

(Ri)definire i confini dell'ebraicità.

Strategie discorsive di inclusione/esclusione nell'età liberale.

1. Un problema antico, un dibattito attuale

La giornata di studi da cui è nato questo volume nasceva da un'esigenza di riflettere primariamente sul presente, sulle caratteristiche dei nazionalismi contemporanei che riscoprono la patria, si presentano come voce del popolo e intendono normare il corpo, soprattutto quello delle donne. In diversi casi paiono riscoprire anche la religione o almeno alcuni suoi simboli, facendone baluardo identitario funzionale ad escludere "altri". In questo sembrano riprendere alcuni elementi chiave dei nazionalismi ottocenteschi e primo novecenteschi, anche se naturalmente l'analogia di superficie rischia di essere fuorviante. Certamente una delle questioni al centro del dibattito e della propaganda è quella dei confini e delle caratteristiche delle comunità nazionali – l'Italia, in questo caso – e sovranazionali – soprattutto l'Europa. In questo frangente è particolarmente interessante fare un passo indietro e tornare a riflettere sul momento in cui lo Stato nazione italiano nasce e muove i suoi primi passi, e ancor di più sulle diverse incarnazioni dell'italianità sul piano della cultura alta e bassa, della politica, della legislazione.

La lente attraverso la quale affronto questo tema è quella dell'emancipazione e dell'integrazione degli ebrei nell'Italia ottocentesca e primo novecentesca, nella convinzione che questo sguardo indiretto consenta di illuminare alcune contraddizioni della narrazione dominante e di riflettere sulle strategie di differenziazione fra maggioranze e minoranze. Le modalità scelte da una minoranza per distinguersi e allo stesso tempo integrarsi rivelano – anche - una lettura delle aspettative della società maggioritaria. Il caso degli ebrei si presta inoltre a gettare luce su come categorie quali religione, razza, nazione, popolo si intrecciano e si sovrappongono.

La discussione sul significato e sulle caratteristiche dei confini della comunità ha una durata millenaria nella tradizione ebraica, anche se cambiano le terminologie, i contesti e le implicazioni. Si può far risalire quanto meno al lunghissimo processo di differenziazione dal cristianesimo nascente, e prosegue ancora oggi.¹ Decidere dove stabilire il confine e quanto questo debba essere rigido vuol dire prendere una decisione sulla natura della comunità e del legame che unisce i suoi membri distinguendoli da chi resta fuori. Qual è l'essenza della comunità, cosa è irrinunciabile pena la perdita della comunità stessa? A quali e quanti compromessi si può arrivare, nel nome della

¹ Sul tema delle origini ha una lettura molto chiara Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

convivenza, tolleranza, integrazione, modernità etica e politica? A dimostrazione dell'attualità della questione, un importante convegno tenutosi a Harvard nel dicembre 2018, dal titolo *Progressive Halakhah*, ha dedicato proprio a *Communal Boundaries* due sessioni, la prima delle quali ha messo a fuoco il tema del *Who or What is a Jew?*² Molte sono le possibili risposte sul piano teorico, normativo, politico, in diversi contesti spazio-temporali. Fra le questioni sollevate dai relatori e dal pubblico spicca, a mio parere, quella del rapporto mutevole fra diverse fonti di normatività: legge religiosa, legge civile, etica, consuetudini, cui potremmo aggiungere anche cultura e scienza. Gli incroci dinamici fra questi elementi producono risposte diverse alla domanda sui confini e sull'appartenenza, e questi stessi elementi del resto non sono statici ma cambiano continuamente, anche in relazione a dinamiche di potere – fra maggioranza e minoranza, fra legge civile e legge religiosa, fra forze politiche, fra uomini e donne. Persino la legge religiosa, che fra tutte pare il punto di riferimento più solido, ingessato dalla tradizione, è costantemente ridiscussa e reinterpretata e le modalità attraverso le quali può avvenire la reinterpretazione sono esse stesse oggetto di confronto e spesso di scontro.³

Conversioni e matrimoni sono al centro di queste diatribe perché agiscono direttamente sulla linea di confine. A partire dallo sviluppo di ebraismi riformati nel corso dell'Ottocento e fino ad oggi, con particolare evidenza negli Stati Uniti, il dibattito su chi è ebreo ha implicato e implica divisioni lungo linee di genere: è ebreo solo chi è figlio di madre ebrea, o può contare anche il padre? quale ruolo possono/devono avere le donne nel culto pubblico? e quale ruolo persone LGBTQ? come considerare i matrimoni misti, e i figli nati da queste unioni? Più è vitale la cultura ebraica di un dato luogo, più gli scontri su questi temi sono vivaci.⁴

Date l'antichità e l'attualità scottante di queste domande, quella che propongo qui è una riflessione su alcune categorie che sono cruciali nelle dinamiche culturali dell'integrazione della minoranza ebraica pre e soprattutto post emancipazione. In particolare, mi soffermerò su come viene articolata

² Le sessioni del convegno possono essere ascoltate qui:

https://vimeo.com/album/5645385?fbclid=IwAR0_yAH11NKfNPWiRz18wTtr_4jn1mtpaTSaoReB5P9N9begABv5r3OBY4.

³ L'ebraismo non conosce una gerarchia centralizzata, ma questa emerge in alcuni contesti a causa di una particolare relazione con lo Stato. Si pensi ad esempio al Concistoro francese istituito in epoca napoleonica o all'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane (prima Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, istituita con RD 1731/1930 e successivamente regolata dalla legge 101/1989), ma il caso più complesso è quello israeliano in cui il Chief Rabbinate (*Rabbanut*) è riconosciuto dalla legge come la suprema autorità religiosa e ha giurisdizione assoluta su materie di cruciale importanza come matrimoni, divorzi, conversioni.

⁴ Non è infatti un caso che questi dibattiti avvengano soprattutto – e in forma pubblica - negli Stati Uniti e in Israele, da tempo ormai i due poli principali della cultura e della vita ebraica su scala globale. Sul tema del matrimonio e della famiglia cfr. ad esempio: *Gender, Religion, and Family Law: Theorizing Conflicts between Women's Rights and Cultural Traditions*, a cura di Lisa Fishbayn Joffe e Sylvia Neil, Hanover e London, Brandeis University Press, 2012; Susan M. Weiss, Netty C. Gross-Horowitz, *Marriage and Divorce in the Jewish State: Israel's Civil War*, Hanover e London, Brandeis University Press, 2012.

la relazione fra uguaglianza e differenza, fratellanza e alterità, appartenenza al corpo della nazione e appartenenza alla collettività ebraica. Si tratta di relazioni non fisse ma fluttuanti, in cui i due elementi apparentemente opposti sono quasi sempre compresenti, e in cui un nodo problematico chiave mai esplicitamente dichiarato è la sperequazione di potere fra maggioranza e minoranza. La *fictio* dell'idillio fraterno nasconde infatti la piena consapevolezza che essere minoranza vuol dire dover costantemente negoziare la propria posizione.⁵ Nel contesto della acquisita parità giuridica questa negoziazione avviene non tanto sul piano della legislazione quanto su quello culturale e delle rappresentazioni, e su quello più specifico ma connesso della riflessione sulla diversità religiosa. Mi pare sempre particolarmente efficace la metafora utilizzata da Lewis Namier per descrivere visivamente gli effetti dell'emancipazione, poi ripresa da Berlin.⁶ L'ebraismo del post emancipazione è presentato come un ghiacciaio che si scioglie: una parte resta solida, una parte evapora e scompare, ma la maggior parte assume lo stato liquido e fluttua, potenzialmente attratta sia dal ritorno allo stato solido sia dal ben più forte richiamo del dissolvimento nello stato gassoso. I problemi che pongo qui riguardano proprio questa condizione di liquidità che permette di adottare forme molteplici, ed è in costante movimento e interazione con l'ambiente circostante.

