

Vie e voci delle diaspore nella narrativa di Claudio Magris

Ulla Musarra-Schröder

Abstract:

Diaspora is one of the most important themes in the works of Claudio Magris, including its interrelations with issues of exile, emigration, deportation. The Jewish Diaspora is the main topic of many of Magris' essays and essayistic works, in particular *Lontano da dove* (1971). In other works, such as *Microcosmi* (1992) and the great novel *Alla cieca* (2005), Magris visits other diasporas, such as the exodus of thousands of Italians from Istria and Dalmatia. His recent novel *Non luogo a procedere* (2015) brings together the Jewish Diaspora and the African Diasporas through centuries of colonization epically and symbolically materialized in the figure of Luisa Brooks, the novel's female protagonist.

Keywords: Colonization, Diaspora, Emigration, Exodus, Slave Trade

1. I traditi dalla Storia

Nella saggistica e narrativa di Claudio Magris, le tematiche collegate alle molte diaspore di cui è stata scena la realtà storica, non solo dell'Europa ma del mondo intero, includono quelle dell'esodo, della fuga, dell'emigrazione, della deportazione, dell'esilio. Sono viaggi involontari, forzati, viaggi di espulsione o persecuzione, spesso senza possibilità di ritorno, e che comportano esperienze di spaesamento, sradicamento, disintegrazione, perdita della propria individualità o identità¹. Per i loro aspetti negativi si distinguono dal viaggio in genere, in cui è essenziale il piacere della scoperta, dell'esplorazione, della conoscenza e del confronto con realtà, mondi, spazi ignoti, sorprendenti, nuovi. Nei racconti di viaggio in generale predomina un tipo di scrittura che lo stesso Magris ha definito come «diurna», mentre i racconti di realtà o esperienze diasporiche appartengono alla «scrittura notturna»².

La «scrittura notturna» è lo stile caratteristico di gran parte dei racconti e romanzi di Magris, quelli in particolare che sono incentrati su destini di esu-

¹ Si veda C. Magris, *Prefazione*, in Id., *L'infinito viaggiare*, Mondadori, Milano 2005, p. xii.

² Ivi, pp. xxiii-xxiv.

li provenienti da nazioni e regioni varie e che, in un modo o l'altro, sono stati vittime delle menzogne, inganni e tradimenti di cui si è resa colpevole la storia politica moderna. È questo il caso di alcuni personaggi magrisiani che, ingenuamente o ciecamente, si sono lasciati cadere nei tranelli di prospettive o promesse politiche poi cancellate o capovolte. Uno dei primi esempi nella sua narrativa è quello dei cosacchi che, negli ultimi anni della Seconda guerra mondiale, avevano lasciato la Russia per allearsi con Hitler nella vana speranza di ricevere in compenso un nuovo stato cosacco. La migrazione dei cosacchi dalla Russia verso una fantomatica «patria cosacca» che «veniva spostata artificiosamente sulla carta geografica sempre più a Ovest, finché veniva situata in Carnia»³, nel Friuli, è la fonte d'ispirazione di *Illazioni su una sciabola* del 1984, «parabola sull'impossibilità di patria e di storia»⁴, il racconto della ricerca, quasi «biblica, ancorché degradata»⁵, dell'enigmatico capo dei cosacchi, l'anziano Atamàn, Pjotr Krasnov, di un'inesistente «terra promessa»⁶. Il destino di Krasnov anticipa per certi aspetti quello di Salvatore Cippico, protagonista del romanzo *Alla cieca* del 2005. Entrambi sono stati traditi o ingannati dalla Storia, trovandosi a più riprese, come dice Magris nel saggio *Considerazioni di frontiera*, «dall'altra parte, dalla parte sbagliata, nel momento sbagliato»⁷. Se la storia di Krasnov può essere considerata «grottesca e dolorosa»⁸, quella di Cippico è quasi esclusivamente dolorosa, mentre la modalità di scrittura dedicata alla sua tragica storia è principalmente quella notturna. La storia di Krasnov e quella di Cippico appartengono a quelle «grandi metafore letterarie del negativo»⁹, di cui si è occupato Magris anche in altre opere, fra cui il saggio *Lontano da dove* (1971). Cippico è uno dei duemila operai di Monfalcone, i quali, dopo la Seconda guerra mondiale, «convinti militanti comunisti che avevano conosciuto le prigioni fasciste e i Lager tedeschi»¹⁰, si trasferiscono, alcuni con le proprie famiglie, in Jugoslavia per contribuire alla *costruzione* del comunismo. Dopo aver lavorato nei cantieri navali di Fiume e in altri luoghi della Jugoslavia, saranno perseguitati come stalinisti, deportati nei Gulag di Tito sulle isole Goli Otok e Sveti Grgur, dove saranno condannati a terribili lavori forzati¹¹. Ritornato a Trieste, Cippico si ren-

³ C. Magris, conversazione radiofonica del 14 febbraio 1993, citata da E. Pellegrini, *Notizie sui testi*, in C. Magris, *Opere*, vol. I, a cura e con un saggio introduttivo di E. Pellegrini e uno scritto di M. Fancelli, Mondadori, Milano 2012, p. 1563.

⁴ C. Magris, *Prefazione 1988. Vent'anni dopo*, in Id., *Opere*, cit., p. 390.

⁵ E. Pellegrini, *Claudio Magris o dell'identità plurale*, in C. Magris, *Opere*, cit., p. xlii.

⁶ *Ibidem*.

⁷ C. Magris, *Dall'altra parte. Considerazioni di frontiera* (1993), in Id., *Utopia e disincanto. Saggi 1974-1998*, Garzanti, Milano 1999, p. 58.

⁸ Ivi, p. 56.

