e i quartieri con un alto tasso di povertà.

Nel 1977, Charlie Biton incontrò Yasser Arafat — presidente dell'OLP — in una conferenza del Partito Comunista a Sofia, in Bulgaria, dove i due per la prima volta si strinsero la mano. Secondo Shalev, questo incontro rappresentò una tappa fondamentale nel percorso di riconoscimento della legittimità politica dell'OLP e

⁴ Reuven Abergel, Amram Butbul, Yaakov Elbaz, David Levi e Rafi Marciano, *The Israeli Black Panthers Haggadah*, in Reuven Abergel, Carmen Elmakiyes Amos, Orly Noy e Sapir Sluzker Amran (a cura di) Jewish Current Press New York, 2022, p. 5.

⁵ Asaf Elia-Shalev, *Israel's Black Panthers. The Radicals who punctured a Nation's Founding Myth*, University of California Press, Oakland, 2024, p. 260.

di Arafat, qualificandosi come un antecedente di un percorso che culminò con gli Accordi di Oslo⁶.

Conclusioni

Le relazioni personali proseguirono nel tempo. Tuttavia, questo non permette di fare delle considerazioni generali sui rapporti tra le Pantere Nere Israeliane e l'OLP. Oltretutto, trattandosi di relazioni individuali, non sempre furono durature. Da un lato, Reuven Abergel — uno dei più carismatici leader del movimento — continuò a dedicare la sua vita alla lotta per la giustizia sociale e per i diritti umani in Israele e Palestina, mantenendo legami individuali con personalità di spicco del mondo politico e culturale palestinese. Nei primi anni 2000, si recò a Ramallah dove insieme ad altri israeliani agì come “scudo umano” per proteggere Arafat dai bombardamenti israeliani⁷. Dall’altro lato, lo stesso non si può sostenere per Charlie Biton. Nel documentario del 2002 di Nissim Mossek *Have you heard about the Panthers?*, Biton ricordava gli incontri con Arafat con un tono provocatorio che mostrava una certa disillusione rispetto all’evoluzione del contesto:

Non sono io che sono cambiato, è l’intero mondo che è cambiato. Lo stesso Arafat è cambiato, l’Autorità Palestinese è cambiata. Le cose sono cambiate, ma io non sono cambiato. Tutta la situazione si è trasformata e io sono parte di questo processo, cosa posso fare? Io ho ascoltato da lui e da altri leader palestinesi che volevano realmente raggiungere un accordo con Israele basato sul principio dei due popoli per due stati, ma, gradualmente, è diventato chiaro che era tutto una menzogna. Loro vogliono tre stati per la stessa Nazione: la Giordania, Israele che è già metà palestinese e un altro stato unicamente palestinese. Io non capisco questa logica e la sinistra ebraica ancora sponsorizza questo. È stupefacente, loro non condannano neanche quando un ragazzo di 14 anni viene mandato a farsi saltare in aria. I loro partner ebrei di Sinistra dovrebbero dire loro: Basta! C’è un limite a ciò che è permesso nella lotta politica⁸.

⁶ Ivi, p. 273.

⁷ Ivi, p. 276.

⁸ Documentario di Nissim Mossek, *Have you heard about the Panthers?*, 2002, Israele.

Michael Hazan

Aldilà della veridicità delle parole di Charlie Biton sulle reali intenzioni e gli obiettivi dell'OLP, ciò che emerge è la trasformazione politica di uno dei pensatori più radicali delle Pantere Nere Israeliane. Del resto, rispetto agli anni Settanta, la distanza tra mizrahim e palestinesi è diventata sempre più netta e una dimostrazione lampante di questa separazione si trova proprio nel discorso di Biton.

Analizzare i contatti tra i mizrahim delle Pantere Nere e i palestinesi dell'OLP rimane dunque un tassello fondamentale nella ricostruzione della storia del movimento e della sua leadership. Allo stesso tempo, è importante non idealizzare questi rapporti e non considerarli un fenomeno organico perché non corrisponde a ciò che avvenne. Sebbene sia stato marginale e non possa definirsi un percorso coerente e privo di ambiguità, il ruolo delle Pantere Nere Israeliane rappresentò ad ogni modo una prospettiva inedita nella storia del conflitto mediorientale dal forte potenziale simbolico: la necessità di instaurare un dialogo tra mizrahim e palestinesi fondato sulla percezione di un immaginario condiviso da ricostruire.

Michael Hazan Dottorando, UniMoRe – Ca' Foscari, progetto di dottorato: *Evoluzioni e trasformazioni dell'identità religiosa e nazionale in Israele. Il caso di Shas (1984-2000) nella riaffermazione dell'ebraismo sefardita e nel rinnovamento dell'appartenenza nazionale.*

Temi di ricerca: pantere nere israeliane, mizrahim, conflitto israelo-palestinese, rapporti tra mizrahim e palestinesi negli anni Settanta, Shas, mizrahim e religione in Israele tra gli anni Ottanta e la Seconda intifada.

Keywords: Pantere Nere Israeliane, Olp, Mizrahim, Ashkenaziti, Israele, Palestina.

Ebrei ed ebraismo ne *La passeggiata prima di cena* di Giorgio Bassani

di Alessandro Gerundino

La passeggiata prima di cena nel contesto delle *Cinque storie ferraresi*

In *Laggiù, in fondo al corridoio*, prosa conclusiva de *L'odore del fieno* del 1972, Bassani ricorda le difficoltà incontrate nella stesura de *La passeggiata prima di cena*, iniziata a Napoli verso la fine del '48 e terminata due anni dopo¹. In realtà, l'autore si riferisce solo a una delle tante riscritture del testo, pubblicato nel 1945 sulla "Domenica", e successivamente, con varianti, su "Botteghe Oscure" nel 1951 — come dimostra un attento studio filologico di Enzo Neppi² —, per i tipi di Sansoni nel 1953, nel 1956 in *Cinque storie ferraresi*, e infine nel *Romanzo di Ferrara* nel 1980. Il tempo narrativo de *La passeggiata prima di cena* — di cui si parla in questa sede riferendosi alla versione definitiva riportata nei Meridiani Mondadori del 1998 — è quello più arretrato rispetto agli altri quattro racconti di *Dentro le mura* (*Lida Mantovani, Una lapide in via Mazzini, Gli ultimi anni di Clelia Trottì, Una notte del '43*), poiché la diegesi inizia alla fine dell'Ottocento e termina dopo la deportazione degli ebrei: le date esplicitamente citate sono 1888-1890, 1902, 1926 e 1943. Nonostante la narrazione culmini nell'anno dell'occupazione tedesca, l'elemento ebraico assume nel testo una caratterizzazione più sociale che politica. I protagonisti del racconto sono Elia Corcos, medico chirurgo, e Gemma Brondi, apprendista infermiera, figlia di contadini inurbati. La passeggiata a cui allude il titolo è il tragitto che la ragazza percorre dopo il turno di lavoro su Corso Giovecca diretta a casa sua, durante il quale una sera incontra il dottore. Tuttavia, Bassani sottolinea che "camminava senza vedere"³ perché assorta nei suoi pensieri. Nell'*incipit* del racconto viene descritta una cartolina di fine Ottocento che raffigura la nota strada ferrarese. Parlando in terza persona, l'autore osserva che nel punto centrale della fotografia, corrispondente al "fondo più remoto della

¹ Giorgio Bassani, *Opere*, a cura di Roberto Cotroneo, Mondadori, 1998, p. 936.

² Enzo Neppi, *La laboriosa gestazione della Passeggiata prima di cena (1945-1951)*, in Angela Siciliano (a cura di), *Laboratorio Bassani. L'officina delle opere*, Giorgio Pozzo Editore, 2018, pp. 75-118.

³ Bassani, *Opere*, p. 58.

Giovecca”⁴, le immagini non sono nitide e afferma che probabilmente l’obiettivo fotografico non avrebbe colto il passaggio di Gemma Brondi, donna non particolarmente avvenente. Si può notare che la cornice funge da chiave interpretativa del testo, interamente giocato sulla spazialità e sul “non vedere”. In questo caso, l’isolamento tipico dei personaggi bassaniani⁵ non riguarda solo i futuri coniugi, ma coinvolge anche le loro famiglie, separate da differenze sociali, economiche e soprattutto religiose.

Corcos vs Brondi

L’elemento religioso è preponderante nella parte del racconto successiva al matrimonio tra Elia e Gemma e alla nascita dei figli Jacopo e Ruben. Il personaggio più ignorato è Ausilia, sorella della protagonista, ingabbiata nel suo ruolo di “capricciosa zitella” e destinata a contemplare la vita altrui senza poterne far parte. Fin dall’inizio l’autore la raffigura alla finestra, in quanto incaricata dalla madre Dolores di spiare sua sorella e l’uomo che la accompagna. Le differenze di classe sono sottolineate dalla spazialità, in particolare dalla casa nuziale di via della Ghiara. I Brondi non entrano nell’abitazione, ambiente loro interdetto, fermandosi nella parte retrostante per spacciare la legna. La dimora nella parte posteriore sembra “una specie di colonica”, mentre la facciata anteriore le dà l’aspetto di un “dignitoso palazzetto”⁶. I parenti ebrei, invece, sono a loro agio di fronte alla targa su cui sono incise le parole “medico-chirurgo” e non approvano il matrimonio di Elia con una *giùà* (donna di religione cattolica) di bassa estrazione sociale. Tale punto di vista è condiviso dall’opinione comune⁷. Facendo uso del discorso indiretto libero, Bassani descrive il chiacchiericcio della comunità ferrarese che fa illazioni sull’“errore” del dottor Corcos (aver concepito un figlio con un’apprendista infermiera), mettendo in evidenza come gli ebrei alla fine del XIX secolo fossero assimilati alla borghesia cittadina. La religione ebraica con le sue

⁴ Ivi, p. 56.

⁵ Anna Dolfi, *Le forme del sentimento. Prosa e poesia in Giorgio Bassani*, Liviana Editrice, 1981, pp. 23-24.

⁶ Bassani, *Opere*, p. 71.

⁷ Ivi, p. 72.

tradizioni e riti viene messa in risalto al funerale di Ruben, morto prematuramente di meningite nel 1902. L'autore si sofferma nuovamente su un luogo, il cimitero israelitico di via Montebello, in cui il bambino viene sepolto nonostante l'opposizione della madre. Alla freddezza dei parenti paterni si contrappongono il dolore dei Brondi e il gesto di Gemma di gettarsi sulla tomba del figlio gridando “almié pòvar putìn” (“al mio povero bambino”). L'uso del dialetto rimarca la differenza sociale tra le famiglie, ma ciò che suscita lo sdegno dei Corcos è il fatto che i Brondi non portano la kippah, copricapo che i maschi ebrei devono tenere durante le ceremonie religiose.

Il personaggio maggiormente isolato è Elia, nonostante la stima dimostratagli dalla sua città. Non solo è distante socialmente dalla moglie, ma è considerato un *outsider* dai suoi familiari perché ateo e non rispettoso delle tradizioni. La spazialità e i luoghi diventano simboli della sua separatezza rispetto all'ambiente di origine, infatti, la sua casa si trova fuori dal ghetto e lui non frequenta più la sinagoga. In un punto del testo Bassani sottolinea l'ipocrisia dei Corcos, i quali non approvano le scelte di Elia, giudicate “eccentricità e bizzarria”, ma sono rassicurati dal fatto che ha consentito a praticare le *milah* ai figli, prova del fatto che continua ad “adeguarsi alla regola generale”⁸.

Ausilia tra Salomone ed Elia

Ausilia Brondi, sorella di Gemma, è presente dal capitolo 2 fino alla fine della diegesi ed è l'unica in grado di vedere, di percepire, di “accorgersi”⁹. L'autore la descrive come un personaggio liminale — in quanto vive tra Brondi e Corcos — e trasgressivo, poiché è l'unica dei suoi familiari ad infrangere il divieto di entrare nella casa della sorella. Il suo comportamento è sanzionato dallo sguardo giudicante e sminuente dei parenti di Elia, i quali quando la incontrano sulla soglia si limitano a ripetere la frase: “Ausilia Brondi? Ah sì, la sorella”¹⁰. L'infrazione della donna è dovuta all'attrazione che prova nei confronti del cognato, sentimento

⁸ Ivi, p. 74.

⁹ “L'unica persona in casa che si fosse accorta fin da principio del dottor Corcos, del dottor Elia Corcos, era la sorella maggiore, Ausilia”. Ivi, p. 59.