Le mie fonti sono i periodici ebraici italiani pubblicati fra Ottocento e primo Novecento – principalmente «L'Educatore israelita» (1853-1974), «Il Vessillo israelitico» (1874-1922), «Il Corriere israelitico» (1863-1915), «La Settimana israelitica» (1910-1915)⁷ – e una ricca produzione di opuscoli, catechismi, pamphlet, libri scritti da autori che si dichiarano ebrei, che intendono esplicitamente intervenire dall'interno sul tema dell'identità ebraica e che in vario modo rappresentano un *côté* che potremmo definire istituzionale: rabbini, maestri delle scuole ebraiche, amministratori delle comunità, o personaggi che continuano a considerare le comunità come un punto di riferimento e a lavorare per la loro sopravvivenza e riorganizzazione. Questo insieme di testi è molto variegato ma è tenuto insieme dalla volontà di offrire una piattaforma per l'elaborazione del rapporto fra ebrei e modernità politica e culturale, nel segno di una continuità con un passato e una tradizione che vengono presentati come dati ma in realtà sono costantemente ridefiniti. È mia convinzione che nonostante la presenza di una polifonia e talvolta di accese

⁵ È uno degli aspetti trascurati dalle riflessioni, ormai numerose, sulla celebre intuizione di Momigliano sulla "nazionalizzazione parallela". Cfr. Francesca Sofia, *Su assimilazione e autocoscienza ebraica nell'Italia liberale, in Italia Judaica. Gli ebrei nell'Italia unita 1870-1945*, Atti del IV convegno internazionale Siena 12-16 giugno 1989, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1993, pp. 32-47; Mario Toscano, *Risorgimento ed ebrei: alcune riflessioni sulla "nazionalizzazione parallela"*, in «La Rassegna Mensile di Israel», LXIV/1 (1998) 59-70; Simon Levis Sullam, *Arnaldo Momigliano e la "nazionalizzazione parallela": autobiografia, religione, storia*, in «Passato e Presente», 70 (2007), pp. 59-82.

⁶ Lewis Namier, *Zionism*, in «New Statesman», 5 novembre 1927, pp. 103-104, citato in Isaiah Berlin, *Schiavitù ed emancipazione degli ebrei*, in Id., *Il potere delle idee*, a cura di Henry Hardy, Milano, Adelphi, 2003 (ed. orig. Princeton, 2000), p. 246.

⁷ Per maggiori dettagli in particolare sui periodici cfr. Carlotta Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani. Autorappresentazioni di una minoranza (1861-1918)*, Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 27-30.

discussioni fra punti di vista divergenti sia possibile individuare un discorso corale, in cui ricorrono alcuni temi chiave – fra cui quello della (ri)definizione dei confini – e che rappresenta la declinazione italiana di una conversazione più ampia, di respiro almeno europeo.

2. Emancipazione e dintorni

Volendo riassumere brevemente alcune caratteristiche dei dibattiti sull'emancipazione ebraica così come si sono sviluppati in Europa a partire dal Seicento (Toland) e soprattutto dalla fine del Settecento (Dohm, Grégoire),⁸ potremmo soffermarci su una almeno apparente contraddizione. Da un lato, gli ebrei vengono immaginati come un gruppo piuttosto coeso e portatore di tratti comuni, più o meno prevedibile nelle aspirazioni e nei comportamenti; è in termini di collettività che si ragiona quando si pensa all'utilità dell'emancipazione per lo Stato, al potenziale rigeneratore di un cambiamento che si vuole normativo ma prima ancora socio culturale e auspicabilmente religioso in quanto la religione è connessa con cultura, valori, organizzazione sociale. È un discorso che sottende e presuppone una certa idea di ebraicità, ma anche una certa idea di comunità nazionale/statale. Dall'altro, il legislatore parla sempre più frequentemente la lingua dei diritti individuali e trascura ogni dimensione comunitaria che non corrisponda alla comunità nazionale, quando non ne diffida apertamente. Questa contraddizione genera una tensione, esacerbata dall'emancipazione giuridica che si rivolge per l'appunto agli individui, che è assunta consapevolmente dalle minoranze ebraiche e dibattuta lungo tutto l'arco temporale che va dalla fine del Settecento ad oggi, con significativi cambiamenti nei linguaggi e nelle strategie comunicative. La tensione presente nel discorso sugli ebrei si rispecchia nell'evoluzione del discorso degli ebrei stessi. Si può dire senza tema di smentita che l'emancipazione favorisce gli individui ma penalizza le istituzioni comunitarie, che vedono il proprio ruolo drasticamente ridimensionato, ridotto a quello di punto di riferimento per l'alfabetizzazione e le pratiche religiose.⁹ Oltre all'autorità e autorevolezza delle amministrazioni comunitarie e delle autorità rabbiniche, la convergenza fra

⁸ Molto utile a fini didattici, anche se non concordo sull'interpretazione teleologica che tende a connettere troppo direttamente le aporie del dibattito sull'emancipazione e l'antisemitismo novecentesco, Paolo L. Bernardini, Diego Lucci, *The Jews, Instructions for Use. Four Eighteenth-Century Projects for the Emancipation of European Jews*, Boston, Academic Studies Press, 2012. Su Toland cfr. anche Jonathan Karp, *The Mosaic Republic in Augustan Politics: John Toland's 'Reasons for Naturalizing the Jews'*, in «Hebraic Political Studies», 1/4 (2006), pp. 462-492 e Justin Champion, *Republican Learning. John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*, Manchester e New York, Manchester University Press, 2003.

⁹ Sullo stato giuridico delle comunità ebraiche cfr. Stefania Dazzetti, *L'autonomia delle comunità ebraiche italiane nel Novecento. Leggi, intese, statuti, regolamenti*, Torino, Giappichelli, 2008 e bibliografia ivi indicata.

emancipazione, secolarizzazione e nazionalizzazione mette in discussione la stessa legittimità della sopravvivenza di una collettività ebraica, dell'idea di popolo di valenza sovranazionale.

In un lavoro di prossima pubblicazione, David Sorkin presenta l'emancipazione come un «interminable process that is an integral aspect of Jews' contemporary experience»;¹⁰ un processo che è tutt'ora aperto, per gli ebrei ma anche soprattutto per altri gruppi e altre minoranze. Sorkin si sofferma sugli aspetti giuridici e istituzionali, ma di fatto mette in discussione la direzionalità progressiva – potremmo dire la moralità direzionale intrinseca – dell'emancipazione così come era stata presentata fin dall'Ottocento. La storiografia ha ragionato molto sull'impatto della modernità sull'identità ebraica e sull'ebraismo come cultura e religione, considerando l'emancipazione o come il punto di arrivo più glorioso rispetto al quale la Shoah è stata una battuta di arresto, o come il momento più basso in cui gli ebrei hanno sacrificato se stessi sull'altare dell'assimilazione, per essere nuovamente espulsi negli anni Trenta e Quaranta del Novecento.¹¹ In entrambi i casi, la Shoah e la fondazione dello Stato di Israele diventano i veri punti di riferimento attorno ai quali ruota la storia ebraica contemporanea. Sorkin ci invita ad adottare una visione più lunga, che sappia sganciarsi da questo fardello non evitandolo ma assumendolo come una tappa in un processo con radici antiche e tuttora in corso.

Secolarizzazione ed emancipazione sono strettamente interconnesse, da un lato perché è una concezione secolare dello Stato che permette di pensare l'inclusione della diversità religiosa, dall'altro perché la ridotta importanza della religione come regolatrice della vita e dell'etica pubblica agevola – in modo solo apparentemente paradossale – la ridefinizione dell'ebraismo come pratica religiosa privata, come categoria di identificazione autonoma e apparentemente indipendente, separabile dalle altre.¹² La secolarizzazione, insomma, non si limita a postulare la separazione fra religione e politica/sfera pubblica, ma presuppone e allo stesso tempo concorre a sviluppare una nuova idea di religione: un fenomeno, del resto, che non riguarda solo l'ebraismo.¹³ Ai fini di questo saggio, uso il concetto/definizione/idea? di nazionalizzazione per indicare un altro processo che inizia ben prima del conseguimento dell'uguaglianza giuridica e dell'unità e continua

¹⁰ Ringrazio David Sorkin per avermi permesso di leggere in anteprima l'introduzione al suo nuovo libro *When Jews Became Citizens. A History of Emancipation, 1550-2000*, in stampa, Princeton, Princeton University Press, 2019.