⁹ C. Magris, *Prefazione 1988. Vent'anni dopo*, in Id., *Opere*, cit., p. 390.

¹⁰ C. Magris, *Dall'altra parte. Considerazioni di frontiera*, in Id., *Utopia e disincanto*, cit., p. 58.

¹¹ Magris ha ricordato in vari testi la tragica sorte degli operai di Monfalcone. Oltre alla pagina citata da *Considerazioni di frontiera*, si veda C. Magris, *Un altro mare*, Garzanti, Milano 2007 (1991), pp. 92-93, romanzo in cui sono evocate inoltre le storie dell'esodo degli Istriani e dei

de conto che il Partito non ha più bisogno di lui e che, anzi, non vogliono sapere niente di Goli Otok e dei crimini commessi nella Jugoslavia di Tito. Condivide per un periodo il suo destino con gli istriani al Silos, il campo profughi di Trieste, «in quel vecchio granaio pieno di poveracci che avevano lasciato Fiume e l'Istria perdendo tutto (perché per gli Jugoslavi, allora, bastava essere italiano per essere fascista)». Viene malmenato da chi lo prende per «un comunista, un traditore, uno che aveva regalato l'Istria a Tito»¹². Poi, come tanti altri profughi istriani si sente costretto a emigrare in Australia. A Hobart in Tasmania la sua storia si congiunge con quella dell'avventuriere danese Jorgen Jorgensen, deportato all'inizio dell'Ottocento e condannato, insieme a numerosi prigionieri inglesi, ai lavori forzati a Port Arthur¹³.

Negli anni in cui ventimila monfalconesi si trasferiscono nella Jugoslavia di Tito (da Ovest a Est), circa trecentomila italiani sono costretti ad abbandonare l'Istria e le coste della Dalmazia e trasferirsi da Est ad Ovest. Cercano rifugio a Trieste, come ricordato in *Alla cieca*, o in altre città o regioni d'Italia ed in seguito anche in altri paesi d'Europa e del mondo intero¹⁴. L'esodo istriano e dalmata si svolge a ondate tra il 1945 e il 1956, che Magris e Angelo Ara in *Trieste. Un'identità di frontiera* (1982), riassumono come «gli anni della diaspora istriana»¹⁵. Anche in *Chi è dall'altra parte? Considerazioni di frontiera*, Magris parla di questo periodo in termini di diaspora (nel senso di 'dispersione'): «La riscossa jugoslava, all'insegna del totalitarismo, fu violenta e indifferenziata. In quegli anni segnati dalla paura, dall'intimidazione e dal delitto, circa trecentomila italiani lasciarono, in momenti diversi, le loro terre e le loro case, per errare nel mondo e vivere, anche per molti anni, in campi profughi»¹⁶. Sottolinea

crimini delle foibe (ivi, pp. 87, 93). L'evocazione più completa del destino dei monfalconesi e delle loro sofferenze durante l'atroce prigionia si trova in C. Magris, *Microcosmi*, Garzanti, Milano 1997, pp. 179-183.

¹² C. Magris, *Alla cieca*, Garzanti, Milano 2005, p. 232. Una preziosa testimonianza delle condizioni di vita dei profughi nel Silos, si trova in M. Madieri, *Verde acqua*, Einaudi, Torino 1987.

¹³ Ricordo che molti dei personaggi di Magris sono storici, ossia personaggi realmente esistenti, anche se della loro vita si hanno poche notizie: sono personaggi «dalla biografia imperfetta», categoria alla quale appartiene il danese Jorgen Jorgensen che negli anni in cui era vissuto in Tasmania aveva pubblicato diversi scritti, fra cui la sua autobiografia (1835), che Cippico trova 120 anni dopo in una libreria antiquaria a Hobart. Per la nozione della biografia imperfetta rimando a C. Magris, *Personaggi dalla biografia imperfetta*, in B. van den Bossche, F. Musarra, S. Vanvolsem (a cura di), *Gli spazi della diversità* (Atti del Convegno internazionale *Rinnovamento del codice narrativo dal 1945 al 1992*, Leuven, Louvain-la-Neuve, Namur, Bruxelles, 3-8 maggio 1993), vol. II, Bulzoni, Roma 1995; Leuven UP, Leuven 1995, 2 voll, pp. 617-632.

¹⁴ Secondo Marisa Madieri, l'emigrazione in altri continenti, come ad esempio l'Australia era «un secondo ancor più radicale esilio» (M. Madieri, *Verde Acqua*, cit., p. 117).

¹⁵ A. Ara, C. Magris, *Trieste. Un'identità di frontiera*, Einaudi, Torino 1982, p. 168. A proposito dell'esodo istriano Marisa Madieri parla «della diaspora della mia famiglia», M. Madieri, *Verde acqua*, cit., p. 46.

¹⁶ C. Magris, *Utopia e disincanto*, cit., p. 57.

che mentre molti profughi, sentendosi incompresi e ignorati, spesso si rinchiodavano nelle «frontiere dell' amarezza e del risentimento che isolavano questi esuli non soltanto dalla loro terra perduta, ma anche, spesso, da quella in cui venivano a inserirsi», altri esuli invece, «pur soffrendo il dramma dell'esilio e dell'incomprensione da parte dell'Italia ufficiale e pur opponendosi alla violenza nazionalista slava [...], continuavano a considerare il loro mondo istriano e adriatico, un mondo misto e composito, non solo italiano e non solo slavo bensì italiano e slavo, venendo così odiati sia dai nazionalisti slavi sia da quelli italiani e venendo quindi a trovarsi in uno specie di terra spirituale di nessuno, circondata da altre frontiere»¹⁷.