¹⁰ Ivi, p. 75.

inconfessato che la relega nel ruolo di zitella costringendola a rimanere nell'abitazione; vi si trasferirà definitivamente dopo la morte di Gemma nel 1926 e vi rimarrà anche dopo la deportazione del cognato e del nipote nel '43. Elia, dal canto suo, ha ripudiato l'amore e l'emotività votandosi interamente alla "Scienza [...] la sua vera missione"¹¹, un legame sottolineato dall'odore di sublimato e di acido fenico che emana dai suoi abiti. È proprio Ausilia — colei che "vede" — a svelarne l'interiorità; infatti, l'autore assume il suo punto di vista per parlare del "muro invisibile dietro il quale Elia si estraniava da tutto quanto lo circondasse"¹². L'unico con cui la donna riesce davvero a comunicare è Salomone Corcos, un altro personaggio liminale. Inviso ai parenti per il suo mestiere di commerciante di grani, a differenza del figlio è un religioso osservante e funge da anello di congiunzione tra due secoli. Il vecchio, infatti, ha assistito all'abbattimento dei cancelli del ghetto nel 1860 e il suo idolo è Garibaldi, di cui ricorda un discorso pronunciato a Ferrare nel 1863. Salomone, essendo di estrazione sociale modesta, parla in dialetto e cerca di mettere a suo agio Ausilia chiedendole i prezzi di verdure e ortaggi, per farle comprendere che non biasima la sua origine contadina. Dopo il trasferimento a casa del cognato, la donna trascorre molto tempo a pensare nel "salotto buono", luogo non frequentato da nessuno e per lei "nascondiglio"¹³. In un armadio vi sono le *haggadot* di Salomone, libretti illustrati in cui è raccontato l'esodo del popolo ebraico dall'Egitto, che vengono letti durante la cena rituale (*seder*) di Pasqua (*Pesah*)¹⁴. Sfogliando quelle pagine, pur non comprendendo la lingua ebraica, Ausilia si sente a suo agio perché sulla carta e nella stanza sente l'odore del vecchio Corcos ("effluvi di agrumi, di fieno appassito e di grano")¹⁵ e, anche quando rimarrà sola, le sembrerà di essere in compagnia di Salomone, che di fatto rappresenta la parte umana ed empatica che Elia ha scelto di rinnegare. Come si può osservare, in questo caso la religione non è percepita come un ostacolo; mentre la kippah non indossata rappresenta una linea di separazione, i libretti stabiliscono una connessione tra due persone che si estende anche oltre la morte.

¹¹ Ivi, p. 83

¹² Ivi, p. 77.

¹³ Ivi, p. 81.

¹⁴ Cfr. Ada Neiger, *Bassani e il mondo ebraico*, Loffredo, 1983, pp. 97-99.

¹⁵ Bassani, *Opere*, p. 80.

Il sesto e ultimo capitolo si focalizza sulle riflessioni di Ausilia, la quale pensa che l'amore era "un'altra cosa" rispetto a ciò che aveva provato lei, un sentimento "mai stato fonte della minima gioia"¹⁶. L'episodio che ricorda è il suo passaggio in cucina, quando lo sguardo del cognato si sollevava dal libro, posandosi un attimo su di lei. Il disagio provato quotidianamente in quel frangente veniva attutito dalla figura di Salomone, evocata come schermo protettivo. Alla fine del racconto è sempre Ausilia, rimasta dopo il '43 l'unica custode della memoria di un passato ormai scomparso, a rivelare ai lettori il segreto di Elia, il quale "sembrava non vedesse"¹⁷ e dalla sera della sua proposta di matrimonio a Gemma aveva iniziato a guardare "cose e persone [...] dall'alto, e in qualche modo da fuori dal tempo"¹⁸.

Alessandro Gerundino Contrattista di ricerca nel PRIN 2022 *Representing Arcadia Before and After the Arcadia (1504-1790)*, Università di Roma "Sapienza", progetto di dottorato: *Le Antiquitates Urbis di Andrea Fulvio e il volgarizzamento di Paolo Del Rosso: cultura letteraria e antiquaria a Roma nel primo Rinascimento*, Università degli Studi di Pisa, 20 giugno 2023.

Temi di ricerca: filologia di tradizione e d'autore, letteratura del primo Cinquecento, scrittura femminile nel Novecento, Elio Vittorini, Giorgio Bassani.

Keywords: Bassani, Ebraismo, Isolamento.

¹⁶ Ivi, p. 82.

¹⁷ "Lo sguardo di Elia! Nulla in verità pareva sfuggirgli. Eppure, insieme, sembrava quasi che non vedesse..." Cfr. Ibid.

¹⁸ Ivi, p. 83.

**Il rapporto con l'altro e il concetto di alterità
nella letteratura israeliana**

di *Chiara Stornaiuolo Pratesi*

Questo estratto si inserisce nell'ambito di un progetto di ricerca¹ che si propone di investigare la nozione di alterità e il concetto di sradicamento nella sua dimensione tematica e linguistica all'interno di un variegato corpus transnazionale (Israele, Polonia e Ucraina) che contiene al suo interno testi in ebraico, polacco e ucraino. Questo progetto coinvolge tre università: Firenze, Genova e Roma che si occupano, rispettivamente, di letteratura ebraica, polacca e ucraina.

Questo approfondimento sarà dedicato all'analisi del romanzo *Foiglman*², scritto da Aharon Megged, un'opera che esplora in profondità i temi dell'alterità e dello sradicamento. Infatti, il confronto con l'Altro e il rapporto ambivalente fra i due protagonisti, contraddistinto da una dinamica di attrazione e conflitto, rappresentano il nucleo centrale della narrazione. La trama è incentrata sul complesso rapporto d'amicizia fra Zvi Arbel, un professore israeliano di storia ebraica, e Shmuel Foiglman, un poeta francese sopravvissuto all'olocausto che scrive in yiddish. Emergono i contrasti e le differenze fra un nativo israeliano (definito sabra) e un ebreo della diaspora: queste due identità hanno una reciproca influenza ed è proprio nel rapporto con l'altro che si sviluppa il filo narrativo del romanzo. Gershon Shaked definisce il genere di *Foiglman* come un romanzo drammatico psicologico, sottolineando che il suo punto di forza risiede proprio nelle relazioni fra i personaggi³.

¹ Il titolo del Progetto è: *Othering Ourselves: Conceptualizing and Representing Otherness in Hebrew, Ukrainian, and Polish cultural fields. Metaphors, similitudes, symbols, paths of exclusion/inclusion.*

² Aharon Megged, *Foiglman*, Am Oved, 1987.

³ Gershon Shaked, *Narrativa ebraica moderna*, Terra Santa, 2011, p. 222.

Aharon Megged e la Generazione del Palmach

Aharon Megged è stato uno dei più importanti scrittori israeliani. Nato nel 1926 Polonia, si trasferì nella Palestina Mandataria nel 1926. Dopo aver vissuto e lavorato in un kibbutz negli anni 1938-1950, alla soglia dei trent'anni si trasferì a Tel Aviv, dove trovò lavoro nel settore editoriale. La sua carriera come scrittore iniziò proprio nel 1950, quando pubblicò il suo primo libro *Spirit of the Seas*⁴. Autore prolifico, scrisse circa trenta libri, tra cui *Foiglman* nel 1987. Viene incluso nel gruppo di scrittori israeliani denominati Generazione del Palmach o Generazione della Terra (*Dor Haaretz*), secondo la classificazione letteraria attuata da Gershon Shaked⁵. Ne fanno parte gli scrittori che sono cresciuti nello Yishuv e che, in età adulta, hanno assistito alla nascita dello Stato di Israele. Costoro sono stati, infatti, i primi bambini a parlare l'ebraico come lingua madre, segnando una discontinuità rispetto alla precedente. Si distinguono non solo da un punto di vista linguistico, ma anche valoriale: formati in un contesto totalmente secolare, si sono distaccati dagli ideali della diaspora e sono cresciuti immersi nel processo di costruzione del futuro Stato di Israele. Nelle loro opere mostrano un forte e radicato attaccamento alla Terra d'Israele, allo Yishuv e alla costruzione di un'identità israeliana. Tuttavia, emerge sovente anche un sentimento di delusione e alienazione nei confronti dello Stato di Israele, in quanto viene percepito un chiaro divario fra gli ideali del movimento sionista e la sua effettiva realizzazione.

Il tema ricorre nelle opere di Megged: i suoi personaggi sono spesso antieroi, che faticano ad adattarsi alla nuova società israeliana, poiché continuano a vivere secondo standard ormai superati e conservano un idealismo, ormai irrealistico, risalente al periodo prestatale. In un'intervista lo scrittore ha espresso il suo interesse nel narrare storie di individui che non si conformano del tutto alle aspettative sociali e culturali del contesto a cui appartengono:

I miei protagonisti non si adattano alle inclinazioni della società. Restano sempre 100 metri indietro [...]. Per me, quindi, gli *outsiders* sono tutti coloro che

⁴ Aharon Megged, *Spirits of the Seas*, Hakibbutz Hameuchad, 1950 [in ebraico].

⁵ Ivi, pp. 199-261.

falliscono, che non hanno successo in una cosa o in un'altra, e io sono principalmente interessato a queste persone, attratto da loro⁶.

Il rapporto con l'Altro nel romanzo *Foiglman*

Il romanzo, come già brevemente accennato, tratta la complessa amicizia fra Zvi Arbel, professore israeliano di storia ebraica specializzato nei pogrom di Petljura, e Shmuel Foiglman, poeta yiddish e sopravvissuto all'Olocausto. La loro amicizia, ambivalente e tormentata, è trainata dall'empatia e dalla compassione che Arbel nutre nei confronti di Foiglman. Arbel, spinto dal senso di colpa, finisce con l'essere trascinato nella vita di Foiglman, fino a farsi carico della traduzione in ebraico delle sue poesie. Il loro legame appare complesso, carico di tensioni e intenso, ma inizia a sfilacciarsi proprio a causa del profondo senso di sradicamento vissuto da Foiglman che, trasferitosi in Israele, non riesce a trovare un posto nella società israeliana e sperimenta un vero e proprio isolamento sociale. Il fallimento della ricezione dell'opera poetica di Foiglman diviene simbolo di una frattura culturale, linguistica e identitaria tra la diaspora e la nuova identità israeliana.

La questione della traduzione del libro di poesie di Foiglman, dallo yiddish all'ebraico, è centrale all'interno del romanzo e presenta alcune problematiche in quanto, secondo Foiglman, la lingua ebraica non possiede una ricchezza lessicale tale da poter esprimere appieno ciò che lui intende.

Come dire, è davvero preciso, parola per parola [...] ma la melodia! La melodia!
Gli ho dato le note di Schubert e lui mi suona Mahler⁷.

⁶ Traduzione dall'originale: "My protagonists do not adapt themselves to the inclinations of society. They are always 100 meters behind [...]. To my mind, then, outsiders are all those people who fail, who are not successful doing one thing or another, and I am most interested in these people, attracted to them." Anat Feinberg, *An Interview with Aharon Megged*, in "Modern Hebrew literature", vol. 3-4, primavera/estate 1983, pp. 46-52, pp. 51-52.

⁷ Il romanzo non è stato tradotto in italiano. Di conseguenza, tutte le traduzioni riportate in questo articolo sono state realizzate da me. Il riferimento di pagina è relativo all'edizione in lingua originale. Megged, *Foiglman*, Am Oved, 1987, p. 159.

Cosa facciamo, Zvi? Io non conosco due lingue così distanti l'una dall'altra come lo Yiddish e l'Ebraico! Come se fossero due popoli diversi!⁸

Il concetto espresso è che la lingua ebraica, di per sé, non sia in grado di assorbire e trasporre l'espressività e l'unicità della lingua yiddish. La trasposizione linguistica è di fatto l'ostacolo maggiore alla ricezione e alla comprensione del profondo significato contenuto nel libro di poesie di Foiglman in Israele. Di fatto l'ebraico non si rivela essere la lingua giusta per trasmettere il tragico messaggio contenuto nelle poesie di Foiglman. Il parallelismo, sintattico e semantico, fra Schubert e Mahler mostra le due lingue in un rapporto antonimico: la lingua yiddish è una lingua struggente, romantica piena di sentimento e tragicità, dunque adatta a veicolare il dolore delle sue poesie. L'ebraico, contrariamente, è una lingua solenne e austera che non è in grado di trasmettere ed esprimere il pathos delle poesie.