¹¹ Ricordo qui solo due volumi che sono stati molto importanti negli anni Novanta nello stimolare una nuova stagione di studi: *Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-century Europe*, a cura di Jonathan Frankel e Steven J. Zipperstein, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; *Paths of Emancipation. Jews, State and Citizenship*, a cura di Pierre Birnbaum e Ira Katznelson, Princeton, Princeton University Press, 1995.

¹² In una storiografia ricchissima resta un classico il volume di Michael A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, Detroit, Wayne State University Press, 1967. Per una riflessione più recente cfr. Shmuel Feiner, *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*, Philadelphia-Oxford, University of Pennsylvania Press, 2010.

¹³ Cfr. ad esempio la riflessione di Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

ben oltre; che riguarda l'assunzione dell'italianità come elemento primario di identificazione; che presuppone l'acculturazione ma non si esaurisce in essa.¹⁴

Nel caso italiano il percorso dell'emancipazione è piuttosto tortuoso se lo guardiamo a livello dei singoli stati preunitari, in cui molti diritti civili e talora politici a livello locale vennero raggiunti attraverso l'inclusione delle élite ebraiche nel notabilato locale ben prima che si affermasse l'idea di una base individualistica e universalistica dei diritti del singolo.¹⁵ Se invece ci spostiamo sul piano nazionale e adottiamo il 1848 come punto di svolta,¹⁶ troviamo una perfetta sovrapposizione fra emancipazione e unificazione nazionale a livello territoriale e politico. Fra 1848 e 1870 l'emancipazione segue le sorti dell'estensione dello Statuto e della legislazione piemontese ai nuovi territori, agevolata dal sempre più aspro conflitto con la Chiesa cattolica, trasformando il risorgimento della nazione e la fondazione di un nuovo potere secolare nello strumento per la liberazione/accoglienza degli ebrei. Se la convergenza nei fatti è innegabile, più problematica è la sua interpretazione. Nella retorica patriottica tipica dell'Ottocento ebraico, la simultaneità tende a diventare necessità e l'Italia risorta è presentata come protettrice, allo stesso tempo causa ed effetto dell'emancipazione.¹⁷

Dal punto di vista degli ebrei i problemi più scottanti del nuovo assetto diventano due (tralasciando qui le dinamiche di potere socio-economico interne a ciascuna comunità): rendere evidente la compatibilità dell'ebraismo con la modernità e con la condizione di cittadino, e rendere comprensibile, cogente e accettabile la sopravvivenza di una forma di identità collettiva che sostenga la vita della dimensione comunitaria, sociale, culturale e religiosa. La sopravvivenza di una minoranza si basa sul mantenimento di confini, sia pure labili e porosi. Definire, giustificare e difendere questi confini nei confronti delle aggressioni esterne ma anche – e in epoca di emancipazione soprattutto – dall'erosione interna è cruciale. È utile ricordare, peraltro, che non sono solo le minoranze a porsi il problema dei confini ma anche le maggioranze, i neonati stati nazione e in maniera diversa gli imperi che sopravvivono ancora fino alla fine della prima guerra mondiale. Per quanto riguarda l'Italia basti pensare alla persistenza di diverse idee di nazione, dietro le quali si trovano rivendicazioni e progetti politici talora opposti, e immaginari conflittuali:

¹⁴ Per una riflessione sul caso degli ebrei italiani cfr. ad esempio *Acculturation and Its Discontents: The Italian Jewish Experience Between Exclusion and Inclusion*, a cura di David N. Myers, Massimo Ciavolella, Peter H. Reill e Geoffrey Symcox (a cura di), Toronto, University of Toronto Press, Toronto 2008.

¹⁵ Lois Dubin ha parlato, riferendosi al caso degli ebrei triestini, di *civil inclusion* – espressione che indica l'inclusione nella compagine civica senza la partecipazione politica. Cfr. Lois C. Dubin, *The Port Jews of Habsburg Trieste. Absolutist Politics and Enlightenment Culture*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

¹⁶ Manca ancora una ricerca complessiva sul 1848 e gli ebrei italiani. Resta un riferimento interessante: Tullia Catalan, *La «primavera degli ebrei». Speranze e delusioni di Ebrei italiani del Litorale e del Lombardo Veneto nel 1848-1849*, in «Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia», VI (2003), pp. 35-66.

¹⁷ Cfr. Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani*.

la nazione cattolica; la nazione legata ai diritti e alla partecipazione; la nazione che stenta ad accettare, accogliere ed integrare il Sud; la nazione rappresentata in termini di comunità di discendenza.¹⁸ Gli ebrei rivendicano l'appartenenza alla nazione, ma il dibattito sulla natura di questa nazione era – e forse è ancora – aperto.

Queste esigenze hanno delle specifiche declinazioni nazionali, ma sono allo stesso tempo parte di ben più ampi processi transnazionali e con delle ricadute anche sul presente.²⁰ Credo si possa dire, ad esempio, che uno dei temi scottanti dell'integrazione delle comunità islamiche nell'Europa contemporanea è l'addomesticamento, la conoscenza, l'accettazione dell'Islam come compatibile con la costellazione di valori che è percepita essere alla base dello stile di vita europeo (il che tradisce naturalmente un punto di vista eurocentrico e cristiano-centrico).²¹

3. Descrivere l'appartenenza (e la differenza)

L'atto del descriversi, come sappiamo, non è neutro. È condizionato da obiettivi consci e inconsci, e da una serie di preconcette rappresentazioni che riguardano le aspettative del pubblico a cui ci si rivolge. Un po' come quando si presenta una domanda per un posto di lavoro e si cerca di adattare il proprio profilo alle supposte richieste della società/azienda/istituzione. Enrica Asquer ha mostrato molto bene, ad esempio, come le richieste di discriminazione presentate alla Demorazza nel 1938 siano narrazioni parzialmente fittizie che ci dicono più della percezione delle aspettative del regime che delle reali vite e opinioni dei richiedenti.²² L'obiettivo, in quel caso, è l'aspetto più semplice. Nelle pagine che seguono propongo una riflessione sulle modalità con cui gli ebrei italiani si descrivono nel corso dell'età liberale, e sulle ragioni e sulle implicazioni delle loro scelte. Quella dell'autorappresentazione, del resto, è un po' l'altra questione ebraica, che fa da specchio ed è in

¹⁸ Mi limito a ricordare la riflessione di Michele Nani, *Ai confini della nazione. Stampa e razzismo nell'Italia di fine Ottocento*, Roma, Carocci, 2006.

²⁰ Per allargare il quadro all'area mediterranea, e restando nell'ambito della storia ebraica, è interessante ad esempio il lavoro di Dario Miccoli, *Histories of the Jews in Egypt. An Imagined Bourgeoisie, 1880s-1950s*, London e New York, Routledge, 2015. Sulla dimensione trans-regionale e transnazionale delle reti ebraiche italiane fra età moderna e contemporanea cfr. Francesca Bregoli, Carlotta Ferrara degli Uberti e Guri Schwarz, *Introduction*, in *Italian Jewish Networks from the Seventeenth to the Twentieth Century. Bridging Europe and the Mediterranean*, a cura di Idem, London, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 1-24.

²¹ Se, quanto e in che modo l'esperienza dell'emancipazione e integrazione ebraica possa essere considerata paradigmatica e usata come strumento comparativo e analitico per riflettere sul tema dell'integrazione dei migranti nell'Europa contemporanea e in particolare delle comunità islamiche è un tema che spero di sviluppare in futuro. Alcuni spunti interessanti si possono trovare in *Negotiating Religion. Cross-disciplinary Perspectives*, a cura di François Guesnet, Cécile Laborde e Lois Lee, London e New York, Routledge, 2017.