2. La Mitteleuropa e la civiltà ebraica

Le storie delle diaspore s'intrecciano con il problema delle frontiere di cui Magris, nel passo citato, delinea la complessità sia geografica che psicologica¹⁸. Complessità di cui sono stati teatro anche i paesaggi mitteleuropei e danubiani i quali, come descritto in *Danubio* (1986), sono segnati dagli esodi o traslochi di popoli perseguitati o costretti a traversare le frontiere, ad abbandonare la propria patria, il che – per chi non riesce a vivere la condizione di confine come un invito al dialogo, a imparare a «pensare “in più popoli”»¹⁹, può comportare la perdita o la frantumazione dell'identità, lo sradicamento, lo sgretolamento del proprio «io»²⁰. Tra gli esodi ricordati in *Danubio* c'è quello delle famiglie tedesche espulse nel dopoguerra dalla Cecoslovacchia, «con una stupida ingiustizia che credeva di replicare all'infamia del nazismo e invece impoveriva il proprio paese di un componente essenziale»²¹. Ugualmente in Ungheria, il governo aveva «represso o scacciato la minoranza germanica, identificandola col nazismo»²², come pure diversi gruppi di tedeschi dell'Est²³ (di origine sveva o sassone), che nel corso dei secoli avevano dato una certa stabilità agricola, artigianale e borghese a regioni come la Vojvodina, il Banato, la Transilvania, dovettero subire vessazioni o deportazioni²⁴.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ In *Considerazioni di frontiera*, Magris sottolinea in particolar modo i traumi psicologici provocati talvolta da arbitrari spostamenti di frontiere: «le linee di frontiera sono anche linee che attraversano e tagliano un corpo, lo segnano come cicatrici o come rughe, dividono qualcuno non solo dal suo vicino ma anche da se stesso» (C. Magris, *Utopia e disincanto*, cit., p. 52).

¹⁹ C. Magris, *Danubio. Un viaggio sentimentale dalle sorgenti del grande fiume al Mar Nero*, Garzanti, Milano 1993 (1986), p. 343.

²⁰ Ivi, p. 299.

²¹ Ivi, p. 276.

²² Ivi, p. 332.

²³ Cfr. ivi, p. 373.

²⁴ Si veda in particolare ivi, pp. 347-348, 359-360, 364-365, 367-368.

In questo crogiolo di popoli e di culture, «crogiolo plurinazionale»²⁵ o «sovrannazionale», di cui il fango della Pannonia è una delle metafore più potenti²⁶, tra i molti popoli c'è anche quello ebraico. I luoghi in cui la pluralità dei popoli è stata vissuta in modo particolarmente drammatico e intenso appartengono infatti all'Europa centrale, alla «Mitteleuropa tedesca-magiara-slava-romanza-ebraica, polemicamente contrapposta al *Reich* germanico, "un ecumene hinternazionale"²⁷. Visitando alcuni luoghi della Transilvania, Magris osserva che «la cultura tedesca, e con essa quella ebraica [ora al tramonto], è stata un coefficiente di unità e di civiltà nell'Europa centro-orientale»²⁸. Ribadisce, alcuni anni dopo, che *Danubio*, tra l'altro, «è anche la storia della grande simbiosi culturale ebraico-tedesca (i due elementi sovranazionali nel mosaico danubiano di popoli) ed è la storia della sua fine tragica e criminosa»²⁹. In un articolo dedicato a Gustav Mahler e la civiltà ebraica mitteleuropea, Magris sostiene che sono stati gli ebrei ad essere il «sale» o il «collante» della «*Hinternazionale* mitteleuropea», molto più che gli austro-tedeschi ed altri popoli danubiani³⁰. Nel saggio *La civiltà ebraica e un'idea d'Europa* (2006), Magris riprende questa stessa idea:

L'ebraismo – e in particolare quello orientale – sembra offrire un'ultima dimensione classica dell'esistenza, una forza vitale nonostante tutto integra. [...] Ma, d'altro canto, l'ebraismo è anche stato, paradossalmente, l'emblema della massima scissione; di una lacerazione che, ancora una volta, non ha investito soltanto gli ebrei bensì l'umanità intera (almeno quella occidentale), e tuttavia ha investito gli ebrei con particolare violenza, facendo di essi [...] un simbolo dell'universale-umano.³¹

Nello stesso saggio considera l'ebraismo «la più grande cultura di frontiera», una cultura «tragicamente esport[a] di frontiere – frontiere perdute, oltrepassate, rizzate ostilmente contro gli ebrei o costruite da essi per difesa»³². In questo senso, proprio la civiltà ebraica della diaspora è stata senza frontiere, seppure, paradossalmente, accerchiata o dimidiata da quelle stesse frontiere o da altre³³.

²⁵ Ivi, p. 227.

²⁶ Cfr. ivi, pp. 298-299.

²⁷ Ivi, p. 29. Con l'espressione «hinternazionale», Johannes Urzidil, scrittore ebreo, nativo di Praga, intende un mondo «dietro le nazioni».

²⁸ Ivi, pp. 364-365.

²⁹ C. Magris, *Danubio e post-Danubio*, «Rivista di studi ungheresi», 7, 1992, p. 26.

³⁰ C. Magris, *Ik kom wat later, of helemaal niet* (Verrò un po' più tardi, o forse non per niente; citazione di una battuta dello scrittore ebreo austriaco Poldy Beck), «Nexus», 59, 2011, p. 90. Per un incontro di Magris con Poldy Beck in un caffè a Lodz, si veda C. Magris, *L'infinito viaggiare*, cit., p. 167.

³¹ C. Magris, *La civiltà ebraica e un'idea d'Europa*, in F. Colombo, L. Weinberg (a cura di), *L'unità d'Europa. Storia di un'idea*, Ibiskos, Empoli-Firenze 2006, pp. 123-172, p. 124.