Il parallelismo fra la lingua ebraica e la lingua yiddish ricorre numerose volte all'interno del romanzo. Ne è un esempio il passo successivo, in cui sono riportate le parole di Elyakim Sasson, amico d'infanzia di Zvi Arbel: “l'ebraico è la lingua del tempo e lo yiddish è la lingua del luogo”⁹.

Il concetto espresso è estremamente emblematico: la scelta specifica della parola luogo per descrivere la lingua yiddish richiama una dimensione più intima e familiare che viene riproposta anche nelle successive parole di Foiglman, in cui prosegue il parallelismo, suggerendo che sia l'ebraico sia lo yiddish contribuiscano a costruire l'identità culturale degli ebrei, in Israele e nella Diaspora, e che entrambe siano radici, storia e memoria: l'una, non può esistere senza l'altra.

Se la cultura di un popolo è una sorta di famiglia, in cui ci sono un padre, una madre, dei figli e delle figlie, cosa succede a questa famiglia quando la madre viene espulsa di casa? E se l'ebraico è il padre della cultura ebraica, allora lo yiddish ne è la madre! Colei che ha ereditato e tramandato, preservato e preservato la saggezza popolare, i proverbi, le leggende, le barzellette, le ninne nanne, colel che ha dato calore alla casa! [...] Ed ecco l'Israele di oggi, un regno con gesta gloriose, persino costumi regali – ma non vi è nessuna madre¹⁰.

⁸ Ivi, p. 160.

⁹ Ivi, p. 188.

¹⁰ Ivi, p. 36.

Qui traspare una critica dell'autore all'intera società israeliana che tende a lasciar andare una parte della sua identità rappresentata dalla lingua yiddish contribuendo di fatto a uno sradicamento. Il tema dello sradicamento è strettamente connesso al tema del rapporto con l'altro, che è il cuore centrale del romanzo tanto che attraverso il rapporto con l'Altro si assiste a una lenta disgregazione della propria identità e all'identificazione con l'Altro stesso. È assolutamente rilevante sottolineare la devozione con cui Arbel si prende carico dell'intera opera di traduzione e pubblicazione, come se fosse il suo libro, ed è evidente il genuino senso di gioia che prova a traduzione conclusa, come se in quel momento fosse lui l'Altro. Assistiamo a un drammatico cambiamento della percezione del sé di Arbel: un sé che viene abnegato in favore dell'Altro. Vi è un'assimilazione, una sovrapposizione delle due identità e, infine, una trasformazione nell'Altro.

‘Eternamente grato’ aveva scritto Foiglman e non sapeva quanto io fossi eternamente grato a lui quando ho firmato il contratto¹¹.

Mi sentivo come se fossi il poeta, (come) se fossi Foiglman¹².

In conclusione, possiamo affermare che l'intero romanzo ruota attorno al rapporto con L'Altro. Un rapporto che non è privo di elementi tragici e drammatici e attraverso il quale vi è anche una ricerca di identità. Il modo in cui Arbel proietta il suo sé verso l'Altro, arrivando a identificarsi nella sua totalità con Foiglman, indica un disperato senso di smarrimento e una affannosa ricerca delle proprie radici, come se fossero l'unico modo per mantenersi saldi. Ciò è reciproco perché anche Foiglman cerca un luogo dove mettere radici ma non tende al passato — un passato comunque tragico e difficile — bensì mostra una resilienza straordinaria nel navigare una nuova realtà, un nuovo presente che è quello della Terra di Israele. Proprio su questo, chiudo con le parole che Foiglman rivolge ad Arbel: “Attraverso te, io ho trovato Eretz Israel”¹³.

¹¹ Ivi, p. 211.

¹² Ivi, p. 131.

¹³ Ivi, p. 78.

Chiara Stornaiuolo Pratesi Contrattista di ricerca nel progetto *Othering Ourselves: Conceptualizing and Representing Otherness in Hebrew, Ukrainian, and Polish cultural fields. Metaphors, similitudes, symbols, paths of exclusion/inclusion*, Università degli Studi di Firenze, progetto di dottorato: *Analisi sintagmatica dei lessemi indicanti fenomeni atmosferici in ebraico biblico*, Università degli Studi di Firenze, 17 aprile 2024. Temi di ricerca: l’alterità nella letteratura moderna e contemporanea israeliana, analisi linguistica strutturale e semantica di specifici corpus di lessemi all’interno del testo biblico (lessemi della regalità e dei fenomeni atmosferici).

Keywords: Alterità, Sradicamento, Aharon Megged, Letteratura ebraica contemporanea, Generazione del Palmach.

**Una vita come non tante. Vittorio Dan Segre fra Europa e Israele:
giornalismo, diplomazia e dialogo mediterraneo (1922-2014)**

di *Maddalena Tosi*

Molti sono gli interrogativi ancora aperti sull'essenza dei rapporti fra l'Italia, l'Europa e Israele nel corso del XX secolo. Molteplici le chiavi di lettura, gli approcci, le metodologie di ricerca.

La vita di Vittorio Dan Segre (1922-2014) può essere una lente per indagare la natura di questi rapporti. Nato in provincia di Torino all'inizio dell'era fascista, la sua biografia attraversa il secolo breve, tracciando sentieri culturali e diplomatici fra le sponde del Mediterraneo.

Muovendo dall'unico riferimento scientifico esistente, la voce di Scirocco sul *Dizionario Biografico degli Italiani*¹, il presente studio si propone di avviare la prima esplorazione biografica dedicata a Vittorio Segre.

L'obiettivo è mettere in luce alcuni elementi significativi per la storia dei rapporti fra la penisola italiana e il Medio Oriente che ancora risultano marginali nella storiografia e che meritano ulteriori indagini.

Il pioniere. Dall'avvento del fascismo alla nascita dello Stato di Israele (1922-1948)

Consenso ebraico al fascismo, *aliyah* verso la Palestina britannica, liberazione della penisola da parte alleata e prima guerra arabo-israeliana: la prima fase della vita di Vittorio Segre si intreccia con tutti questi fenomeni, costruendo un percorso inedito nei rapporti fra Roma e Gerusalemme.

Segre nacque a Rivoli (Torino) il 4 dicembre 1922 in una famiglia ebraica abbiente ed emancipata. Nato nell'anno dell'avvento del fascismo, come ebreo totalmente assimilato e come italiano nato e cresciuto in un regime politico che famiglia e amici approvavano, considerava il fascismo "una forma naturale di vita

¹Giovanni Scirocco, "SEGRE, Vittorio Dan", in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 91, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2018, [https://www.treccani.it/enciclopedia/vittorio-dan-segre_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/vittorio-dan-segre_(Dizionario-Biografico)/), (ultimo accesso: 6 novembre 2025).

collettiva”². Prima del 1938, infatti, nella sua prima autobiografia afferma di non ricordare un solo caso, né a scuola né fuori, in cui si sentì a disagio perché ebreo³. A seguito dell’emanazione delle leggi razziali, Segre frequentò la scuola ebraica di Torino⁴, dove incontrò alcuni di coloro che sarebbero entrati a far parte della Resistenza in Italia, fra cui Leone Ginzburg, Emanuele Artom, Primo Levi e Luciana Momigliano⁵.

Nel luglio del 1939 si imbarcò da Trieste alla volta della Palestina, dove cambiò il proprio nome con uno ebraico, Dan Avni⁶: “nella Palestina del tempo [...] l’ebraicizzazione del nome comportava una decisione gravida di significato: rappresentava un atto di rottura intenzionale con il proprio passato e un’affermazione politica nei confronti del futuro”⁷.

Sbarcato nel porto di Tel Aviv, trascorse un primo periodo nel kibbutz di Givat Brenner, dove conobbe uno dei suoi fondatori, Enzo Sereni⁸. Segre ereditò da Sereni l’interesse e il sostegno alla coesistenza fra ebrei e arabi, di cui il socialista romano era un forte propugnatore.

Un giorno di fine estate del 1940 un aereo italiano sganciò una serie di bombe su Tel Aviv. Quel pomeriggio Segre cominciò “a pensare seriamente a come diventare soldato”⁹. Nel 1941 si arruolò nell’esercito britannico, lavorando alle stazioni radio in lingua italiana di Gerusalemme e del Cairo. Nel 1944 tornò in Italia al seguito della Brigata ebraica¹⁰ — corpo militare dell’esercito britannico — in qualità di

² Vittorio Dan Segre, *Storia di un ebreo fortunato*, Bompiani, 1985, p. 63. Il padre Arturo Segre e lo zio Guido Isacco erano iscritti al Fascio e sostenevano apertamente il regime di Mussolini.

³ Ivi, p. 64.

⁴ Alberto Cavaglion e Montel Tagliacozzo, *La scuola ebraica a Torino (1938-1943)*, Pluriverso 1993.

⁵ Segre, *Storia di un ebreo fortunato*, p. 64.

⁶ “In ebraico, la radice di Avni è la stessa di ‘even’, pietra. Dan era il nome della più piccola tribù di Israele”: Vittorio Dan Segre, *Il bottone di Molotov*, Corbaccio, 2004, p. 20.

⁷ Ivi, p. 13.

⁸ Alberto Cavaglion, “SERENI, Enzo”, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 92, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 2018, [https://www.treccani.it/enciclopedia/enzo-sereni_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/enzo-sereni_(Dizionario-Biografico)/), (ultimo accesso: 6 novembre 2025).

⁹ Segre, *Storia di un ebreo fortunato*, pp. 135-137.

¹⁰ Gianluca Fantoni, *Storia della Brigata ebraica: gli ebrei della Palestina che combatterono in Italia nella Seconda Guerra mondiale*, Einaudi, 2022.

giornalista e di membro dell'intelligence inglese, cui mise a servizio la sua conoscenza dell'italiano¹¹. Contribuì soprattutto alla gestione degli sfollati a Bari¹². Rimasto in Italia appena finita la guerra, nel 1948 si laureò presso la facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Torino¹³, con una tesi in filosofia del diritto dal titolo *Storia di un'idea: "il Sionismo"*¹⁴. Dopo un breve periodo di lavoro all'Olivetti come apprendista nell'ufficio commerciale estero¹⁵, rientrò in Israele nel 1948.

Qui prese parte come paracadutista alla prima guerra arabo-israeliana. La sua partecipazione a questo conflitto all'interno dei Mahal¹⁶, acronimo ebraico per indicare i volontari che combatterono per l'istituzione dello Stato di Israele, si inserisce all'interno del fenomeno del volontariato transnazionale in armi, che ha permeato in modo crescente la storia del XX secolo.

Diplomazia e accademia (1949-1998)

Terminata la guerra, dopo sei anni di volontariato militare, si convinse che il mestiere delle armi non facesse per lui¹⁷. Dalla fine degli anni '40, si nota una rinuncia alla vita militare in favore di una carriera come funzionario della politica estera di Israele.

Nel 1949 entrò a far parte del servizio diplomatico del neonato Stato israeliano come addetto al Ministero degli Affari Esteri. Nel 1950 Segre fu nominato prima addetto culturale all'ambasciata di Roma e poi addetto all'ufficio stampa dell'ambasciata in Francia. Nell'estate del 1958, gli fu chiesto di tornare a

¹¹ Segre, *Storia di un ebreo fortunato*, p. 166.

¹² Ivi, p. 178.

¹³ “Gli studenti dell'Università di Torino dai registri dell'Archivio storico”, *Archivio storico Università di Torino*, <https://www.asut.unito.it/studenti/web/index.php?r=studenti%2Fview&id=30477>, (ultimo accesso: 6 novembre 2025).

¹⁴ “Le tesi dell'Università di Torino dai depositi dell'Archivio storico”, *Archivio storico Università di Torino*, <https://www.asut.unito.it/tesi/web/index.php?r=tesi%2Fview&id=226025> (ultimo accesso: 6 novembre 2025).

¹⁵ Segre, *Il bottone di Molotov*, p. 29.

¹⁶ Nir Arielli, *When are foreign volunteers useful? Israel's transnational soldiers in the war of 1948 re-examined*, in “Journal of Military History”, vol. 78, n. 2, 2014, pp. 703-724.

¹⁷ Segre, *Il bottone di Molotov*, p. 29.