²² Enrica Asquer, *Being a Fascist Jew in Autumn 1938: Self-portrayals from the "Discrimination" Requests Addressed to the Regime*, in *Italy's Fascist Jews: Insights on an Unusual Scenario*, a cura di Michele Sarfatti, «Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC», VIII/11 (2017).

relazione dinamica con la sua più nota controparte. Quali criteri di differenziazione emergono, e basati su quali fonti di autorità e legittimazione?²³

Acquisita la cittadinanza e i pari diritti attraverso il compimento dell'unità nazionale gli ebrei italiani si lanciano entusiasticamente nel progetto di sviluppo della propria piccola e grande patria, impegnandosi in tutte le aree aperte dalla parificazione giuridica: la politica, l'economia, l'educazione, le arti, la cultura in senso lato, la filantropia e l'impegno sociale, le forze armate. Il loro impegno è solitamente individuale, anche quando fa leva sull'esistenza di reti di sostegno familiari e amicali legate alle comunità, nel senso che il loro ruolo pubblico non persegue in alcun modo un'agenda legata all'appartenenza ebraica. La parola d'ordine dell'epoca, del resto, è quella di mostrarsi «israeliti nelle case e nelle sinagoghe e cittadini/italiani fuori»²⁴ e potrebbe essere interpretata utilizzando termini propri della sociologia novecentesca come una strategia di *situational ethnicity*. L'etnicità situazionale descrive una dinamica in cui l'appartenenza etnica viene attivata o disattivata a seconda delle situazioni, dei luoghi e dei tempi, disegnando confini a dimensione e caratteristiche variabili. Il meccanismo funziona naturalmente se è condiviso, dato che l'etnicità ha un carattere sociale e relazionale e ha una forma di esistenza solo se riconosciuta all'interno e all'esterno di un determinato gruppo.²⁵

L'obiettivo di quei rabbini, amministratori comunitari, maestri, intellettuali e politici che prendono la parola in quanto ebrei e si impegnano direttamente in questo dibattito è quello di sostenere l'integrazione e la piena italianità e italianizzazione pur preservando una forma di ebraicità che permetta alla minoranza di sopravvivere come un nucleo portatore di peculiarità culturali e religiose. Questo è possibile solo data una serie di presupposti. Occorre proiettare una certa immagine di italianità inclusiva, sia sul piano culturale e simbolico che su quello delle norme dello Stato, il che viene fatto sottolineando la contemporaneità del processo di unificazione e del processo di emancipazione, le posizioni filo-ebraiche di alcuni patrioti – Tommaseo, D'Azeglio²⁶ –, il tributo di sangue pagato da molti ebrei alla causa dell'indipendenza e dell'unità.²⁷ Occorre però anche

²³ Sul tema è interessante Jay Geller, *The Other Jewish Question. Identifying the Jew and Making Sense of Modernity*, New York, Fordham University Press, 2011.

²⁴ Cfr. Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani*, pp. 31-47.

²⁵ Cfr. in particolare Till van Rahden, *Jews and Other Germans: Civil Society, Religious Diversity, and Urban Politics in Breslau, 1860–1925*, Madison, University of Wisconsin Press, 2008, pp. 8–9. La categoria di etnicità non è usata molto dagli storici italiani, per motivi che sarebbe interessante indagare e hanno a che fare con la relazione fra storia e scienze sociali. Anni fa Barbara Armani ha proposto una riflessione su questo tema, sempre utile anche se inevitabilmente datata: *L'identità sfidata: gli ebrei fuori dal ghetto* in «Storica» V/15 (1999), pp. 69–103.

²⁶ È ancora un punto di riferimento Gadi Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'eguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)*, Milano, Franco Angeli, 1998.

²⁷ Sul tributo di sangue come preconditione, prova necessaria per rivendicare i diritti di cittadinanza è interessante osservare anche alcune dinamiche contemporanee, su cui cfr. ad esempio Vron Ware, *Whiteness in the glare of war: Soldiers, migrants and citizenship*, in «Ethnicities», X/3 (2010), pp. 313-330. Nel Regno Unito gli ultimi anni hanno

proiettare l'immagine di un ebraismo che non confligge con questa italianità sul piano dei valori, degli obiettivi, dello stile di vita. Il dibattito sulle ridefinizioni dell'ebraismo nel corso del Sette e Ottocento è un dibattito internazionale e si può interpretare anche come uno sforzo di traduzione della tradizione ebraica in termini moderni e comprensibili, con le distorsioni provocate da ogni lavoro di traduzione. In questo contesto sono all'opera due movimenti apparentemente contraddittori. Da un lato osserviamo il tentativo di ridefinire l'ebraismo in termini esclusivamente confessionali, in modo che diventi possibile definirsi «italiani di religione ebraica» e relegare le pratiche religiose alla sfera del privato, individuale e familiare; dall'altro questa appartenenza religiosa si fa strumento per giustificare l'appartenenza alla collettività ebraica sul piano nazionale e sovranazionale al di là della reale condivisione di credenze specifiche sul piano strettamente confessionale.

Nella relazione dinamica fra credere e appartenere l'accento nella storia ebraica moderna è senza dubbio sul secondo elemento, e la sfida è quella di perpetuare pratiche rituali e di relazione che hanno lo scopo di creare appartenenza molto più di quanto non siano espressione di una preesistente comunità di sentire. Ma cosa caratterizza questo *belonging*?²⁸ su cosa si basa, almeno secondo gli autori di cui mi sono occupata fino ad ora? e, per tornare al punto da cui sono partita, come viene descritto? La natura del legame è stato definito in tanti modi - religioso, nazionale, etnico, razziale, socio-politico, culturale – e in epoca post-Shoah ha trovato nella memoria dello sterminio un elemento potente di coesione.²⁹

Per quanto riguarda il termine “nazione”, nel corso dell'Ottocento assistiamo ad una sua progressiva dismissione da parte ebraica. Un esempio tipico di questa dinamica si trova nell'opuscolo di Marco Mortara *Della nazionalità e delle aspirazioni messianiche degli Ebrei*:

ora chi dice *nazione* intende soltanto *una unione di uomini nati in una regione, parlanti la lingua medesima, - un'unione di genti in vincolo di tradizioni civili, morali ed intellettuali. [...]* [...] la stirpe israelitica [...] che pure conservò l'unità e la purezza del suo lignaggio, lungi dall'ubbidire a questa prepotente e dominante forza di aggregazione, vi repugna per guisa che fra

visto l'inaugurazione di diversi monumenti o spazi dedicati alla memoria di musulmani caduti per la patria, soprattutto nelle due guerre mondiali. È particolarmente interessante a questo proposito il monumento a Noor Inayat Khan in Gordon Square, inaugurato nel 2012 (sul personaggio cfr. Shompa Lahiri, *Clandestine Mobilities and Shifting Embodiments: Noor-un-nisa Inayat Khan and the Special Operations Executive, 1940-44*), in «Gender & History», XIX/2, 2007, pp. 305-332). Ringrazio il mio collega Tony McNeill per avermi segnalato questo caso.

²⁸ Per una riflessione di sociologia delle religioni sul rapporto fra credere e appartenere cfr. Abby Day, *Believing in Belonging. Belief & Social Identity in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

²⁹ Per un approccio molto critico cfr. ad esempio Jacob Neusner, *The Jewish War Against the Jews. Reflections on Golah, Shoah and Torah*, New York, Ktav publishing house, 1984; Idith Zertal, *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

essa rifulge forse più vivace e vigoroso l'amore per le varie patrie, e l'unificazione colle varie nazionalità, a cui le frazioni di essa appartengono.³⁰

Mortara intendeva rispondere al deputato Francesco Pasqualigo, che aveva sollevato obiezioni all'idea che un ebreo – Isacco Pesaro Maurogonato – potesse diventare ministro delle Finanze sulla base del presupposto che gli ebrei siano portatori di una doppia nazionalità e rappresentino potenzialmente uno Stato nello Stato.³¹ Nella sua argomentazione adotta una definizione dell'idea di nazione che potremmo dire civica e culturale, associata all'amor di patria, e che contrappone a "stirpe", che descrive una forte collettività ebraica di puro lignaggio. Sempre Mortara scrisse, commentando nel 1882 la celebre conferenza tenuta da Ernest Renan alla Sorbonne sul tema *Che cos'è una nazione?*: «la razza degli israeliti cessò di essere una nazione. [...] Devoto agli interessi della sua patria, [l'ebreo] repudia alla sua stirpe il nome di nazione, che solo l'intolleranza vorrebbe attribuirle».³²

Sulla stessa linea intervennero in tanti, prima e dopo Mortara. Tengo a citare solo un altro esempio, tratto da un testo pubblicato da Giuseppe Levi sull'«Educatore israelita» nel 1860:

Qualunque aggregazione di uomini voglia, compatibilmente colla morale e colle leggi, serbarsi una distinzione nominale, deve raccogliersi sotto un simbolo ed una bandiera sola. Ma questo simbolo però non deve essere né ostile né contrario a quello della società comune. Quindi egli non può essere composto di particolari affetti né di particolari speranze; perché tutti i palpiti del cuore ed ogni moto della mente si debbono alla patria comune; non può essere nutrito di esclusive memorie avite o di pretese di sangue, perché il retaggio di famiglia deve cedere, confondendosi, al grande retaggio della patria.