³² Ivi, p. 163.

³³ Emblematico è il titolo dell'ultima parte del saggio citato: «Le frontiere dell'ebraismo senza frontiere» (*ibidem*).

3. La diaspora mitteleuropea

Della diaspora ebraica, Magris si era occupato ampiamente in una delle sue prime grandi opere di saggistica, *Lontano da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale* (1971)³⁴. Come appare dal sottotitolo, il libro è incentrato sull'opera dello scrittore ebreo austro-ungarico Joseph Roth (originario di Brody in Galizia, oggi Ucraina), ma segue le vie e le voci della diaspora mitteleuropea presenti non soltanto nell'opera di Roth ma anche in quella di moltissimi altri autori che rappresentano l'ebraismo orientale, fra i quali scrittori jiddisch come Schalom Alejchem, Mendele Moicher Sturim, Jizchok Leib Peretz e, innanzi a tutti, Isaac Baeshevis Singer (nato nei pressi di Varsavia, nel paesino Leoncin e che, anche dopo essere emigrato negli Stati Uniti nel 1935, scriveva i suoi romanzi nello jiddisch di Varsavia). L'opera di Roth, dai primi agli ultimi racconti, romanzi e saggi, è comunque un filo conduttore che attraversa i vari capitoli del libro.

Nella postfazione alla seconda edizione di *Lontano da dove* (1977), Magris sottolinea che il libro non vuol essere in primo luogo una monografia su Roth, ma «un libro sull'esilio, sull'esilio ebraico assunto a metafora di una condizione storica ed esistenziale che vede l'individuo esiliato dalla pienezza e dalla totalità della vita vera»³⁵. L'interpretazione dell'opera di Roth è stata un modo di accostarsi a quel «tramonto dell'autenticità» che investe «la cultura occidentale e che la civiltà ebraico-orientale ha vissuto con tale intensità da offrirne una parabola esemplare»³⁶. Esempio ed emblematico è anche il titolo del libro che l'autore ha preso in prestito da una storia ebraico-orientale e che cita come epigrafe, storia riassunta e commentata da Saint-Exupéry: «L'assenza è la parola terribile di questa storiella ebraica: "Vai dunque laggiù? Come sarai lontano! – Lontano da dove?"»³⁷. L'accento, che nell'epigrafe si pone sia sull'assenza sia sulla risposta/domanda «da dove», è indicativo della tematica dell'esilio che si estende a tutto il libro. Le vie della diaspora ebraico-orientale partono da un «dove» che

³⁴ Già negli ultimi capitoli di *Il mito asburgico nella letteratura austriaca moderna* (1963), Magris, dedicando delle pagine importanti alla crisi austriaca degli anni dopo la Grande Guerra, aveva sottolineato il ruolo decisivo di letterati e scrittori (Werfel, Roth, Musil) per la sopravvivenza del «mondo di ieri» come affascinante e suggestivo «mito di oggi». Parte integrante di quel mondo, di quella «postuma vita dell'impero» (negli anni in cui si va già affermando il nazismo) è l'ebraismo, la tradizione, il costume e il destino delle comunità ebraiche delle province orientali ai confini con la Russia (i cosiddetti *Kronländer*) come evocati nella narrativa di, fra gli altri, Joseph Roth, C. Magris, *Il mito asburgico nella letteratura austriaca moderna*, in C. Magris, *Opere*, cit., pp. 251, 256.

³⁵ C. Magris, *Lontano da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale*, Einaudi, Torino 1977 (1971), p. 313.

³⁶ Ivi, p. 314.

³⁷ Secondo Magris questa risposta «talmudica, che risponde cioè con una domanda», può avere due significati: «vuol dire da una parte che l'ebreo, vivendo in esilio, è sempre lontano da tutto, perché non ha una patria, vive appunto nell'esilio, e dall'altra che, avendo una patria non nello spazio ma nel tempo, nel Libro, nella tradizione, nella Legge, egli non è mai lontano da niente» (*Fra il Danubio e il mare*, citato da E. Pellegrini in *Notizie sui testi*, in C. Magris, *Opere*, cit., p. 1545).

non esiste più o che è stato in parte distrutto: i piccoli villaggi, gli *shtetl*³⁸ che fino alla Seconda guerra mondiale, si trovavano nell'estremo oriente dell'Impero Austroungarico, in «tutta la fascia dell'Europa orientale» che si estendeva «dalla Galizia orientale all'Ucraina e dalla Lituania alla Bessarabia»³⁹, vie che conducono «verso un'assenza radicale, verso un vuoto assoluto»⁴⁰. Magris riferisce ai ritratti che tanti scrittori, ebraici, tedeschi, *jiddisch*, russi e polacchi, e tra questi anche Joseph Roth, nel volume di saggi *Juden auf Wanderschaft* (1927; Ebrei erranti), hanno lasciato dello *shtetl*:

il misero borgo nella grigia pianura senza rilievi, la piccola attività economica di bottegai, sensali, merciai ambulanti e qualche ricco commerciante o amministratore terriero per conto del proprietario feudale; l'organizzazione del lavoro affidata [...] prevalentemente alle donne, per consentire agli uomini di dedicarsi alla preghiera ed allo studio talmudico nella *Shul*; [...] la chiusura patriarcale autoritaria e insieme il calore protettivo della famiglia.⁴¹