Gerusalemme per dirigere il servizio esteri della radio governativa *Qol Israel* (la voce di Israele)¹⁸. Nel 1962 venne richiamato al ministero degli Esteri israeliano come vicedirettore del dipartimento Africa e nel 1965 divenne ambasciatore di Israele in Madagascar¹⁹. Fu poi membro del corpo diplomatico israeliano in Africa occidentale.

La sua attività in Africa rientra in uno scenario strategico di vasta scala²⁰. Negli anni '60, infatti, Israele si fece promotore di politiche di “*technical aid*” in diversi stati africani che avevano appena conquistato l'indipendenza, fra cui Uganda, Kenya e Tanganica. L'interesse nazionale israeliano era contrastare attivamente l'egemonia di attori come l'Unione Sovietica, gli Stati Uniti e l'Egitto nei nuovi stati indipendenti, per garantirsi una posizione di vantaggio e influenza nella regione.

Ancor prima di lasciare la carriera diplomatica nel 1969, iniziò ad insegnare all'Università Bar Ilan (1964-1965), nel distretto di Tel Aviv, dove diventò direttore del dipartimento di Scienze politiche nel 1966. In seguito, ebbe incarichi accademici come *visiting professor* al MIT (1967-1968) e all'Università di Stanford, California (1989-1990)²¹. Insegnò relazioni internazionali ad Haifa (1970-1980)²², dove nel 1989 divenne professore emerito di pensiero politico ebraico. In seguito, fu docente presso l'Università di Torino (1987-1988), l'università Statale di Milano (1994) e l'università Bocconi (1994-1996)²³.

Infine, insegnò presso l'Università della Svizzera italiana a Lugano. Qui, nel 1998, fondò l'Istituto di Studi Mediterranei²⁴, una realtà votata alla ricerca di dialogo fra israeliani e popolazioni arabe del Mediterraneo. Attraverso l'operato di questo ente, Segre avanzò la proposta di un sistema politico-territoriale federale, simile a

¹⁸ Ivi, p. 94.

¹⁹ Archivio Ebraico Terracini (AET), Fondo Vittorio Dan Segre, Madagascar.

²⁰ Yotam Gidron, *Israel in Africa: Security, migration, interstate politics*, Zed Books Ltd, 2020.

²¹ AET, Miscellanea; Materiale relativo ai corsi universitari; 150.6.

²² Vittorio Dan Segre, *Israele: una società in evoluzione*, Rizzoli, 1973.

²³ Le informazioni sui suoi incarichi universitari si possono trovare presso AET, Corrispondenza, 55.222; 60.211.

²⁴ Scirocco, “*SEGRE, Vittorio Dan*”; AET, Istituto di Studi Mediterranei - Corrispondenza, promemoria, Statuto, articoli.

quello della Confederazione Elvetica²⁵, credendo nella prospettiva della neutralità dello Stato di Israele²⁶.

L'informazione come ponte: la carriera giornalistica (1957-2014)

Per mezzo secolo Vittorio Dan Segre è stato opinionista e corrispondente a Gerusalemme per diverse testate italiane, coprendo con i suoi articoli molti snodi fondamentali della storia di Israele, dalla Guerra dei Sei Giorni alla fine della Seconda Intifada. Con il suo lavoro ha contribuito a costruire un ponte, composto di informazioni e cronaca, fra le due sponde mediterranee.

Collaborò prima per *La Nazione* di Firenze (1957-1958), poi con il quotidiano francese *Le Figaro* (1963-1988). Lavorò per il *Corriere della Sera* (1958-1974), firmandosi R.A. Segre, in omaggio alla moglie Rosetta e al proprio cognome israeliano, Avni.

Nel 1974, un gruppo di giornalisti lasciò il *Corriere* per seguire Indro Montanelli nella fondazione del quotidiano milanese *Il Giornale*²⁷. Segre uscì dal *Corriere* nello stesso anno per collaborare come corrispondente mediorientale²⁸ all'iniziativa di Montanelli, con il quale ebbe una stretta corrispondenza fino alla morte di quest'ultimo nel 1999. Segre decise di partecipare attivamente al "bisogno di un giornale di opposizione, indipendente dai partiti"²⁹, sposando una linea conservatrice e vicina alle posizioni di Israele. Ad esempio, negli anni '80 *il Giornale* fu, insieme al *Resto del Carlino* e *Secolo d'Italia*, l'unico a non fare associazioni nazismo-sionismo, e a rimanere filoisraeliano³⁰. Contribuì alla redazione fino alla fine dei suoi giorni. Nel corso degli anni '90, scrisse anche per le testate de *La Voce* (1993-1995) e de *Il Foglio* (1996-1997).

²⁵ Vittorio Dan Segre, *Le metamorfosi di Israele*, UTET, 2006, pp. 184-196.

²⁶ Vittorio Dan Segre, *Il poligono medio-orientale: fine della questione arabo-israeliana?*, Il Mulino, 1994.

²⁷ Mario Cervi e Gian Galeazzo Vergani Biazzì, *I vent'anni del "Giornale" di Montanelli. 25 giugno 1974 - 12 gennaio 1994*, Rizzoli, 1994.

²⁸ Enzo Bettiza, *L'ombra rossa*, Mondadori, 1998, pp. 93-98.

²⁹ Ibid.

³⁰ Arturo Marzano e Guri Schwarz, *Attentato alla sinagoga. Roma, 9 ottobre 1982. Il conflitto israele-palestinese e l'Italia*, Viella, 2013, p. 122.

Conclusioni

Fra i molti elementi non presi in considerazione, uno particolarmente rilevante è il rapporto che Segre ebbe con alcune figure rilevanti nel panorama politico e culturale dell'Italia del secondo Novecento, fra cui Giulio Andreotti³¹ e Giovanni Spadolini³². L'indagine di questi legami può aprire una panoramica sulle relazioni fra le comunità ebraiche italiane, Israele e i governi della Prima Repubblica.

Nel corso della sua vita, oltre a tre autobiografie³³, scrisse diverse opere di carattere storico-politico sulle trasformazioni dello Stato di Israele, ponendosi come obiettivo l'analisi di uno stato e di una società in continua evoluzione, cercando di metterli in relazione con il mondo che avevano intorno³⁴.

Amos Oz spiega che “il suo pensiero si è occupato di politica internazionale, di guerra e di pace, politica e morale, e anche di questioni complesse sul futuro di Israele, sul futuro del popolo ebraico e sul significato profondo dell’ebraismo nei tempi passati e nell’epoca moderna”³⁵.

Morì a Torino il 27 settembre 2014³⁶.

Coprendo quasi un secolo di storia, la biografia di Vittorio Dan Segre, di cui si è offerto qui un compendio sintetico, costituisce una base per future indagini sui rapporti tra Europa e Israele. Il suo percorso si propone, dunque, come un caso di studio paradigmatico per esplorare i nessi tra identità diasporica, formazione dello Stato nazionale e diplomazia culturale.

³¹ AET, Corrispondenza 39, 46 e 57.

³² Ivi, 6, 12 e 68.

³³ Segre, *Storia di un ebreo fortunato*; id., *Il bottone di Molotov*; id., *Storia di un ebreo che voleva essere eroe*, Bollati Boringhieri, 2014.

³⁴ Vittorio Dan Segre, *Israele e i suoi problemi*, Edizioni di Comunità, 1962; id., *Israele: una società in evoluzione*, Rizzoli, 1973; id., *Israele e il sionismo: dall'autoemancipazione all'autocolonizzazione*, Editoriale Nuova, 1979; id., *Il poligono mediorientale: fine della questione arabo-israeliana?*, Il Mulino, 1994.

³⁵ Simonetta Della Seta (a cura di), *Nel giardino di Dan. Dal Piemonte a Gerusalemme: Una storia di Risorgimento e Sionismo*, Giuntina, 2016.

³⁶ “È morto Vittorio Dan Segre”, *Il Giornale*, 27 settembre 2014.

Maddalena Tosi Dottoranda, Scuola Normale Superiore di Pisa in co-tutela con Sciences Po Paris, progetto di dottorato: *Vittorio Dan Segre tra Europa e Israele: giornalismo, diplomazia e dialogo mediterraneo (1922-2014)*.

Temi di ricerca: storia ebraica contemporanea, storia delle relazioni internazionali, storia del conflitto israelo-palestinese, storia dell'Italia repubblicana, storia del giornalismo

Keywords: Biografia, Israele, Diaspora, Diplomazia, Giornalismo.

**Nazionalismo liberale e disuguaglianza in Israele:
i casi dei cittadini palestinesi e mizrahim (1996-2022)**

di Riccardo Iannaccone

Introduzione

In virtù del nostro diritto naturale e storico e sulla base della risoluzione dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, dichiariamo qui la costituzione di uno Stato ebraico in Eretz-Israel, che sarà chiamato Stato di Israele [...] Lo Stato di Israele assicurerà completa uguaglianza di diritti sociali e politici a tutti i suoi abitanti, senza distinzione di religione, razza o sesso; garantirà la libertà di religione, di coscienza, di lingua, di educazione e di cultura¹.

Fin dalla sua proclamazione nel 1948, Israele si è definito “Stato ebraico e democratico”, cercando di conciliare la sovranità del popolo ebraico con il riconoscimento di diritti eguali per tutti i cittadini. Questa doppia definizione racchiude una tensione strutturale: l’ebraicità dello Stato introduce un criterio di appartenenza che può entrare in conflitto con l’universalismo giuridico delle democrazie liberali. Israele diventa così un laboratorio emblematico per interrogare i limiti del nazionalismo liberale, ossia la tradizione che tenta di coniugare identità collettiva e uguaglianza civica. Studiosi come Sammy Smooha, Yoav Peled e Oren Yiftachel hanno descritto Israele come un “etnocrazia”: un sistema che mantiene procedure democratiche ma distribuisce diritti e risorse secondo linee etniche e religiose². L’elemento liberale — incarnato dalla Corte

¹ “By virtue of our natural and historic right and on the strength of the resolution of the United Nations General Assembly, we hereby declare the establishment of a Jewish State in Eretz-Israel, to be known as the State of Israel [...] The State of Israel will ensure complete equality of social and political rights to all its inhabitants irrespective of religion, race or sex; it will guarantee freedom of religion, conscience, language, education and culture”. David Ben Gurion, *Declaration of the Establishment of the State of Israel*, 14 maggio 1948.

² Sammy Smooha, *Ethnic Democracy: Israel as an Archetype*, in “Israel Studies”, vol. 2, n. 2, 1997, pp. 198-241; Yoav Peled e Gershon Shafir, *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship*, Cambridge University Press, 2002; Oren Yiftachel, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, University of Pennsylvania Press, 2006.

Suprema, alcune Basic Laws e una sfera pubblica pluralista — ha garantito elezioni competitive e tutela formale dei diritti individuali. Tuttavia, questi principi convivono con un ordine politico che attribuisce la sovranità in modo esclusivo al popolo ebraico, restringendo la cittadinanza piena ai soli membri della maggioranza nazionale. La tensione si manifesta sia nel rapporto tra ebrei e non ebrei — in particolare i cittadini palestinesi di Israele — sia all'interno della stessa società ebraica, dove si è consolidata una gerarchia che ha storicamente marginalizzato i gruppi mizrahim di origine araba e islamica³. Tra il 1996 e il 2022, Israele ha costruito un ordine politico selettivo in cui sicurezza e identità nazionale prevalgono progressivamente sull'uguaglianza liberale.

Quadro cronologico e razionale della ricerca

Il progetto si concentra sul periodo 1996-2022, segnato da profonde trasformazioni del sistema politico e giuridico israeliano. Negli anni '90, con la *Basic Law: Human Dignity and Liberty* (1992), la Corte Suprema guidata da Aharon Barak ha inaugurato una “rivoluzione costituzionale”, fondando la protezione dei diritti sul principio di dignità umana e sulla proporzionalità come strumento di bilanciamento⁴. Il primo governo Netanyahu (1996-1999) ha modificato il quadro politico, accentuando la centralità dell'ebraicità nello Stato e influenzando la definizione della cittadinanza. In questo periodo, il partito *Shas* ha consolidato la propria influenza tra le classi popolari, esprimendo le rivendicazioni dei mizrahim tramite l'enfasi sul carattere ebraico e religioso dello Stato, mentre il Likud ha ampliato questa base di consenso, integrando appartenenza, religione e cittadinanza nella sua strategia politica⁵.

Il periodo della Seconda Intifada (2000-2005) ha accentuato la percezione di insicurezza e ha portato all'adozione della *Nationality and Entry into Israel Law* (2003), che ha vietato i ricongiungimenti familiari tra cittadini israeliani palestinesi

³ Yiftachel, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*.