Perciò questo simbolo non può pascersi che d'una di quelle forti convinzioni che si traducono in grandi affetti non della terra ma del cielo, ove solo non v'ha che una patria e una speranza. [...] Ecco il supremo dovere, il supremo bisogno dell'Ebreo del presente. Egli deve spiegare a se stesso il vero concetto della propria fede, non modificato a norma delle instabili esigenze d'un'età o d'un paese, ma sceverato e distinto di quella nazionalità che le antiche circostanze legittimavano.³³

³⁰ Marco Mortara, *Della nazionalità e delle aspirazioni messianiche degli ebrei. A proposito della questione sollevata dall'onore. Deputato Pasqualigo*, Roma, Tip. del Senato del Regno, s.d. [1873], p. 10. Su Marco Mordechai Mortara (1815-1894), rabbino di Mantova dal 1843 e padre del giurista Lodovico (1855-1937), cfr. Roberto Salvadori, *Marco Mortara, un rabbino dell'Ottocento*, in «Civiltà mantovana», 105 (1997), pp. 7-23. Vedi anche *L'epistolario di Marco Mortara (1815-1894). Un rabbino italiano tra riforma e ortodossia*, a cura di Asher Salah, Firenze, Giuntina, 2012.

³¹ Maurogonato scrisse direttamente al re per rifiutare l'incarico, manifestando la convinzione che fosse inopportuno che la responsabilità di applicare le leggi sulle corporazioni religiose fosse assegnata ad un ebreo. Cfr. DBI, *ad vocem*. Sul caso cfr. Andrew M. Canepa, *Emancipazione, integrazione e antisemitismo liberale in Italia. Il caso Pasqualigo*, in «Comunità», XXIX/174 (1975), pp. 166-203; Ilaria Pavan, *L'impossibile rigenerazione. Ostilità antiebraiche nell'Italia liberale (1873-1913)*, in «Storia e problemi contemporanei», XXII/50 (2009), pp. 35-63.

³² Marco Mortara, *Che cos'è una Nazione?*, in «Il Vessillo Israelitico», XXX/4 (1882), pp. 101-102.

³³ Giuseppe Levi, *L'ebreo del passato e l'ebreo del presente*, in «L'Educatore Israelita», VIII/5 (1860), p. 166.

Giuseppe Levi è noto anche ai non specialisti di storia ebraica per la sua *Autobiografia di un padre di famiglia*, Firenze, Successori Le Monnier, 1868 [rist. anast., con introduzione di Alberto Cavaglion, Firenze, Le Monnier, 2004].

A Levi, classe 1802, pare molto chiaro che sia importante mantenere una distinzione ma che questa debba riguardare la fede – concetto peraltro assai poco ebraico – e non una presunta nazionalità. Il tema è sempre quello del dove e come stabilire i confini. L'autore presenta questa operazione come perfettamente legittima nel quadro della tradizione interpretativa interna alla legge e alla tradizione ebraiche, come indipendente dalle «instabili esigenze d'un'età o d'un paese». Se il primo punto è discutibile,³⁴ il secondo è chiaramente infondato. Quanto al retaggio di sangue, che potremmo facilmente identificare come lignaggio, stirpe, discendenza, questo non viene negato ma si dice che deve «cedere, confondendosi, al grande retaggio della patria». Il passaggio è quanto meno problematico, dato che se prendiamo alla lettera l'idea di mescolamento dobbiamo pensare sia a matrimoni misti che alla perdita di quella distinzione evocata nella prima riga. D'altronde occorre rifuggire dalla tentazione di riportare coerenza dove non c'è, e registrare, storicizzare e interpretare le incoerenze, le sovrapposizioni, le suggestioni.

Per semplificare, si può dire che gli ebrei smettono di chiamarsi “nazione” quando questa comincia ad essere intesa come comunità nazionale in senso moderno, almeno finché i sionisti riprendono il termine proprio in virtù del suo ormai consolidato significato politico e rileggono la storia ebraica e il racconto biblico come parabola nazionale.³⁶ “Stirpe” è invece usato comunemente, in maniera apparentemente a-problematica, accanto a “lignaggio”. Nella sua a-specificità, stirpe indica soprattutto una continuità di discendenza e può essere usato per famiglie – tipicamente nobili – e per comunità più estese. Evoca una genealogia allo stesso tempo biologica e culturale, o più propriamente linguistica se facciamo riferimento ai dibattiti tanto comuni all'epoca su ariani e semiti, che erano senza dubbio ben presenti all'élite colta dell'ebraismo italiano. «Coppia provvidenziale», Ariani e Semiti diventano protagonisti di letture del mondo e della storia che nascono dalla filologia e dalla linguistica ma poi invadono la storia, l'ideologia, la politica.³⁷ Il passaggio da “stirpe” a “razza” è breve, e spesso i due termini sono usati come sinonimi, insieme o

³⁴ Per una riflessione sulla Haskalah che può funzionare come introduzione al tema cfr. Shmuel Feiner, *The Jewish Enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004 (ed. orig. Jerusalem, 2002). Resta importante David Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, London, Peter Halban, 1996.

³⁶ In questo senso il sionismo – almeno il cosiddetto sionismo politico alla Herzl - è senza dubbio un prodotto dell'integrazione e del nazionalismo occidentale, e si caratterizza come un movimento che volendo fare degli ebrei una nazione finisce per negare almeno in parte le peculiarità. Per una sintesi cfr. Michael Brenner, *Zionism: a Brief History*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2011 (2a ed.) e il recente Arturo Marzano, *Storia dei sionismi. Lo Stato degli ebrei da Herzl a oggi*, Roma, Carocci, 2017. Sulla genealogia del nazionalismo italiano cfr. Antonino De Francesco, *The Antiquity of the Italian Nation: The Cultural Origins of the Political Myth in Modern Italy, 1796-1943*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

³⁷ Un riferimento ineludibile sono gli studi e la ricezione di Ernest Renan. Per una lettura interpretativa ormai classica cfr. Maurice Olender, *Le lingue del Paradiso. Ariani e Semiti: una coppia provvidenziale*, Bologna, Il Mulino, 1991 (ed. orig. Paris, 1989). Alcune osservazioni interessanti in Jonathan Boyarin, *The Missing Keyword: Reading Olender's Renan*, in «Qui parle», 7/2 (1994), pp. 43-56. Cfr. anche l'ineludibile ma ormai variamente discusso Léon Poliakov, *Il mito ariano. Saggio sulle origini del nazismo e dei nazionalismi*, Editori Riuniti, Roma 1999 [ed.orig. Paris, 1971].

in alternativa a “famiglia” e “lignaggio”.³⁸ Elia Benamozegh aveva sicuramente in mente una parte di questi dibattiti quando, nel 1881, rivendicava per gli ebrei un’identità semita declinata in senso positivo:

Se si volesse indagare il perché dei limiti imposti alla libertà dei matrimoni, non sarebbe difficile lo scuoprilo [sic] nell’intendimento di serbare intatto il carattere della razza e soprattutto le sue tendenze intellettuali che oggi da tutti si conviene essere favorevolissime al monoteismo, proprio dicono del genio semitico e specialmente del semita ebreo.³⁹