Per l'ebreo della diaspora, lo *shtetl* era un «microcosmo organico ed armonioso in se stesso pur nella sua oggettiva miseria»⁴², una *Heimat*, come definita da Roth, in contrasto con la nazione che per molti ebrei orientali assimilati diventava un *Vaterland*. Per molti lo *shtetl* rimaneva un luogo utopico di autenticità e integrità, ma un'utopia irreali del passato, della memoria, da contrapporre al presente, un'implicita contestazione del livellamento di valori caratteristico della civiltà contemporanea⁴³. Il viaggio dall'oriente verso i paesi e le città occidentali è una sorta di 'anti-nostos'. La *Heimat* è solo il punto di partenza, non quello dell'arrivo. L'autore fa presente che «L'iter del personaggio rothiano è scandito su quello emblematico dell'ebreo che abbandona lo *shtetl*», anche se spesso si tratta di disertori o reduci che lasciano la Russia per andare in Occidente. Il loro cammino «si conclude non nel ritrovamento della *Heimat* bensì nella verifica dell'assenza ed inesistenza della patria»⁴⁴. Illusoria è per loro anche la possibilità di un ritorno allo *shtetl*, «e cioè il tentativo di inversione di marcia da occidente a oriente». Il «*nostos*» esiste solo come oggetto di memoria o di pietà. Magris rimanda a Roth che, in *Juden auf Wanderschaft*, afferma che «per gli ebrei orientali non esiste alcuna *Heimat* in cui potere reinserirsi come a Itaca, ma esistono solamente "tombe in ogni cimitero" a cui, periodicamente ma fuggacemente, ritornare per poi ripartire». Cita poi un altro detto di Roth: «"Chi

³⁸ Parola *jiddisch* che deriva dalla parola tedesca *Städtchen* (cittadina).

³⁹ C. Magris, *Lontano da dove*, cit., p. 23.

⁴⁰ Ivi, p. 32.

⁴¹ Ivi, p. 19.

⁴² Ivi, p. 14.

⁴³ Cfr. ivi, pp. 20-21.

⁴⁴ Ivi, pp. 26-27.

seppellisce il padre in terra straniera [...] ha diritto di cittadinanza in quella terra estranea”»⁴⁵.

La fuga degli ebrei orientali verso occidente è spinta da fattori diversi: la persecuzione antisemita in generale, i *pogrom* russi e polacchi, ma anche il desiderio o la necessità dei più giovani di trasferirsi in occidente e far fortuna nelle città industrializzate e modernizzate. La fuga significa sì sradicamento, come anche assimilazione, integrazione sociale e nazionale; comportano perciò disintegrazione e alienazione. Per Roth, anche l’assimilazione e l’agognata integrazione nella società occidentale sono, come dice in *Juden auf Wanderschaft*, una sorta di fuga, – fuga dalla propria identità. Secondo Magris, *Juden auf Wanderschaft* «è un grido d’allarme contro l’assimilazione degli ebrei orientali in cammino verso occidente e quindi sul punto di perdere la propria identità»⁴⁶. Il mondo dei personaggi di Roth, infatti, è un «mondo della fuga»⁴⁷. Magris riferisce in particolare a Brandeis, il protagonista del romanzo *Rechts und Links* (1929; Destra e sinistra), un fuggiasco che «ha perduto patria e opinioni e non ne ha né può averne alcuna», anche se in *Die Flucht ohne Ende* (1927; Fuga senza fine), romanzo nella forma di un *Bericht* o *réportage*, l’incalzante viaggiare, la fuga «metaforicamente ebraica» del protagonista Franz Tunda, «una fuga senza fine né principio, senza direzione né provenienza», può essere letta come metafora della diaspora ebraica che, a sua volta, rispecchia sia il disintegrarsi dell’Impero austroungarico sia la condizione di sradicamento dell’uomo moderno⁴⁸. Magris chiarisce questa tripartita relazione analogica sulla base della peculiare decentrata prospettiva di Roth. Nato a Brody, un «crogiolo orientale slavo-tedesco-ebraico», in cui l’impero aveva una funzione di «unità e coesione», Roth vede il «vuoto» della civiltà moderna come «il risultato della dissoluzione dell’impero e dello *shtetl*». Aggiunge alla fine del paragrafo la seguente precisazione:

per l’ebreo orientale Joseph Roth lo sfacelo della Mitteleuropa diviene una parabola, la favola allegorica della lacerazione e della solitudine dell’uomo moderno strappato da tutte le radici, da tutte le “Madri”. Così si giunge ad una perfetta coincidenza fra l’espatriazione del superstite absburgico, la disintegrazione umana e religiosa dell’*Ostjude* e l’incomunicabile frantumazione dell’uomo moderno.⁴⁹

Con l’assimilazione, gli ebrei orientali entrano nella storia sociale-politica dei centri o conglomerati industrializzati mitteleuropei e occidentali che, come dice Magris in *L’infinito viaggiare* (2005), per loro spesso sarà un incontro con l’ignoto, con la violenza, la brutalità e la volgarità di una realtà sconosciuta⁵⁰.

⁴⁵ Ivi, p. 81.

⁴⁶ Ivi, p. 18.

⁴⁷ Ivi, p. 67.

⁴⁸ Ivi, pp. 58-65.

⁴⁹ Ivi, pp. 22, 25-26.

⁵⁰ Cfr. C. Magris, *L’infinito viaggiare*, cit., p. xiv.