⁴ *Basic Law: Human Dignity and Liberty*, 5752-1992.

⁵ Yoav Peled, *Towards a Redefinition of Jewish Nationalism in Israel: The Enigma of Shas* in “Ethnic and Racial Studies”, vol. 21, n. 3, 1998, pp. 473-493.

dei Territori Occupati⁶. La Corte Suprema, nel caso *Adalah v. Minister of Interior* (2006), pur riconoscendo la natura discriminatoria della legge, ne ha confermato la validità, sostenendo che la tutela della sicurezza nazionale dovesse prevalere sui diritti individuali in un contesto di “conflitto permanente”⁷. In questo modo, il principio di proporzionalità, concepito nella giurisprudenza liberale come bilanciamento tra libertà e interesse pubblico, è stato reinterpretato per giustificare limitazioni dei diritti, subordinando l’uguaglianza alla tutela dell’identità ebraica dello Stato⁸.

Negli anni successivi, i governi Netanyahu (2009-2021), con il sostegno di partiti religiosi e mizrahim, hanno confermato e proseguito questa impostazione politica e legislativa, che ha trovato eco nella *Basic Law: Nation-State* (2018). La legge ha definito Israele come “Stato nazionale del popolo ebraico”, attribuendogli il diritto esclusivo all’autodeterminazione, retrocedendo l’arabo da lingua ufficiale a lingua con “status speciale” e sancendo la colonizzazione ebraica dei Territori Occupati come valore nazionale⁹. Il rinnovo nel 2022 della *Nationality and Entry into Israel Law* ha ulteriormente confermato questa impostazione, presentata come “necessità di sicurezza” per preservare “il carattere ebraico e democratico dello Stato”. In questo modo, la combinazione delle due leggi riflette la logica secondo cui la cittadinanza e il riconciliazione familiare possono essere subordinati alla definizione etnica dello Stato¹⁰.

Metodo di ricerca

Per affrontare questo tema, la ricerca adotta un approccio misto — empirico, qualitativo e teorico-filosofico — che consente di collegare la dimensione

⁶ *Nationality and Entry into Israel Law (Temporary Order)*, 5763–2003.

⁷ HCJ 7052/03, *Adalah v. Minister of Interior*.

⁸ Aharon Barak, *Proportionality: Constitutional Rights and Their Limitations*, Cambridge University Press, 2012, pp. 45-68.

⁹ *Basic Law: Israel as the Nation-State of the Jewish People*, 5778-2018; Adalah – The Legal Center for Arab Minority Rights in Israel, *Israel’s Jewish Nation-State Law*, 20 dicembre 2020, <https://www.adalah.org/en/content/view/9569>, (ultimo accesso: 10 ottobre 2025); Amir Fuchs e Suzie Navot, *Nation-State Law Explainer*, Israel Democracy Institute, 11 dicembre 2023, <https://en.idi.org.il/articles/24241>, (ultimo accesso: 10 ottobre 2025).

¹⁰ *Nationality and Entry into Israel Law (Temporary Order)*, 5782–2022.

strutturale delle disuguaglianze con quella discorsiva e normativa che le legittima. Tale impostazione mira a superare la tradizionale distinzione tra analisi giuridica e analisi politica, trattando le norme non solo come testi, ma come dispositivi di produzione del consenso e della gerarchia sociale.

- Analisi empirica: attraverso dati provenienti da fonti ufficiali (Israel Central Bureau of Statistics, Israel State Archives, Pew Research Center, Organisation for Economic Co-operation and Development), la ricerca misura le disuguaglianze nella distribuzione delle risorse pubbliche (istruzione, abitazione, infrastrutture) e nella rappresentanza istituzionale, confrontando la condizione dei gruppi palestinesi, mizrahì e ashkenaziti.
- Analisi qualitativa: lo studio delle sentenze, dei documenti parlamentari e delle dichiarazioni politiche è integrato da interviste a giuristi, attivisti e rappresentanti di ONG (Adalah, Mossawa Center, HaMoked), con l'obiettivo di ricostruire il discorso della cittadinanza e della sicurezza nel periodo post-1996.
- Analisi teorico-filosofica: la riflessione si colloca all'incrocio tra le teorie del multiculturalismo liberale (Will Kymlicka) e della giustizia relazionale (Shlomi Segall), interrogando la compatibilità tra la struttura giuridica israeliana e i principi di uguaglianza sostanziale¹¹. L'analisi dialoga inoltre con la tradizione del nazionalismo liberale di Yael Tamir e Michael Walzer, che tenta di conciliare identità collettiva e pluralismo, e con la giurisprudenza di Aharon Barak, per il quale la proporzionalità rappresenta il cardine dell'equilibrio tra democrazia e identità nazionale¹².

¹¹ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, 1995; Shlomi Segall, *Relational Justice: A Theory of Social and Political Equality*, Routledge, 2015.

¹² Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, 1993; Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983; Aharon Barak, *Proportionality: Constitutional Rights and Their Limitations*.

Conclusioni

Il progetto di ricerca mira a mostrare come, tra il 1996 e il 2022, Israele abbia progressivamente rafforzato giuridicamente il legame tra sicurezza, identità e cittadinanza, consolidando dinamiche etnocentriche. I cittadini palestinesi vengono collocati ai margini dell'appartenenza nazionale, mentre i mizrahim, attraverso il ruolo politico del partito *Shas*, si avvicinano a posizioni etno-nazionaliste e si inseriscono in una gerarchia interna che riproduce la supremazia ashkenazita. La *Nationality and Entry into Israel Law* (2003-2022) e la *Basic Law: Nation-State* (2018) rappresentano momenti chiave in cui sicurezza e demografia agiscono come criteri di legittimità politica, subordinando il principio di uguaglianza alla tutela della maggioranza ebraica.

Questo studio intende inoltre valutarne l'impatto concreto, collegando la dimensione strutturale delle disuguaglianze con quella discorsiva e normativa che le legittima. Attraverso un approccio misto — analisi empirica, studio qualitativo di sentenze e documenti politici, insieme a una riflessione teorico-filosofica — la ricerca mostra come l'ordinamento israeliano si sia evoluto da un liberalismo costituzionale fondato sui diritti individuali a un ordine selettivo, in cui cittadinanza piena e diritti politici sono riservati principalmente alla popolazione ebraica, confermando le tensioni tra etnicità e uguaglianza già evidenziate nella letteratura.

Riccardo Iannaccone Dottorando, Università di Pisa, progetto di dottorato: *Sicurezza nazionale e legislazione etnocentrica in Israele (2000-2022): un'analisi storica del rapporto tra politica estera e cittadinanza*.

Temi di ricerca: storia politica e istituzionale di Israele e del Medio Oriente; studi storici e politico-istituzionali sulla regione; analisi del discorso pubblico securitario israeliano (2000-2023); diritto e cittadinanza nel Medio Oriente contemporaneo; nazionalismo liberale e teorie dell'uguaglianza; studi sul nazionalismo e sulle minoranze etniche; sicurezza nazionale e costruzione dell'identità nelle relazioni internazionali; minoranze e disuguaglianza nello Stato-nazione.

Keywords: Israele, Cittadinanza, Nazionalismo liberale, Sicurezza nazionale, Disuguaglianza, Minoranze.

Il “violino di Auschwitz”:
un caso di studio su musica e memoria della Shoah (2014-2023)

di *Clotilde Brandone*

Genesi del mito

Annunciato sul Corriere della Sera come “violino della Shoah che sopravvive ai silenzi dell’Olocausto”¹, il “violino di Auschwitz” è da alcuni anni oggetto di cronaca giornalistica e la sua voce è regolarmente ascoltata in sale da concerto e scuole intorno al 27 gennaio: è il protagonista di un romanzo illustrato per bambini di successo², ha suonato al Memoriale della Shoah di Milano ed è comparso in un popolarissimo *talent-show* televisivo nazionale³. A partire dalla viralità della sua diffusione, questo contributo indaga, in chiave storico-culturale, la vicenda pubblica del violino, ovvero il suo radicamento nello spazio culturale italiano, tra il 2014 e il 2023. Nel 2014, l’ingegnere e mecenate milanese Carlo Alberto Carutti dichiarò il rinvenimento di un violino con una stella di David dorsale presso un antiquario torinese, sostenendo che lo strumento avesse un legame con il campo di concentramento di Auschwitz Birkenau. Un presunto cartiglio musicale interno allo strumento, un piccolo spartito musicale con una sequenza numerica inscritta tra le note, lo avrebbe fatto risalire al numero di matricola di Enzo Levy. Quest’ultimo, ebreo veronese di nascita ma per anni residente a Torino, sarebbe stato deportato ad Auschwitz Birkenau nel 1943; reduce da Auschwitz, avrebbe prestato servizio nella Federazione Giovanile ebraica di Torino tra gli anni Cinquanta e Sessanta. Il violino non venne, però, attribuito a Enzo. Probabilmente in ragione della sua particolare fattura e delle sue decorazioni, il mecenate pensò a una proprietaria femminile: Eva Maria, la sorella maggiore di Enzo. Anche lei, come il fratello e la loro madre Egle, venne deportata

¹ Gilberto Bazoli, *Ecco il violino della Shoah. La sua voce salvò Renzo*, in “Corriere della Sera”, 19 dicembre 2014.

² Anna Lavatelli, *Il violino di Auschwitz*, Interlinea, 2017.

³ Italia’s Got Talent, *Alessandra Romano racconta la Shoah con il suo violino a Italia’s Got Talent*, YouTube, 16 marzo 2022, https://www.youtube.com/watch?v=Mz4_6af3E54, (ultimo accesso: 15 ottobre 2025).

ad Auschwitz Birkenau nel dicembre del 1943; solo Enzo sopravvisse, entrambe le donne morirono nel campo⁴. Tali assunti erano completamente disancorati da verifiche empiriche. Lo stesso cartiglio, che Carutti immaginò scritto nel campo da Enzo per la sorella, è quasi certamente una sovrascrittura posteriore al 1945: i suoi simboli, un filo spinato e la scritta *Der Musik Macht Frei*, fanno parte di un arsenale retorico formatosi nella cultura italiana non prima del secondo dopoguerra⁵. Rimaneva, peraltro, ancora tutta da dimostrare la questione del presunto trasporto del violino nel campo. Dalla documentazione disponibile che ho consultato, risulta che nel novembre del 1943 i Levy si sarebbero rifugiati a Tradate, al confine con la Svizzera, in un “appartamento composto di 6 stanze” di una certa signora Macchi, proprietaria⁶. Proprio a Tradate, la signora Egle e i suoi figli sarebbero stati rapiti e arrestati il 12 novembre. Una testimonianza resa davanti alla Commissione Giustizia di Varese dal signor Edgardo Levy, padre di Eva Maria ed Enzo, contro il paracadutista Giovanni Rossi, chiarisce meglio le cose. Dalle parole del Levy, risulta che all’atto dell’arresto nessun oggetto di valore, e quindi nessun violino, sarebbe stato confiscato alla sua famiglia⁷. Infine, se il mecenate sostenne l’arruolamento di Eva Maria nell’orchestra femminile del campo, in realtà nessun nominativo della ragazza compare negli elenchi dei suoi membri⁸. Dalla documentazione disponibile, possiamo solo sapere che Eva Maria risultava arrivata in condizioni “discrete” nel campo, e che poi “nulla si seppe di lei”⁹. Eppure, rafforzata dall’impossibilità di smentite dirette, la narrazione continua a circolare nello spazio pubblico italiano. La presenza di elementi storicamente reali dà un ingannevole accento di verità alla vicenda. Allo stesso tempo, anche le simbologie

⁴ Cfr. Archivio Ebraico Terracini, *Comunità*, fasc. 332; AET, *Comunità*, fasc. 334/1; CDEC, *Personae*, Enzo Levy; CDEC, *Personae*, Egle Segre; CDEC, *Personae*, Eva Maria Levy.

⁵ Oren Baruch Stier, *Holocaust Icons. Symbolizing The Shoah in History and Memory*, Rutgers University Press, 2015.

⁶ Archivio di Stato di Varese, *Questura di Varese*, s.fasc. “Levy Edgardo”, in fasc. 75 “Rossi Giovanni”; Sullo “sfollamento” della famiglia da Torino a Tradate era informata anche la Questura di Torino e Varese avvisata, nel caso di Eva Maria, dalla I squadra di Saronno del 609° Comando Provinciale della G. N. R. di P. C. D. l’8 febbraio 1945. In Archivio di Stato di Milano, *Prefettura di Milano*, Gabinetto, II serie pratiche ebrei, Prefettura di Varese, b. 2, fasc. 161 e 164.