L’autorappresentazione degli ebrei in termini razziali fra Ottocento e primo Novecento è stata notata ormai da molti studiosi, fra cui uno dei primi è stato Michael Marrus nel suo *The Politics of Assimilation* del 1971.⁴⁰ Nel 2005, quando ancora il tema appariva nuovissimo e potenzialmente esplosivo, «Jewish History» ha dedicato un importante numero monografico a *Jewish Racial Self-Fashioning*, a cura di Lisa Leff e Nadia Malinovich. Nell’introduzione, Todd Endelman scrive: «the decline of religious belief and practice among western Jews in general and their inability to speak of their collective sentiments in national terms (as a consequence of the terms of emancipation) allowed them to embrace racial language», proponendo di fatto l’idea di una sostituzione – da “religione” a “razza” – resa possibile da una secolarizzazione intesa come distacco dalla pratica e dalla fede religiosa.⁴² Mi pare che ci sia qui il rischio di una semplificazione. Per quanto l’identificazione in termini razziali rimandi alla scienza come fonte di autorità laica ed obiettiva, razza e religione non sono necessariamente alternative e non appartengono sempre a campi semantici chiaramente distinguibili.⁴³ Razza è piuttosto un significante fluttuante, instabile e ambiguo, che acquisisce popolarità parallelamente alle più moderne incarnazioni di religione e che può sovrapporsi ad esse, in particolare negli studi tanto popolari nell’Ottocento sui semiti e sul

³⁸ Sui significati di “stirpe” e “razza” nel dibattito colto del primo Ottocento ha lavorato Edoardo Barsotti, in una tesi di dottorato intitolata *At the Roots of Italian Identity: “Race” and “Nation” in the Risorgimento, 1796-1866ca.* (Fordham University 2019, relatrice Silvana Patriarca).

³⁹ Elia Benamozegh, *Sui matrimoni misti*, in «Il Vessillo israelitico», XXIX (1881), pp. 357-358. Sulla biografia di Benamozegh, rabbino livornese di origini marocchine, (1823-1900) cfr. DBI, *ad vocem*; sul suo pensiero cfr. Alessandro Guetta, *Filosofia e qabbalah. Saggio sul pensiero di Elia Benamozegh*, Milano, Thalassa De Paz, 2000 (ed. orig. Paris, 1999).

⁴⁰ Michael Marrus, *The Politics of Assimilation. A Study of the French Jewish Community at the Time of the Dreyfus Affair*, Oxford, The Clarendon Press, 1971.

⁴² Todd Endelman, *Introduction*, in *Jewish Racial Self-Fashioning*, a cura di Lisa M. Leff e Nadia Malinovich, «Jewish History» XIX/1 (2005), p. 5.

⁴³ Cfr. Mitchell B. Hart, *Jews and Race. An Introductory Essay*, in *Jews and Race. Writings on Identity & Difference, 1880-1940*, a cura di Id., Brandeis University Press, Waltham, Mass. 2011, p. xxvi. Cfr. anche D. Biale, *Blood and Belief. The Circulation of a Symbol between Jews and Christians*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2007, in particolare il capitolo 5, *From Blood Libel to Blood Community: Self Defense and Self-Assertion in Modern Jewish Culture*, pp. 162-206; John M. Efron, *Defenders of the Race: Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe*, New Haven, Harvard University Press, 1994.

semitismo.⁴⁴ Razza, così come stirpe, può evocare una dimensione culturale e religiosa, non solo biologica e naturale.⁴⁵ Così come religione, cultura e nazione possono essere, in alcune declinazioni, ricondotte alla sfera della natura e della biologia.⁴⁶ Un esempio tipico di queste commistioni è l'immaginario legato al sangue, liquido materiale e biologico ma anche pregno di simbologie religiose e spirituali, e presente sia nel repertorio antiebraico più antico – basti pensare all'accusa del sangue – che nelle forme più note del razzismo fascista e nazista.⁴⁷ Anche il legame fra declino del credere (*belief*), declino dell'osservanza e indebolimento dell'appartenenza andrebbe ri-problematizzato.

Ma qual è la funzione dell'autorappresentazione ebraica in termini razziali? Per rispondere mi pare utile rifarsi ad alcuni elementi della riflessione culturalista sul tema della razza come universo discorsivo. Nelle sue celebri lezioni tenute a Harvard nel 1994 nell'ambito delle *W.E.B. Dubois lectures* e recentemente pubblicate in un'edizione curata da Kobena Mercer, Stuart Hall si interroga sull'evidenza materiale delle differenze somatiche come elemento che contribuisce a spiegare la tenace persistenza della razza come principio ordinatore di una possibile classificazione dell'umano. Hall insiste sulla natura discorsiva di questo sistema, che inserisce quelle differenze – di per sé non significanti - in una costellazione di significati e relazioni di potere.⁴⁸ Ora, nel caso degli ebrei questa materialità della differenza è piuttosto un vuoto, un'assenza, perché non esistono diversità visibili che li contraddistinguano. È ancora più evidente, dunque, che la razzializzazione degli ebrei è un'operazione discorsiva che ha un carattere marcatamente performativo, e che si rifà ad una costellazione di immagini antica, così potente e diffusa da acquisire la stessa forza di un dato materiale.⁴⁹ Nel contesto di fine Ottocento, il linguaggio razziale svolge proprio la funzione di dare una concretezza e un nome a ciò che unisce – o dovrebbe unire – gli ebrei fra di loro distinguendoli dal resto dei loro concittadini e di sommarsi alla religione nel legittimare la difesa di alcune pratiche: prima fra tutte l'endogamia. Il linguaggio della razza si presta anche, sia nell'etero che

⁴⁴ Sul tema ricordo qui Olender, *Le lingue del Paradiso* e Gil Anidjar, *Semites. Race, Religion, Literature*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

⁴⁵ Per una recente riflessione su alcune incarnazioni storiche dell'idea di razza cfr. Marius Turda e Maria Sophia Quine, *Historicizing Race*, London-New York, Bloomsbury, 2018.

⁴⁶ Il riferimento principale per una ricostruzione dell'idea di nazione italiana in chiave etnico-biologica resta Alberto M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino, Einaudi, Torino 2000, che ha suscitato un vivace dibattito. Cfr. ad esempio il numero monografico di «Nations and Nationalism» a cura di Axel Körner e Lucy Riall, XV/3 (2009).

⁴⁷ Per limitarci all'ambito ebraico, cfr. Biale, *Blood and Belief*.

⁴⁸ Stuart Hall, *The Faithful Triangle. Race, Ethnicity, Nation*, a cura e con introduzione di Kobena Mercer, Prefazione di Henry Louis Gates, Jr., Cambridge (Mass.) e London, Harvard University Press, 2017.

⁴⁹ Sull'antisemitismo come discorso, come parte della cassetta degli attrezzi che la civiltà occidentale usa per interpretare il mondo e la storia cfr. il controverso David Nirenberg, *Anti-Judaism. The Western Tradition*, New York, Norton, 2013. Per una discussione del volume cfr. «Jewish History», XXVIII/2, 2014, pp. 187-213.

nell'autorappresentazione, a ridare vigore e apparente solidità oggettiva e scientifica a una serie di stereotipi e immagini che popolavano l'immaginario europeo da secoli.