L'assimilazione rappresenta, con un'espressione biblica, una specie di «caduta», la seconda rispetto all'uscita dallo *shtetl* che era la prima. La prima e la seconda «caduta» corrispondono, nella narrativa di Roth – qui il *Radetzskymarsch* – rispettivamente all'inserimento dell'eroe di Solferino nella «dimensione riduttiva dell'esistenza politica-sociale», che si rivela come un declino o decadenza borghese, e alla rovina e la fine dell'impero:

con l'ascesa sociale inizia anche il malinconico declino dell'eroe di Solferino, la cui vicenda si trasfigura a parabola moderna della cacciata dal paradiso terrestre, ossia – in senso metaforico – dallo *shtetl* e dai suoi lari. La seconda caduta è rappresentata dalla fine dell'impero, esemplificata a sua volta nella morte di Francesco Giuseppe [...]. Conseguenza del peccato originale, l'impero [...] ne è anche il *remedium*, il pessimistico argine dei mali e la coscienza della *vanitas* terrestre: col suo sfacelo, con la dissoluzione della sua pur greve e soffocante diga morale, dilaga un caos la cui stolta superbia ha perfino scordato l'imperfettissima condizione umana.⁵¹

Secondo Magris, «il *Radetzskymarsch*, saga della fine dell'impero, è [...] una grande allegoria della cacciata dal paradiso terrestre, dalla *Heimat shtetl*»; come i Trotta, così anche gli ebrei orientali, abbandonando i loro *shtetl*, si trovano «fuori», in una condizione di «espatriazione», in cui i valori patriarcali dell'origine si isteriliscono⁵². Non potendo trasferire questi valori alla loro nuova condizione storica, i personaggi di Roth interpretano la storia occidentale solo come «persecuzione e dolore»⁵³. Dal punto di vista antistoricista di Roth e di alcuni dei suoi personaggi, anche la storia moderna è «dispersione, esilio; e nell'esilio ogni cambiamento può essere soltanto una nuova fuga dall'Egitto, una nuova dispersione e un nuovo *pogrom*». La storia moderna non è che «storia di tramonti, di sconfitte e di vittime: storia dell'esilio»⁵⁴.

In *Juden auf Wanderschaft*, Roth esprime una visione analoga, che Magris traduce e cita per esteso. Suppone che Roth in questo brano voglia affermare «il peculiare carattere “borghese” dell'*Ostjude*» e confutare così «la propaganda antisemita di quegli anni, che identificava l'ebreo e soprattutto il profugo ebreo orientale col rivoluzionario sovversivo»:

Molti di essi sono reazionari per un istinto borghese, per amore della proprietà e della tradizione ma anche per timore, non certo infondato, di ogni mutamento della situazione, un mutamento che per gli ebrei non potrebbe significare un miglioramento. È un senso storico nutrito dall'esperienza il presentimento che gli ebrei sono le prime vittime di tutti i bagni di sangue che la storia universale allestisce e organizza.⁵⁵

⁵¹ C. Magris, *Lontano da dove*, cit., pp. 202-203.

⁵² Cfr. *ivi*, p. 183.

⁵³ *Ivi*, p. 121.

⁵⁴ *Ivi*, p. 25.

⁵⁵ Roth in *Juden auf Wanderschaft*, cit., p. 118.

Nonostante il fatto che l'ebreo della diaspora si sentisse o cerchi di sentirsi «fuori del tempo»⁵⁶, e che lo stesso Roth si considerasse appartenente ad una comunità slavo-ebraico o russo-austriaco «fuori della storia», è un dato di fatto che gli ebrei spesso sono stati più dentro la Storia che gli altri. Magris cita, a proposito, *L'uomo di Kiev* (1968) dello scrittore ebreo americano Bernard Malamud, romanzo in cui il protagonista, vittima dell'antisemitismo nella Russia zarista, mentre nel carcere soffre fame e torture, ritorna nella sua immaginazione al passato nello *shtetl*: «Se fosse rimasto nello *shtetl* non sarebbe mai successo... Una volta che te ne vai, sei fuori all'aperto: piove e nevica. Nevica storia. Tutti siamo nella storia, questo è sicuro, ma alcuni ci sono dentro più degli altri. Gli ebrei, più della maggioranza»⁵⁷.

Di questo essere «dentro la Storia» danno testimonianza i tanti luoghi, motivi o *topoi*, presenti nella narrativa di Roth e appartenenti alla tradizione narrativa ebraica. Magris cita, tra gli altri, il motivo della *Grenzschenke*, l'osteria di frontiera, che «rappresenta soprattutto il momento iniziale della marcia verso ovest», motivo che riassume «il tema della frontiera, così tipico del nomadismo spirituale di Roth». Il motivo viene «orchestrato secondo il contrappunto della tenera nostalgia dei fuggitivi e della picaresca ribalderia dei loro interessati complici, contrabbandieri e mercanti di uomini [...]». La *Grenzschenke* è un punto di partenza della marcia verso Occidente, così come l'America è un sognato punto d'arrivo, anche se si rivela di essere solo un «miraggio» o un «deserto», invece di una «terra promessa»⁵⁸. Il «deserto», come anche Sodoma, sono metafore della metropoli, la *Großstadt* moderna, *topos* ricorrente in Roth (come pure in tanta altra letteratura ebraica o jiddisch⁵⁹). Nella narrativa di Roth, la metropoli paragonata al «deserto» biblico è frequente (si pensi alla New York di Mendel Singer in *Hiob. Roman eines einfachen Mannes* (1930; *Giobbe. Romanzo di un uomo semplice*); la metropoli, come una sorte di Sodoma, è simboleggiata in particolare dall'albergo nel romanzo *Hotel Savoy* (1925):

Hotel Savoy è la grande metafora romanzesca dell'itinerario verso Occidente visto quale cammino ingannevole verso il deserto, sempre più lontano dalla terra promessa, e quale viaggio verso Sodoma, gli inferi e la morte simboleggiati

⁵⁶ Ivi, p. 111. Con la considerazione che l'ebreo della diaspora si sente «fuori del tempo», Claudio Magris si discosta dall'idea kafkiana del desiderio degli israeliti di una patria 'nel tempo': «Se Kafka, a proposito del sionismo, notava come gli israeliti volessero una patria nello spazio in luogo della loro vera patria diasporica nel tempo, forse è invece più esatto osservare che la patria degli ebrei della diaspora è consistita in una condizione al di fuori del tempo. Dalla distruzione del Tempio il popolo d'Israele è vissuto non nel divenire ma in un libro, nella parola e nella scrittura, nella Torah considerata preesistente alla stessa creazione. Il libro, ha spiegato Maurice Blanchot, significa assenza di tempo».