⁷ Ibid.

⁸ Cfr. la lista dei membri dell’orchestra femminile di Auschwitz Birkenau realizzata nel dopoguerra da Zofia Cykowiak, prigioniera politica polacca (44327) e membro di quell’orchestra. Il documento mi è stato concesso dall’Archivio dell’*Auschwitz-Birkenau State Museum*.

⁹ AET, *Comunità*, fasc. 334/1.

e formulazioni culturali ricorrenti che lo caratterizzano, stratificandosi in esso, creano un effetto *déjà vu* che fa percepire come vero ciò che è raccontato. Con la pubblicazione, nel 1982, del libro *Sursis pour l'orchestre*¹⁰ di Fania Fenelon, il tema dell'orchestra femminile di Auschwitz Birkenau fece per la prima volta capolino nell'immaginario internazionale della Shoah. Il romanzo, e la sua ancora più nota trasposizione cinematografica, generarono un'ondata di epigoni, influenzando notevolmente le percezioni collettive della Shoah. Nel 1997, un'eco di questa memoria arrivò anche in Italia, con la fondazione della compagnia teatrale milanese *Alma Rose*¹¹. La “stella di David” dorsale, evocante un’iconica “ebraicità” del violino, è un ulteriore elemento strutturale di questa narrazione. Dagli anni Ottanta, in Italia e non solo, una crescente attenzione al mondo della cultura ebraica sfociò dalle accademie nella cultura di massa¹². Un revival della musica strumentale ebraica dell’Europa orientale fu un aspetto sottovalutato ma integrante di questo più ampio processo di recupero e riorganizzazione dell’ebraicità. A partire dal 1979, esperienze come la pubblicazione di un LP dal titolo *Jewish Klezmer Music* del duo Feldman-Statman o il successo europeo di gruppi americani quali Kapelye e The Klezmatics, sottintesero una comune nostalgia verso un’ebraicità scomparsa nella Shoah¹³. Il violino, in particolare, assunse una rilevanza mediatica con il celebre film *Fiddler on the roof* del 1971¹⁴, che aveva rappresentato per la cultura americana la necessaria riconnessione con un mondo *yiddish* minacciato di scomparire. Entro tale contesto, si inserì anche la figura di Amnon Weinstein, liutaio di Tel Aviv che negli anni Novanta fondò il progetto internazionale di violini presuntamente provenienti da ghetti e campi, intitolato *Violins of Hope*¹⁵, e in cui la parola “speranza” suggeriva il desiderio di recuperare un’ebraicità minacciata dall’oblio. Il catalogo dei suoi strumenti appare ricco di violini simili a quelli italiani, per fattura e stelle, simili a quella di David,

¹⁰ Fania Fenelon, *Playing for Time*, Routier, 1997.

¹¹ *Alma Rose*, <https://www.almarose.it>, (ultimo accesso: 15 ottobre 2025).

¹² Guri Schwarz, “Una scoperta dell’ebraismo”: note sull’industria culturale italiana degli anni Ottanta, in “Mondo contemporaneo”, 2017.

¹³ Francesco Spagnolo, *Se il violinista cade dal tetto...l’Italia nel ‘revival’ della musica ‘klezmer’*, in “Rivista italiana di musicologia”, vol. 36, n. 1, 2001, pp. 85-129.

¹⁴ Joshua S. Walden, *The Yidishe Paganini: Sholem Aleichem’s Stempenyu, the Music of Yiddish Theatre and the Character of the Shtetl Fiddler*, in “Journal of the Royal Music Association”, vol. 139, n. 1, 2014, pp. 89-136.

¹⁵ *Violins of hope*, <https://www.violins-of-hope.com/>, (ultimo accesso: 15 ottobre 2025).

dorsali. Per l'Italia, tra anni Ottanta e Novanta, un generico interesse per repertori musicali folkloristici attraversò il nostro paese, con un'inedita e profonda attenzione per il mondo *yiddish*¹⁶. Tali fenomeni culturali contribuirono a plasmare la narrazione intorno al violino.

L'uso pubblico

All'indomani della presunta “scoperta”, Carutti ottenne il trasferimento del violino nella sua collezione di antica liuteria del museo civico di Cremona. Qui, il 28 gennaio 2015, lo strumento apparve pubblicamente per la prima volta. La cerimonia fu sfarzosa, alla presenza del ministro della Cultura Franceschini: l'oggetto fu esibito come un “violino che ha attraversato la storia del Novecento”, una nuova “fiaccola della memoria” piuttosto che “un modo fortissimo per ricordare la Shoah”¹⁷. Come una reliquia laica, venne accompagnato da intensi discorsi ideologici, di remissione e rafforzamento della morale, come un catalizzatore di prestigio civile per una città con una chiara vocazione culturale alla musica e alla liuteria. Il legame con un passato macabro che gli conferiva credibilità, la traslazione da un luogo ignoto a uno simbolico, la pomposità dell'ostensione pubblica erano chiari indizi di tale uso. In questo rituale, la musica fu un elemento cruciale. La serata si aprì con la *Danza degli spiriti beati* di C. W. Gluck su libretto di Ranieri de' Calzabigi, trasposizione musicale settecentesca del mito greco dell'Orfeo¹⁸, che trasmetteva l'idea di una potenza levatrice universale della musica, capace di penetrare l'aldilà. Da parte dell'industria culturale italiana, questo veicola la necessità della musica in quanto mezzo emozionalmente potente ma che evade dal campo visivo, e che dunque permette di guardare solo obliquamente a quel

¹⁶ Spagnolo, *Il violinista cade dal tetto*, p. 112. Emblematica in tal senso è la figura di Moni Ovadia, la cui sperimentazione musicale rievoca un ebraismo astratto e avvolto nella tenebrosa eco di un mondo scomparso.

¹⁷ Gianluca Galimberti, *Violino Shoah, teatro e Museo del Violino: Ministro Franceschini a Cremona*, YouTube, 26 gennaio 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=8iAQ96EUglw&pp=ygUaZnJhbmNlc2NoaWspIHZpb2xpbm8gc2hvYWg%3D>, (ultimo accesso: 21 marzo 2024).

¹⁸ Giorno della Memoria, numerose iniziative anche a Cremona, in “Cremona In Comune”, 22 gennaio 2015; Gigi Romani, *Cremona. Risuonano gli strumenti sopravvissuti alle guerre*, in “La Provincia Cremona”, 29 gennaio 2015.

passato, distanziandosi da una reale comprensione. A proposito, di questo repertorio fece parte anche il Tema di *Schlindler's List* di John Williams, presenza pressoché ubiqua negli eventi pubblici di presentazione del violino, rivelatrice di un sentimento autoassolutorio degli italiani in rapporto a quel passato. Attraverso la musica del “violino di Auschwitz”, essi affrontano, ma in maniera edulcorata, la Shoah, facendone il vessillo di una deproblematizzata “resistenza umana” ai drammi della storia: il violino diventa un “inno alla vita”¹⁹, un adagio contro i generici mali della storia. Concludo osservando che al di là dell'apparente impercettibilità di questo caso di studio, esso si rivela assai utile a focalizzare il funzionamento del 27 gennaio, e soprattutto il ruolo sempre più preponderante assunto dalla musica nelle sue pratiche commemorative. Un campo di indagine, quest'ultimo, ancora aperto ma promettente.

Clotilde Brandone Dottoranda, Università degli Studi di Genova, progetto di dottorato: *La memoria della Shoah nella letteratura per l'infanzia italiana (1988-2018)*.
Temi di ricerca: storia culturale, memoria della Shoah, cultura di massa.

Keywords: Cultura di massa, Memoria, Musica, Shoah.

¹⁹ Gianluca Galimberti, *Violino Shoah, teatro e Museo del Violino: Ministro Franceschini a Cremona*.

**Interpretare Paolo di Tarso:
antiche e nuove forme di antigiudaismo**

di *Giulio Mariotti*

Introduzione

“Detestare l’antisemitismo non è sufficiente: è anche necessario comprendere che cosa lo renda possibile come fenomeno ideologico e teologico”, scriveva Anders Gerdmar nel suo *Bibbia e antisemitismo teologico* (2020)¹. La riflessione dello studioso svedese mette in luce un nodo cruciale della storia cristiana: la genesi dell’antigiudaismo non come aberrazione esterna, ma come esito interno di una certa lettura della Scrittura. Tra i testi più esposti a interpretazioni ambigue vi sono le lettere di Paolo di Tarso, che nei secoli hanno alimentato sia visioni universaliste opposte al presunto particolarismo (e provincialismo) ebraico, sia retoriche di contrapposizione tra fede e Legge, spirito e carne.

L’obiettivo di questo articolo è quello di presentare come l’interpretazione di Paolo di Tarso e del suo pensiero, nel corso della storia abbia alimentato, e anche oggi alimenti, l’antigiudaismo religioso. Se infatti riguardo all’ebraicità di Gesù ormai c’è una diffusa condivisione, nei confronti di Paolo e degli scritti paolini ci sono ancora dei distinguo che ne minano la complessità della ricezione stessa. La figura dell’Apostolo, fin dal II secolo e.c. è stata investita di un’aurea di sostituzionismo antigiudaico se non direttamente utilizzata a giustificare quello che Jules Isaac identificherà come l’insegnamento del disprezzo².

Dal giudaismo alla fede: un’antitesi costruita

La tradizione cristiana, fin dal II secolo, ha spesso collocato Paolo contro il giudaismo. Ignazio di Antiochia gettava le basi dell’idea di una *terza etnia*, distinta sia dai Giudei che dai gentili (*Phil. 3,2-3*). Giustino Martire parlava di sostituzione

¹ Trad. dell’originale Anders Gerdmar, *Roots of theological anti-Semitism: German biblical interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*, Brill, 2009.

² Cfr. Jules Isaac, *L’Enseignement du mépris*, Calmann-Lévy, 1962.

della vecchia alleanza con la nuova, inaugurando la lunga storia della teologia della sostituzione (*Dial.* II). Tertulliano arrivò a chiamare Paolo *destructor Iudaismi*, sostenendo che “Legge e Vangelo sono incompatibili” (*Adv. Marc.* 5,5,1), mentre Lutero — rileggendo le lettere paoline in chiave anticattolica — vide la salvezza delle opere come fondamento di quello che veniva definito come legalismo ebraico, condannando Israele alla “perdizione eterna” (cf. *Degli Ebrei*).

Queste premesse antiche gettarono le basi di un paradigma teologico che avrebbe plasmato l’immaginario europeo per secoli. Nel Novecento italiano, autori come Giovanni Papini e Agostino Gemelli ripresero e aggiornarono quella contrapposizione. Papini, nella *Vita di Cristo* (1921), paragonava Israele a un fico sterile, simbolo di una religione arida “di riti e ceremonie inutili”, destinata a seccarsi “in eterno”³. Gemelli, nell’ottobre 1924, pubblicò su *Vita e Pensiero* un testo in cui si chiedeva provocatoriamente se il mondo non starebbe meglio “se insieme al positivismo, il socialismo, il libero pensiero morissero tutti i Giudei che continuano l’opera di coloro che hanno crocifisso Nostro Signore” — un passo poi parzialmente ritrattato, ma rivelatore di un clima culturale dove il pregiudizio religioso si intrecciava con il razzismo⁴. È questa l’epoca in cui la Chiesa cattolica vedeva nel contributo ebraico alle lotte risorgimentali che portarono all’unità d’Italia e alla fine dello Stato Pontificio, un ulteriore “peccato” da attribuire all’intero popolo ebraico.

Nel medesimo periodo, il cappuccino Emmanuele da San Marco distingueva la “giustizia legale e vendicativa” del giudaismo dalla “giustizia spirituale” di Paolo,

³ Si noti come Joseph Ratzinger (Benedetto XVI) nel 2007 in *Gesù di Nazaret* parlava dell’opera del Papini definendola, con altre, “entusiasmante” poiché partiva dai Vangeli, a differenza di quegli studi che dividevano il “Gesù storico” dal “Gesù della fede”. Si ricorda che quest’opera in Italia comparve poco dopo il volume di Mauro Pesce e Corrado Augias *Inchiesta su Gesù* (2006), e forse voleva proprio porsi in antitesi con la lettura storica di Gesù.