4. Linee di genere e punti di frizione

Vorrei utilizzare queste ultime pagine per riprendere e sottolineare il fatto che i confini della comunità, così come sono immaginati, discussi e normati, passano anche attraverso linee di genere - che si parli di religione, di tradizione, di nazione, di stirpe, di razza. La dimensione di genere della narrazione nazional-patriottica è stata ben analizzata dalla storiografia italiana e internazionale, come anche le caratteristiche immaginate del modello di famiglia borghese. È ormai altrettanto assodato che i discorsi razziale e razzista sono sempre *gendered*, e che in questa articolazione è intrinseca una descrizione normativa che deriva da relazioni di potere e al tempo stesso mira a consolidarle. La stessa coppia Ariano e Semita ripropone una dicotomia fra attivo e passivo, creatività e conservazione, dinamicità e statica immutabilità, storicità e astoricità, che è chiaramente collegata ad una visione binaria e oppositiva del maschile e del femminile. Gli stereotipi – alcuni molto antichi - sul corpo degli ebrei hanno la comune caratteristica di evirare, effeminare l'ebreo: basti pensare all'immagine del maschio ebreo mestruante, all'ebreo imbellè, intellettuale, gracile, soggetto a malattie mentali tipiche delle donne, inabile al lavoro fisico (e pertanto degenerato, anormale, deviante). A spiegare questa devianza vengono di volta in volta proposte motivazioni culturali, spirituali, sociali, razziali.⁵⁰ La psichiatria ottocentesca svolse un ruolo determinante nel riaffermare in particolare l'associazione fra ebrei e nevrosi.⁵¹ È evidente la centralità della riflessione sui e della rappresentazione dei corpi, non solo nel loro valore simbolico ma nella loro fisicità e materialità, in un intreccio continuo fra i due piani come è particolarmente evidente nel caso della circoncisione.⁵² A proposito degli ebrei tedeschi John Efron ha scritto che «modern German Jews increasingly expressed themselves in terms of their own bodies [...], and [...] by the eighteenth century being Jewish meant having not just a spiritual identity, but a physical one as well».⁵³

⁵⁰ In un panorama bibliografico ormai molto vasto mi limito a segnalare Sander L. Gilman, *The Jew's Body*, New York-London, Routledge, 1991, dove *Jew* è declinato al maschile. Utile, per un quadro generale che va al di là del caso ebraico, Richard McMahon, *The Races of Europe. Construction of National Identities in the Social Sciences, 1839-1939*, London, Palgrave Macmillan, 2016.

⁵¹ Cfr. in proposito Vinzia Fiorino, *Gli ebrei, un popolo di nevrosi: una costruzione culturale della psichiatria europea tra Otto e Novecento*, in «Italia contemporanea», 286 (2018), pp. 209-237.

⁵² Per un'analisi di alcuni dibattiti sulla circoncisione cfr. Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani*, pp. 103-144 e la bibliografia ivi indicata.

⁵³ John M. Efron, *Medicine and the German Jews. A History*, New Haven & London, Yale University Press, 2001, p. 4.

Daniel Boyarin ha sostenuto la tesi che l'associazione fra ebreo maschio e femminilità non sia solo un topos antiebraico, ma che «the Jewish ideal male as counterpart to 'manliness' is an assertive historical product of Jewish culture».⁵⁴ Il suo lavoro è dichiaratamente politico e selettivo, e mira a ricercare nella tradizione ebraica (soprattutto ashkenazita) quei filoni che presentano un'idea alternativa di mascolinità – l'intellettuale, lo studioso, mite, non estraneo e non ostile al richiamo dell'omoerotismo purché il desiderio omoerotico non porti a consumare l'atto sessuale.⁵⁵ Sarebbe interessante indagare quanto i filoni a cui Boyarin fa riferimento fossero presenti e vitali nella cultura ebraica italiana dell'età medievale e moderna. In assenza di questi studi mi pare molto importante sul piano metodologico il richiamo a non pensare gli stereotipi come «a one-way process of domination», ma piuttosto come un processo di «mutual specular relations».⁵⁶ Certamente le mie fonti propongono la compresenza di diversi modelli. Da un lato, soprattutto in brani letterari pubblicati sui periodici ebraici,⁵⁷ emergono figure di rabbini o di vecchi che incarnano quasi sempre una continuità con il passato e con la collettività ebraica – la religione, la stirpe -, la cui mascolinità e autorevolezza derivano dal loro essere capifamiglia e detentori di un sapere ormai poco diffuso. Dall'altro, emergono personaggi che nella loro fisicità e nel loro atteggiamento mirano a smentire lo stereotipo dell'ebreo imbecille e a narrare l'integrazione. Un esempio per tutti è il tenente Derossi, protagonista di *La nobile ammenda* di Ernesto Colonna (1914): bello, muscoloso, coraggioso, «il vero tipo del soldato ideale» con «un che di rude, di schietto, di virile».⁵⁸ Nel racconto il ruolo di custode della tradizione e dell'identità ebraica è assegnato all'anziana madre, che vive quasi nascosta e rappresenta la mitezza, la debolezza e al tempo stesso la presenza potente e innegabile, naturale, dell'ebraicità. La donna incarna il confine, che non può essere superato senza per l'appunto disconoscere, rinnegare, passare sul corpo della madre che ha trasmesso l'appartenenza. L'aitante militare nasconde ai commilitoni e ai superiori il suo essere ebreo – e sua madre -, finché un venerdì sera il colonnello si presenta nei suoi alloggi e lo scopre intento a pregare accanto alla tavola apparecchiata per la festa, in una dimensione domestica, filiale, femminile. Nel finale Derossi si riappropria del suo ruolo virile attraverso la rivendicazione

⁵⁴ Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1997, p. 4. Boyarin dialoga, talora in maniera critica, con George L. Mosse, *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Torino, Einaudi, 1997 (ed. orig. Oxford, 1996). Cfr. ora N. Seidman, *The Marriage Plot. How Jews Fell in Love with Love, and with Literature*, Stanford, Stanford University Press, 2016.

⁵⁵ Cfr. Boyarin, *Unheroic Conduct*, p. 29. L'impostazione dichiaratamente militante del volume – soprattutto nella sua chiave antisionista - ha suscitato aspre critiche. Cfr. ad esempio Allan Arkush, *Antiheroic Mock Heroics: Daniel Boyarin Versus Theodor Herzl and His Legacy*, in «Jewish Social Studies», IV/3 (1998), pp. 65-92.

⁵⁶ Boyarin, *Unheroic Conduct*, p. 4.

⁵⁷ Su questa produzione letteraria cfr. Carlotta Ferrara degli Uberti, *Sperimentazione e normatività: periodici ebraici italiani e letteratura fra Otto e Novecento*, in *The New Italy and the Jews: From Massimo D'Azeglio to Primo Levi*, a cura di Jonathan Druker e Scott Lerner (a cura di), «Annali d'Italianistica», 36 (2018), pp. 127-152.

⁵⁸ Ernesto D. Colonna, *La nobile ammenda. Novella*, in «Il Vessillo israelitico», LXII/5 (1914) p. 128.

orgogliosa e pubblica proprio di ciò che aveva fino a quel punto cercato di occultare nel privato. La morale per i lettori è chiara, sia sul piano della difesa del confine che su quello della compatibilità della dimensione ebraica non solo con il patriottismo, ma anche con la virilità. Del resto la rigenerazione, tanto discussa fin dal Settecento anche in relazione all'emancipazione ebraica, doveva essere fisica, non solo spirituale. Come scrissero in maniera eloquente (e prevedibile) i redattori de «La Settimana israelitica» nel gennaio del 1910:

È tempo – noi lo crediamo – di ritrovare la nostra bellezza esteriore come di celebrare quella bellezza interiore che custodimmo inviolata attraverso secoli avversi [...]. [...]

Promuovere questa educazione fisica non è d'altra parte un dovere che noi abbiamo soltanto verso la nostra stirpe depauperata dalle ansie d'una secolare vita di martirio; ma un dovere che noi abbiamo anche verso il paese nostro d'Italia, al quale dobbiamo offrire cittadini pieni di forza e di bellezza maschile degni di combattere per lui con le armi della loro invincibile energia le belle battaglie della civiltà nuova incontro alla quale esso si avvia.⁵⁹

La rigenerazione fisica, intesa come adozione di un modello di virilità strettamente connesso alla cittadinanza nella figura del cittadino in armi, difensore della patria, è un tema importante e transnazionale, cruciale soprattutto nelle associazioni sioniste e poi nello sviluppo dell'identità nazionale israeliana che mette al centro l'immagine di un ebreo nuovo, forte, sportivo e coraggioso (spesso del tutto a-religioso). Max Nordau fu come è noto il maggiore teorico del *Muskeljude*.⁶⁰ Il compito delle donne è invece soprattutto quello di assicurare la sopravvivenza fisica – è ebreo chi è figlio di madre ebrea⁶¹ – della comunità. Un aspetto che merita di essere menzionato è la frequente comparsa di rappresentazioni femminili tipicamente orientaliste, in cui la femminilità incarna il legame fisico e materiale con il passato, con la natura, la stirpe, la razza, la religione, e per l'appunto l'Oriente: dalle lunghe capigliature (quasi sempre) brune, belle ma in un modo non provocante, queste donne sono «del più genuino tipo semitico [...] che discende da schiatta possente»⁶², con «occhio bruno pari ad una notte tropicale stellata»⁶³ o «d'un nero di velluto»⁶⁴.