⁵⁷ Malamud in *L'uomo di Kiev*, cit., p. 32.

⁵⁸ Ivi, p. 143.

⁵⁹ Si potrebbe aggiungere: come anche in gran parte della letteratura europea, modernista e espressionista, dell'inizio del Novecento.

dall'albergo e dai suoi piani ordinati secondo una gerarchia sociale che richiama i gironi di un aldilà dantesco.⁶⁰

L'albergo forma lo scenario allegorico della «moderna città industriale [...] una Sodomia inaridita dalla biblica pioggia di pece e di zolfo», uno scenario, in cui i molti personaggi «sono, direttamente o mediatamente, ebrei erranti»⁶¹. È una «inquietante allegoria della civiltà industriale e richiama», come fa presente Magris, «l'Hotel Occidentale dell'*America* kafkiana»⁶²; è infine un rovescio dissacrante dello *shtetl*⁶³.

Per Magris, l'assimilazione degli ebrei orientali, insieme alla disintegrazione della loro tradizione e dei valori universali, fanno parte di un processo iniziato con «gli eccidi causati dai *progroms* russi e polacchi» e portato avanti con «le persecuzioni staliniane», processo che culmina con i crimini dei nazisti: «Lo sterminio perpetrato dal nazismo segna l'apice sanguinoso di un processo di dissoluzione dell'*Ostjudentum*, del quale l'assimilazione o la fuga verso occidentale costituiscono momenti quasi altrettanto decisivi anche se umanamente imparagonabili»⁶⁴.

Nel suo saggio sull'opera di Singer, *La vita e la legge: Isaac Bashevis Singer* (1984), Magris ribadisce che «Lo sterminio nazista [...] è il culmine di questo processo di disintegrazione, che tuttavia assume – nella moderna società industriale – anche altre forme, meno sanguinose ma altrettanto disgregatrici e corrosive». Per quanto riguarda queste altre forme, rimanda esplicitamente alla disintegrazione «che colpisce i sistemi di valori, che imprimono un'unità al fluire della vita, ma intacca anzitutto l'integrità dell'io individuale»⁶⁵. Sposta l'accento sulle conseguenze che la disintegrazione ha avuto per la parola, che nel caso di Singer e di altri scrittori ebraici orientali è il jiddisch, «la lingua dell'ebraismo della diaspora», il cui «tramonto» Henry Miller ha definito «“una perdita per il mondo”»⁶⁶. Nella visione di Magris, «La letteratura jiddisch appare un simbolo per eccellenza dell'epica», un'epica che, tra l'altro, «s'ispira alla totalità religiosa della Legge, o comunque a temi classici e universali-umani»⁶⁷. Il declino

⁶⁰ Ivi, p. 42.

⁶¹ Cfr. ivi, pp. 42, 45.

⁶² Ivi, p. 47. Magris riassume alcuni di questi elementi kafkiani, fra i quali il numero enorme delle stanze, degli ospiti, dei piani, la simbiosi di efficienza organizzativa e di mistero esistenziale, l'enigma del direttore invisibile e irraggiungibile (cfr. *ibidem*).

⁶³ Cfr. ivi, p. 46.

⁶⁴ Ivi, p. 14. Anche Roth considera, in una lettera del 24.10.1934, l'assimilazione «il primo passo di quell'integrazione nella società borghese destinata a sfociare nel fascismo: “[Il regno dei padri] è stato distrutto da questo repellente socialismo nazionale (= nazionalsocialismo), i cui padri sono stati i socialdemocratici e i cui nonni sono stati gli ebrei liberali”», ivi, p. 211.

⁶⁵ C. Magris, *L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna*, Einaudi, Torino 1984, p. 336.

⁶⁶ Ivi, p. 338.

⁶⁷ Ivi, p. 339.

dello jiddisch, perciò, è «un simbolo trasparente della fine dell'epica»⁶⁸. Magris ha in varie occasioni e in contesti diversi parlato della fine dell'epica come sorte della letteratura moderna o dell'arte epica in generale, «della possibilità di raccontare storie esemplari, valide per tutti e integre nel loro significato». Alla «saggezza» di un narratore che unisce le voci «della sua gente» in una «voce corale», subentra «il soliloquio del romanziere»⁶⁹. Come Magris sostiene nel saggio *Grande stile e totalità* (1984), il romanzo moderno, invece di divenire «una moderna epopea, [...] sarà piuttosto l'antiepopea del disincanto, della vita frammentaria e disgregata», un genere di romanzo che «raffigura un mondo disarmonico, caotico e frantumato, in cui l'individuo non trova risposte alle sue domande e perde le sue illusioni»⁷⁰. Il grande stile epico moderno Magris lo individua nella capacità di Tolstoj «di cogliere il tutto unitario della vita al di sopra delle scissioni» e di condensare «la legge del tutto nella mazurca di Natascia»⁷¹.