⁴ Guardando dalla nostra prospettiva a quei tempi, lascia sgomenti che a pochi giorni dal ritrovamento del corpo martoriato per mano fascista di Giacomo Matteotti, e dall’impatto che ebbe nella società italiana, Gemelli vedeva come uno dei mali della società gli ebrei. Cfr. Agostino Gemelli, *Il suicidio di F. M.*, in “Vita e Pensiero”, n. 10, 1924, p. 506; Agostino Gemelli, *In tema di Ebrei e di... errori*, in “Vita e Pensiero”, n. 12, 1924, p. 753. Si noti che il primo articolo fu pubblicato in forma anonima, ma venne rivendicato (almeno come responsabilità indiretta) quale Direttore della rivista da Gemelli nell’articolo successivo.

sancendo ancora una volta il passaggio dalla Legge alla Grazia come emancipazione dalla tradizione ebraica⁵.

Dopo la Shoah in seno alle differenti confessioni cristiane si diffuse il desiderio di rivedere certe letture antigiudaiche del Nuovo Testamento. Nella Chiesa cattolica fu con il Vaticano II (1965), nella *Nostra Aetate*, che si registra un punto di non ritorno. Tuttavia, come dimostrano le parole più recenti di predicatori e commentatori italiani — dove si distingue ancora tra “religione vuota” e “vera fede” o si invita a “passare dalla religione alla fede” — le forme sottili di antigiudaismo teologico sopravvivono nel linguaggio popolare e omiletico.

In Italia, alcuni recenti esempi mostrano come la distinzione tra “fede” e “religione”, tra “Vangelo” e “Legge”, continui a essere caricata di un sottotesto che, pur inconsapevolmente, ripropone l’antitesi tra cristianesimo e giudaismo. Ad esempio, nel suo commento riguardante la festa della “Conversione di San Paolo”⁶, Luigi M. Epicoco, noto predicatore e scrittore cattolico, parla del passaggio “dalla religione alla fede”, invitando a superare una religione “piena di tradizione ma vuota di vera fede”⁷. In modo simile, Antonio Spadaro, su “Il Fatto Quotidiano” del 29 agosto 2021, ha contrapposto la “religione del cuore” alla “dottrina dei precetti”, suggerendo che il vero rapporto con Dio non consista in “lavaggi disinfettanti per dialogare con Dio”⁸. Queste metafore — apparentemente morali — evocano tuttavia l’immagine di un ebraismo fondato su riti sterili, contro un cristianesimo autenticamente spirituale.

Nel panorama editoriale recente, Corrado Augias nel suo *Paolo. L'uomo che inventò il cristianesimo* (2023) ripropone una versione da un punto di vista non confessionale: il Paolo di Augias, riprendendo immagini che pensavamo ormai tramontate, è il geniale fondatore di una nuova religione contrapposta

⁵ Cfr. Emmanuele da San Marco, *Il concetto di giustizia dell’Enoc etiopico e S. Paolo*, in “Biblica” vol. 18, n. 3, 1937, pp. 277-302; p. 281; n. 4, pp. 383-417; p. 388.

⁶ Ricordiamo che nel 2023 sia stata promossa una petizione dal Segretariato per le Attività Ecumeniche (SAE) per proporre il cambio di nome alla festa in “Vocazione di San Paolo”.

⁷ Cfr. Luigi M. Epicoco, “La parola del giorno di don Luigi Maria Epicoco”, *Famiglia Cristiana*, 23 gennaio 2025, <https://www.famigliacristiana.it/blogpost/don-epicoco-commento-vangelo-24-gennaio-2025.aspx>, (ultimo accesso: 31 ottobre 2025).

⁸ L’articolo viene scritto in seguito alle polemiche suscite della catechesi di papa Francesco dell’11 agosto 2021.

all’ebraismo “della paccottiglia giudaica”⁹, come egli stesso scrive, definendo la comunità di Gerusalemme prigioniera della tradizione e dell’obbedienza legalista. In tutti questi svariati casi si manifesta un antigiudaismo teologico di superficie, che non nasce crediamo da ostilità consapevole, ma da una lunga sedimentazione di immagini e schemi esegetici. L’ebraismo continua a essere rappresentato come religione della norma e del merito, contrapposta alla libertà della grazia, alla spontaneità del cuore e alla salvezza per fede. È un linguaggio che, pur senza intenti discriminatori, perpetua una visione gerarchica: il cristianesimo come compimento, l’ebraismo come residuo. Ciò si fonda su quella visione standard che considerava Gesù e i primi pensatori del suo movimento come opposti dall’esterno a un’immagine di giudaismo monolotico — non reale — costruita su una postuma stereotipizzazione cristiana del giudaismo rabbinico.

Riconoscere queste dinamiche significa comprendere, con Gerdmar, che l’antigiudaismo non si annida solo nei pregiudizi esplicativi, ma anche nelle ermeneutiche ordinarie con cui la Scrittura è narrata, predicata e citata. La sfida contemporanea non è soltanto detestare l’odio, ma interrogare il linguaggio che lo rende possibile anche quando è celato sotto intenti spirituali.

Dall’antitesi alla riscoperta dell’ebraicità di Paolo

In ambito internazionale Ferdinand C. Baur (1792-1860), padre della “scuola di Tübingen”, definì Paolo come l’antagonista del “giudaismo petrino”, descrivendo il cristianesimo come religione universale contrapposta a una fede legalista e particolarista, quale il giudaismo.

Tale visione fu poi esasperata da teologi compromessi con il nazionalsocialismo. Gerhard Kittel (1888-1948), curatore del monumentale *Theologisches Wörterbuch*

⁹ Proprio questa espressione inadeguata e non rispettosa dell’indagine storica sembra essere ripresa dal sopracitato articolo di Spadaro dove si parla di “paccottiglia devota”. Forse si allude qui al pensiero paolino di Fil 3,8 che considerava spazzatura (gr. *skubala*) ciò a cui precedentemente riteneva un motivo di vanto nel suo modo di vivere il giudaismo, ma estrapolato e decontestualizzata dal dibattito intragiudaico di allora, tale espressione dà adito, oggi, a letture anacronistiche mettendo in un’opposizione qualitativa cristianesimo ed ebraismo.

*zum Neuen Testament*¹⁰, sostenne che l'antigiudaismo paolino avrebbe avuto un ruolo positivo nel “frenare la giudaizzazione razziale del mondo antico”, mentre Walter Grundmann (1906-1976) fondò nel 1939 l’“Istituto per la de-giudaizzazione della vita ecclesiale tedesca”. Qui Paolo veniva celebrato come l'uomo che aveva liberato il cristianesimo dalla “minaccia mortale del giudaismo della diaspora”¹¹. Il linguaggio teologico diveniva così complice dell'ideologia razziale.

Studiosi come Claude Montefiore, George Moore e Albert Schweitzer avviarono agli inizi del '900 una revisione critica della visione standard. Il secondo dopoguerra segnò poi una svolta sia per una rilettura in seno alle chiese del rapporto col popolo ebraico in seguito alla Shoah che per la scoperta dei manoscritti del Mar Morto. Da tali premesse nacque la *New Perspective on Paul*, teorizzata da Ed Parish Sanders nel 1977¹². Sanders demolì l'immagine di un giudaismo fondato sulla salvezza per le opere, mostrando come la religione del Secondo Tempio fosse piuttosto centrata sulla grazia e sull'alleanza, e segnando uno spartiacque per gli studi paolini.

Negli ultimi decenni, la *Paul Within Judaism Perspective*, che ne è una rilettura radicale, rappresentata da autori come Mark D. Nanos, Paula Fredriksen inizialmente, e ormai da numerosi specialisti che ne hanno sviluppato e articolato il pensiero¹³, è andata oltre. Paolo non avrebbe mai abbandonato il giudaismo, ma avrebbe reinterpretato la sua identità all'interno di esso, da ebreo messianico e apocalittico.

¹⁰ Gerhard Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, 1933-1979, 10 voll.

¹¹ Cfr. Walter Grundmann, *Die 28 Thesen der sächsischen Volkskirche erläutert*, Deutschchristlicher Verlag, 1934.

¹² Cfr. Ed P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Paideia, 1977.

¹³ Per il panorama italiano vogliamo ricordare tra i primi a portare avanti le medesime istanze Mauro Pesce e Gabriele Boccaccini. Per una panoramica storiografica completa si veda Gabriele Boccaccini e Giulio Mariotti, *Paolo di Tarso, un ebreo del suo tempo*, Carocci 2025.

Conclusioni

Le differenti ermeneutiche di Paolo — dall'antica teologia della sostituzione alla *New Perspective* e oltre — rivelano come ogni epoca abbia proiettato sull'apostolo le proprie tensioni. Nelle letture antiche e moderne, l'idea di un cristianesimo puro e spirituale contrapposto a un giudaismo legale e decadente ha fornito una matrice teologica dell'antigiudaismo. Le interpretazioni più recenti, al contrario, restituiscono a Paolo la sua ebraicità integrale e mostrano come la sua teologia non nasca dal rifiuto della Legge, ma dalla scoperta in Gesù Messia della soluzione al problema del male.

In questo senso, leggere Paolo oggi significa anche un atto di responsabilità storica: riconoscere che le parole della Scrittura possono anche generare ostilità se interpretate con letture ideologiche. Capire come si sia potuto costruire un “Paolo contro l'ebraismo” è il primo passo per ritrovare, nel suo autentico messaggio, non la separazione, ma una dinamica intragiudaica. Perché — come ammonisce Gerdmar — non basta detestare l'antigiudaismo: occorre comprendere come nasca, anche da un'ermeneutica delle fonti portate fuori dal proprio contesto.

Giulio Mariotti Docente a contratto all'ISSR R. Guardini di Trento. Autore con Gabriele Boccaccini di *Paolo di Tarso, un ebreo del suo tempo*.

Temi di ricerca: apocalittica, Qumran, giudaismo del Secondo Tempio e origini cristiane, dialogo ebraico-cristiano.

Keywords: Paolo di Tarso, Antigiudaismo, Storia dell'interpretazione, Teologia della sostituzione.

**TRAME — Tracing Routes and Memories:
Entangled Jewish Experiences across the Mediterranean**

Progetto della Fondazione CDEC

di *Chiara Renzo*

TRAME — Tracing Routes and Memories: Entangled Jewish Experiences across the Mediterranean è un progetto della Fondazione CDEC, che si inserisce nell’ambito degli studi sulle migrazioni ebraiche contemporanee e intende offrire una nuova prospettiva sulle esperienze degli ebrei provenienti dal Nord Africa e dal Medio Oriente che, nel corso del Novecento, si sono stabiliti in Italia. L’iniziativa prende avvio dal fondo “Edoth”, conservato presso gli archivi della Fondazione CDEC, che raccoglie le testimonianze della prima generazione di ebrei provenienti da Egitto, Iran, Siria, Iraq, Libano, Tunisia e Libia, immigrati in Italia. Il fondo “Edoth”, formato da 143 interviste audiovisive corredate da materiali fotografici e documentari, offre la possibilità di conoscere e comprendere non solo la storia della presenza ebraica nel Mediterraneo, ma anche le origini e l’evoluzione dell’ebraismo italiano contemporaneo e le relazioni storiche tra l’Italia e le comunità ebraiche in Nord Africa e Medio Oriente dall’età moderna all’epoca contemporanea. Le interviste documentano la vita nei paesi d’origine, i mutamenti politici e sociali che hanno influenzato il destino delle comunità ebraiche locali, le cause della partenza, le esperienze della migrazione e l’integrazione in Italia, con particolare attenzione al caso della comunità di Milano. Infatti, durante il secolo scorso, l’Italia occupò una posizione peculiare nella geografia delle migrazioni ebraiche: da paese di transito per profughi, commercianti e viaggiatori, divenne progressivamente — soprattutto dopo la Seconda guerra mondiale — una meta stabile di immigrazione.