⁵⁹ *Per l'educazione fisica*, in «La Settimana israelitica», I/4 (1910), p. 1.

⁶⁰ Cfr. In particolare Todd Presner, *Muscular Judaism. The Jewish Body and the Politics of Regeneration*, London e New York, Routledge, 2007. Sull'Italia vedi Simon Levis Sullam, *Uncovering the Italian Muscle Jew: from Zionist Gymnastics to Fascist Boxing*, in «Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC», VIII/11 (2017).

⁶¹ O almeno questo è vero nella cornice dell'ebraismo ortodosso. Molte e diverse sono le proposte che sono arrivate dalle varie declinazioni dell'ebraismo riformato dall'Ottocento a oggi. Per il contesto italiano possiamo ancora considerare l'orizzonte ortodosso come il punto di riferimento.

⁶² Ernesto Donato Colonna, *Il giovane rabbino (Novella)*, in «Il Vessillo israelitico», LXII (1914), p. 409.

⁶³ N. Zeminsky, *La figlia del Rabbino. Racconto storico (Dalla Israelitische Wochenschrift)*, in «Il Corriere israelitico», XXII/11-12 (1883), p. 190.

⁶⁴ Alessandrina de Benedetti, *Incontro. Studio dal vero*, in «Il Vessillo Israelitico», XLVI (1898), pp. 359.

Anche se la relazione dell'ebraismo italiano con l'Oriente come figura dell'immaginario è ancora poco studiata, è possibile fare alcune considerazioni preliminari sulle funzioni di questo riferimento. Talora proposto come modello idealizzato e romanticizzato di una religiosità incontaminata dall'assimilazione e di vicinanza alle tradizioni o – ad esempio nelle descrizioni femminili citate – come materiale *trait-d'union* con la stirpe e l'Israele biblico, l'ebreo orientale è più frequentemente presentato come incarnazione di un'alterità da cui distinguersi. Passivo, vittima, povero, l'ebreo orientale è tipicamente il profugo russo che fugge dai pogrom. La storiografia ha utilizzato, per descrivere questo meccanismo di differenziazione, la categoria di *internal orientalism*, ovvero orientalismo applicato da ebrei nei confronti di altri ebrei. Le fonti che ho studiato suggeriscono che l'uso di caratterizzazioni orientalistiche per descrivere positivamente figure di donne, da parte (di solito) di autori maschi, possa essere definito come un'altra forma di orientalismo interno romanticizzato, rivolto verso l'alterità femminile.⁶⁵ Ai fini di questo saggio, l'accento è utile per ricordare la complessità del tema dei confini, che non separano solo ebrei e non ebrei ma che tracciano anche differenziazioni interne.

La sopravvivenza della minoranza si lega, come abbiamo già visto, all'idea della continuità religiosa ma anche della stirpe - o della razza - in un gioco di rappresentazioni che si muove con grande agilità dal piano culturale a quello spirituale, dal piano spirituale a quello biologico. Nel caso degli ebrei questi passaggi sono agevolati dal fatto che la legge religiosa prevede la trasmissione dell'essere ebrei per via carnale, biologica, naturale, inevitabile, di madre in figlio/a, il che mette le donne al centro di qualsiasi discorso sull'appartenenza. Del resto per gli ebrei emancipati la famiglia è sempre più rilevante come luogo in cui coltivare una differenza che si manifesta anche nella celebrazione di feste che sono diverse da quelle che caratterizzano la vita della maggioranza e quindi scandiscono tempi non sincronici, un calendario che di per sé, con la sua sola esistenza, esprime una discontinuità con il resto della società.⁶⁶ Le linee di frontiera, al di là della nascita, sono rappresentate in primo luogo dai matrimoni e dalle conversioni, i primi naturalmente più frequenti delle seconde ma non meno complicati, soprattutto di fronte alla possibilità dei matrimoni misti. Resi possibili dal matrimonio civile, e respinti come nulli dalla legge religiosa, sono considerati la più grave minaccia alla sopravvivenza della comunità sul piano materiale e simbolico, «razziale» e religioso.⁶⁷ Su queste ridefinizioni agiscono ancora una volta diverse fonti di normatività, con interconnessioni variabili. Nel caso dei matrimoni misti, ad

⁶⁵ Cfr. in particolare *Orientalism and the Jews*, a cura di Ivan Davidson Kalmar e Derek J. Penslar, Hanover e London, Brandeis University Press, 2005, e in particolare l'introduzione dei curatori alle pp. xiii-xl.

⁶⁶ Su questo punto vedi in particolare Barbara Armani e Guri Schwarz, *Premessa*, in *Ebrei borghesi (Identità familiare, solidarietà e affari nell'età dell'emancipazione)*, a cura di Idem, «Quaderni Storici», XXXVIII/ 3 (2003), pp. 621-651.

⁶⁷ Cfr. in particolare Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani*, pp. 51-102 e 161-184.

esempio, il divieto opposto dalla legge religiosa può essere sostenuto dall'autorappresentazione in termini razziali.⁶⁸ Legge religiosa e legge civile trovano nel divorzio – ammesso sia pure in una forma molto peculiare dall'ebraismo e proibito dalla legge italiana fino al 1970 - un altro elemento di conflitto, mentre sono convergenti nella codificazione dei ruoli di genere e nel sostenere la disegualianza fra i coniugi all'interno del matrimonio.

5. Conclusioni

Le caratteristiche dell'autorappresentazione della minoranza si modificano in relazione a quanto avviene nell'ambiente circostante, anche se non si tratta di una reazione immediata e diretta. Un caso molto evidente è l'uso – o il disuso – del termine nazione. La risposta degli ebrei è affinata da una completa permeabilità e partecipazione a quel che si potrebbe chiamare lo spirito del tempo, e si permette una complessa varietà di sfumature anche in virtù di una condizione che viene percepita, nel corso dell'età liberale, come sicura e stabile. Dalla lettura delle fonti ebraiche emerge una generalizzata fiducia che l'emancipazione sia stata, almeno in Italia, una svolta definitiva. A sua volta, la maggioranza reagisce a queste continue ridefinizioni dei confini da parte della minoranza ebraica. Mi pare si possa affermare che ricorrano due tendenze, entrambe ostili e solo apparentemente contraddittorie. Da un lato viene rimproverato agli ebrei di non assimilarsi abbastanza, il che tende a nascondere un fastidio per la sopravvivenza stessa di un qualcosa che si definisce in qualche modo ebraico – poco importa che sia declinato in termini religiosi, nazionali, etnici, razziali. L'endogamia è uno dei bersagli tipici di questo tipo di critiche, stigmatizzata dal democratico Guerrazzi tanto quanto da Mussolini in epoca precedente la piena svolta antisemita del regime.⁶⁹ Dall'altro sono fiorite e fioriscono, facendo leva sulle ambiguità delle interrelazioni ancora oggi ben presenti fra gli ambiti semantici di religione, razza, nazione, teorie e miti sull'impossibilità di assimilare l'ebreo, sulla sua intrinseca e ineliminabile – un po' pericolosa - diversità. Un ebreo che in Italia resta personaggio astratto, poco conosciuto, figura dell'immaginario la cui unica incarnazione positiva è in realtà quella della vittima.

⁶⁸ E, soprattutto in tempi recenti, dalla scienza. Sono sempre più frequenti i dibattiti sull'uso di test genetici per indagare o dimostrare l'ebraicità, talora usati anche nel contesto delle conversioni.

⁶⁹ Cfr. in particolare Francesco Domenico Guerrazzi, *Rapporto e deliberazione della fratellanza artigiana e società democratica di Livorno*, Livorno, Tip. La Minerva, 1863, p. 4; Benito Mussolini, *Matrimoni misti e malinconie inattuali*, in «Il Popolo d'Italia», 29 maggio 1932. L'articolo è segnalato da De Felice, che lo attribuisce a Mussolini anche se non è firmato. Cfr. Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Nuova edizione ampliata, Torino, Einaudi, 1997 [1961], p. 100.