A partire dalla fine degli anni Quaranta, nuovi flussi giunsero dalle sponde meridionali ed orientali del Mediterraneo, stimolati dai processi di decolonizzazione, dalle crisi politiche locali e dagli sviluppi del conflitto israelo-palestinese. Tra i primi a stabilirsi vi furono gli ebrei iraniani, spesso discendenti della comunità di Mashhad, giunti con l’intento di avviare attività commerciali o cercare opportunità di lavoro. La loro presenza crebbe negli anni Sessanta grazie a

reti familiari consolidate, con una concentrazione particolare a Milano, dove negli anni Ottanta coloro di origini iraniane erano circa 1.600 persone. Su base simile, si insediarono nuclei provenienti da Siria e Libano, migrazioni più diluite nel tempo ma attive fino agli anni Settanta. Dopo la crisi di Suez del 1956, circa un migliaio di ebrei egiziani si stabilì a Milano, mentre molti di più furono coloro che transitano in Italia per poi dirigersi verso altre destinazioni, contribuendo comunque alla crescita della comunità locale, come testimonia il raddoppio degli iscritti alle scuole ebraiche tra il 1950 e il 1960. Un’ulteriore ondata migratoria seguì la Guerra dei Sei Giorni del 1967, quando la minoranza ebraica libica fu colpita da violenze e pogrom: quattromila persone trovarono rifugio temporaneo in Italia e circa 1.500 vi si stabilirono definitivamente dopo l’ascesa di Gheddafi e i decreti di espulsione del 1970, con una presenza particolarmente significativa a Roma.

L’acronimo TRAME esprime il duplice intento del progetto: da un lato valorizzare le vicende personali emerse dalle interviste, dall’altro richiamare l’immagine di un tessuto, le cui trame intrecciate rimandano alla composizione dell’ebraismo italiano contemporaneo. L’obiettivo è far conoscere le memorie degli intervistati e rendere questo patrimonio archivistico pienamente accessibile e interpretabile. Il progetto si è sviluppato in due fasi principali: la prima ha previsto la completa catalogazione archivistica del fondo “Edoth”, ora consultabile presso la Fondazione CDEC; la seconda ha portato alla realizzazione di una piattaforma digitale bilingue in continuo aggiornamento¹. Il sito è concepito come uno strumento di divulgazione rivolto a un pubblico ampio, ma anche come risorsa didattica utile alla costruzione di percorsi formativi sui vari temi toccati dal progetto. La piattaforma è organizzata in tre sezioni principali, ciascuna delle quali offre una diversa modalità per esplorare memorie e documenti. La prima, intitolata “Focus”, presenta approfondimenti storici dedicati ai temi che gravitano intorno alla presenza ebraica nei Paesi del Nord Africa e del Medio Oriente e ai processi migratori verso e da queste regioni. I testi, redatti da diversi studiosi sulla base della letteratura esistente e della documentazione conservata presso l’Archivio CDEC, forniscono un quadro interpretativo che consente di contestualizzare le esperienze individuali degli intervistati all’interno delle trasformazioni politiche,

¹ La piattaforma è accessibile all’indirizzo: <https://trame.cdec.it/>, (ultimo accesso: 12 novembre 2025).

sociali e culturali del loro tempo. La seconda sezione, “Storie”, raccoglie ricostruzioni biografiche elaborate a partire dalle testimonianze del fondo “Edoth”, integrate con fotografie familiari e con strumenti digitali interattivi. Tra questi rivestono un ruolo centrale le mappe individuali, che permettono di visualizzare gli spostamenti dei singoli nel tempo e nello spazio, comprese eventuali tappe intermedie prima dell’arrivo in Italia e le ragioni che hanno motivarono tali spostamenti. Tra gli strumenti creati nel corso del progetto, ci sono inoltre i *data portraits*: rappresentazioni grafiche che sintetizzano alcuni dati fondamentali raccolti dalle interviste — genere, età e decennio di arrivo in Italia, Paese di origine, motivazioni della partenza, presenza di tappe intermedie, modalità del viaggio — offrendo una lettura comparativa che valorizza tanto l’unicità delle biografie quanto le ricorrenze tra storie individuali e tra percorsi migratori. La terza sezione, “Cartografia”, mette a disposizione mappe interattive e altre visualizzazioni digitali che consentono uno sguardo d’insieme sulla storia delle migrazioni ebraiche dal Medio Oriente e dal Nord Africa verso l’Italia nella seconda metà del Novecento attraverso la lente delle *digital humanities*. L’integrazione di dati provenienti da fonti archivistiche, narrazioni personali e informazioni geografiche permette di osservare tanto le rotte migratorie quanto la dimensione politica, culturale e familiare, offrendo chiavi di lettura nuove e a più livelli.

TRAME dimostra come le digital humanities possano trasformare l’archivio in uno spazio dinamico, capace di offrire nuovi strumenti per esplorarlo e di valorizzare la molteplicità dei dati che emergono dai documenti. La piattaforma non si limita a rendere accessibile un patrimonio poco conosciuto, ma invita a comprendere la mobilità ebraica all’interno di un quadro che consideri la pluralità dei fattori storici, politici e culturali in gioco, integrando esperienze individuali a lungo rimaste marginali.

Chiara Renzo Dottoressa di ricerca in storia contemporanea e si occupa di migrazioni ebraiche nel Novecento. Dal 2023 è coordinatrice e ricercatrice del progetto *TRAME – Tracing Routes and Memories. Entangled Jewish Experiences across the Mediterranean* presso la Fondazione Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea (CDEC), Milano.

Keywords: Migrazioni ebraiche, Digital humanities, Italia, Mediterraneo, Storia orale.

**Ricerche in corso nel campo degli studi ebraici in Italia:
una riflessione**

di *Giordano Bottecchia, Angela Cimino, Riccardo Abram Correggia*

Al primo respiro, appena usciti dal monastero di Camaldoli dopo sei giorni intensi di esposizioni e dibattiti, si percepiva, oltre all'aria fresca del verde Appennino, la sensazione di aver preso parte ad un momento importante.

A differenza di quello che avviene in altri paesi dove gli *Jewish Studies* (gli studi ebraici) costituiscono un vero e proprio settore disciplinare nelle università, in Italia succede che chi si occupa di tali tematiche si incontri in qualche convegno, altrimenti si procede come lupi solitari. Un caso eccezionale è rappresentato dai dipartimenti di lingue in cui è attivo l'insegnamento dell'ebraico, o di scienze religiose con un curriculum di ebraismo, ma perlomeno le principali occasioni di confronto si hanno all'estero. Proprio per questa mancanza universitaria, la promozione degli studi ebraici da parte di realtà associative culturali o di fondazioni rende la presenza di uno spazio di confronto ancora più necessaria. È chiaro che un corso di *Jewish Studies* avrebbe dei pro e dei contro. Richiudersi su se stessi sarebbe nocivo: il fatto che gli studiosi di materie ebraiche si trovino divisi in diversi dipartimenti offre certamente l'occasione di guardare in maniera fruttuosa al di là del proprio orizzonte tematico. Tuttavia, forte è anche l'esigenza di trovare spazi comuni per far dialogare tra di esse le ricerche che hanno nell'esperienza ebraica uno dei loro focus principali.

Alla luce di ciò, il workshop è stato organizzato con l'idea di portare insieme studiosi e studiose da diversi dipartimenti di studi umanistici per farli dialogare sulle nuove ricerche da loro sviluppate e in corso di svolgimento. I temi sono stati selezionati anche in base agli argomenti d'interesse per la Fondazione CDEC, tramite il direttore Gadi Luzzatto Voghera, che fin da subito è stato promotore di questo evento per far dialogare ricercatori e ricercatrici, tra loro e con la Fondazione. Non è un caso che ciò sia avvenuto nell'anno del settantesimo anniversario della Fondazione CDEC, nata proprio su una spinta giovanile volta alla ricerca e allo studio del passato dell'ebraismo italiano. Grazie all'aiuto di tutti i dipartimenti della Fondazione CDEC, di Gabriele Boccaccini e del Monastero di

Camaldoli, è stato costruito un programma con oltre quaranta interventi provenienti dal mondo della ricerca italiana.

La *IV Settimana internazionale di studi sull'ebraismo italiano* ha dimostrato non solo quanto gli studi ebraici in Italia siano vivaci, ma anche quanto gli spazi di confronto siano essenziali: ascoltare proposte di ricerca, che si intersecano o che suscitano interrogativi rispetto ai propri temi d'interesse, così come vedere applicati agli *Jewish Studies* nuovi approcci metodologici ha costituito un'esperienza arricchente per ogni ricercatore e ricercatrice.

Il dialogo interno tra studiose e studiosi è ciò che può far crescere un intero sistema di studi e portare i propri frutti sia nel mondo accademico sia al di fuori. Non sarebbe un'esagerazione dire che ogni contributo portato a Camaldoli è stato discusso, per almeno quaranta minuti, tra pari, in un'atmosfera di rispetto, fiducia e comprensione. Era come se il tempo mancasse costantemente. Questo non solo per gli oltre quaranta interventi, ma soprattutto per l'interesse e la partecipazione costruttiva alle ricerche altrui. Gli interventi di giovani studiosi e studiose sono inoltre stati accompagnati da quelli delle professioniste e dei professionisti del CDEC che hanno presentato ai partecipanti le attività e gli strumenti di ricerca messi a disposizione dalla Fondazione. È stata offerta una panoramica sulla nascita e sugli interessi della Fondazione CDEC. Sono state presentate le sfide dei suoi dipartimenti, tra cui l'archivio con la sua *digital library*, la biblioteca, la didattica, la ricerca storica e l'osservatorio antisemitismo. Infine sono stati esposti il lavoro d'archivio sui filmati di famiglia, le possibili applicazioni delle *digital humanities* e il progetto *TRAME – Tracing Routes and Memories: Entangled Jewish Experiences across the Mediterranean*, di cui questi atti riportano una descrizione. Queste presentazioni hanno dunque permesso di andare al di là della semplice discussione intellettuale per fornire ai ricercatori e alle ricercatrici strumenti di cui spesso si ignora l'esistenza. Sarebbe auspicabile che in futuro, altre realtà oltre al CDEC si impegnino su questa via per accrescere la sinergia tra le istituzioni culturali o di ricerca e giovani studiosi e studiose.

Quei sei giorni hanno spaziato da temi relativi alla letteratura ebraica, alla storia degli ebrei d'Italia, all'antisemitismo, alla Seconda guerra mondiale, allo Stato d'Israele e alle migrazioni ebraiche. I temi non sono nuovi, ma l'approccio ad essi e il dialogo profondo instaurato durante il convegno hanno portato una ventata

di novità che apre a orizzonti ancora inesplorati, per lo meno nel contesto italiano. Speriamo vivamente che ciò si colga anche dai contributi proposti in questi atti. Questo volume si propone di riportare al pubblico alcuni dei temi trattati durante questa settimana di studi. Ad ogni relatore e relatrice è stato chiesto di scrivere un riassunto del proprio intervento, così da poter offrire ai lettori e alle lettrici una panoramica degli argomenti trattati, dando poi la possibilità di contattare direttamente gli autori e le autrici in caso di interesse. Ne emerge un quadro estremamente ricco che fa ben sperare per il futuro degli studi ebraici in Italia. Per quanto nel tempo gli studiosi e le studiose di materie ebraiche in Italia abbiano prodotto contributi fondamentali, appare chiaramente, anche dalle relazioni presentate, quanto resti ancora da fare in due direzioni: in profondità e in ampiezza. L'idea di questo volume è quella di incoraggiare questo sviluppo, continuando il dialogo cominciato in presenza a Camaldoli anche con chi non ha avuto l'occasione di partecipare al convegno. Perché questa pubblicazione non rimanga del semplice inchiostro su una pagina bianca, invitiamo dunque i lettori e le lettrici a mettersi in contatto con gli autori e le autrici per porre domande, formulare critiche e offrire dei consigli.

Ci auguriamo che questa esperienza sia la prima di una lunga serie e che possa diventare un appuntamento fisso. Per garantire un ulteriore sviluppo degli studi ebraici in Italia, riteniamo sia indispensabile incentivare il dialogo tra le generazioni di ricercatori e ricercatrici. Se come giovani possiamo apportare sguardi e idee nuove, sentiamo tuttavia il bisogno che chi ci ha preceduto condivida con noi i preziosi insegnamenti che ha potuto raccogliere lungo il proprio percorso. Nel lavoro di ricerca, anche quando su una pubblicazione campeggia un singolo nome, siamo sempre debitori e debitrici di chi ci ha preceduto e ci accompagna, di chi ci ha fornito un'idea e di chi ci ha aiutato a porci le domande giuste. Per questo ringraziamo chi ha preso parte a questa settimana — giovani ricercatori e ricercatrici, membri del CDEC e personalità affermate — contribuendo così a far avanzare anche solo un po' le ricerche di tutti e tutte noi.