Nel saggio su Singer, Magris aggiunge una nota positiva. Anche se l'universo dialettale dello jiddisch va verso il suo tramonto, il che significa anche la perdita della corallità epica, l'atto del narrare può restituire, dare presenza, a valori sacri distanti o dimenticati. Riassume un apologo chassidico riferito da Gershom Scholem:

il narratore, circondato dai suoi ascoltatori, riferisce che, in alcune generazioni, si è perso il segreto del Bàál-shem; una generazione dopo l'altra ha dimenticato, rispettivamente, le preghiere del Bàál-shem, il modo in cui egli accendeva miracolosamente il fuoco nel bosco e infine lo stesso luogo del bosco dov'egli si recava ad accendere il fuoco e a dire le preghiere per ottenere l'aiuto divino. L'ultimo rabbi, tuttavia, può narrare la storia di tutto questo e il suo racconto, da solo, ha la stessa efficacia delle azioni compiute dalle generazioni precedenti, non più ripetibili ma solo raccontabili.⁷²

In *Lontano da dove*, in cui è citato in modo completo lo stesso apologo, Magris sottolinea che «Roth fa parte anch'egli dell'ultima generazione, privata del retaggio; anzi, è il sopravvissuto all'ultima generazione, il narratore che può soltanto riferire e parlare di valori perduti nel tempo». Aggiunge che «la grandezza dell'ultimo Roth» è di salvare «un'eco del sacro»⁷³, pur essendo i suoi ascoltatori «un gruppo di sbandati, esuli ed irregolari». Come Roth, ugualmente Singer, in alcuni dei suoi racconti o parabole, riesce, con voce «imperturbabile», a rappresentare, o «abbracciare» (come i grandi scrittori epici o l'autore dell'*Ecclesiaste*), la totalità dell'esperienza⁷⁴.

⁶⁸ Ivi, p. 338.

⁶⁹ Ivi, p. 339.

⁷⁰ Ivi, p. 19.

⁷¹ Ivi, p. 20.

⁷² Ivi, p. 341.

⁷³ Ivi, pp. 241-242.

⁷⁴ Cfr. ivi, pp. 342-343.

Sel'epicità in questo senso costituisce, in qualche modo, una sorta di resistenza alla disintegrazione o frantumazione caratteristiche del romanzo moderno, ci si deve allora chiedere se questa resistenza dell'epico sia presente anche nei romanzi dello stesso Magris. Mi sembra che in *Alla cieca* le numerose citazioni delle epopee (le *Argonautiche* di Apollonio Rodio e le anonime *Argonautiche Orfiche*) costituiscano, nel loro insieme, una linea epica che, come un basso continuo, riunisce tutte le vicende disparate del romanzo. Alla domanda se anche nel grande romanzo più recente, *Non luogo a procedere* (2015), si possa distinguere una forma di epicità, spero di poter dare una risposta alla fine del paragrafo seguente.

4. Diaspore e esodi in *Non luogo a procedere*

Come Vienna, così anche Trieste, nei primi decenni del Novecento, era una città in cui la comunità ebraica aveva un ruolo culturalmente molto importante. Secondo Magris, in *Utopia e disincanto* (1999):

Fra i molti [...] volti di Trieste spicca quello ebraico. Decisivi nello sviluppo culturale, economico e politico della città, gli ebrei si erano identificati con essa e con la sua scelta italiana pur recandole, e dandole, l'impronta della cultura, della civiltà mitteleuropea, impensabile senza la componente ebraica. Trieste – che finisce in questo senso nel '38, con le leggi razziali – è uno dei grandi luoghi dell'ebraismo.⁷⁵

In *Non luogo a procedere*, la protagonista Luisa è erede di questa grande cultura ebraica di Trieste. Ha avuto l'incarico di allestire il museo «della guerra» dopo la misteriosa morte del protagonista «senza nome», che aveva progettato questo «forsennato» museo per esporre la sua grande raccolta di armi di ogni genere con lo scopo di dare un segno di protesta contro «tutte le guerre»⁷⁶. Nella composizione del romanzo le varie storie di guerra, repressione, persecuzione, si raggruppano in una sorta di raggiera a forma di spirale o vortice che porta il lettore in un viaggio attraverso spazi e tempi diversi, dalla Mitteleuropa al Sud America, alle coste occidentali e orientali dell'Africa, ai Caraibi, agli Stati Uniti, all'Inghilterra, al Messico, alla Trieste della fine della seconda guerra mondiale (tra fine aprile e inizio maggio del 1945), l'occhio di quel ciclone che si era abbattuto sull'Europa e sul mondo. È un viaggio nel tempo e nello spazio, in cui, con interruzioni e brusche inversioni di rotta, si passa dal Novecento all'Ottocento, al Settecento, al Cinquecento, di nuovo al Novecento e al periodo del dopoguerra, e dal cuore della Mitteleuropa alle coste dell'Africa e alle isole dei Caraibi.

⁷⁵ C. Magris, *Utopia e disincanto*, cit., p. 55. Per la funzione dell'ebraismo di Trieste nel quadro europeo, «funzione fondamentale e complessa, proprio quale collante fra la civiltà italiana e quella centro-europea», si veda C. Magris, *La civiltà ebraica e un'idea d'Europa*, cit., p. 136. Faccio presente che, tra le due guerre mondiali, il clima culturale triestino venne 'nutrito' anche dall'immigrazione di ebrei orientali, come illustrato in un paio di racconti in C. Magris, *Tempo curvo a Krems. Cinque racconti*, Garzanti, Milano 2019.

⁷⁶ Cfr. C. Magris, *Non luogo a procedere*, Garzanti, Milano 2015, p. 68.

Le storie collegate all’Africa e ai Caraibi sono incentrate sulle memorie della colonizzazione, la tratta degli schiavi che, dal Cinque- all’Ottocento, prosperava sulle coste delle baie e dei fiumi africani, i destini degli schiavi o dei loro discendenti nei Caraibi o nel Nord America. La maggior parte di queste memorie è distribuita sui vari capitoli della *Storia di Luisa*, la protagonista nata da madre ebrea e padre afroamericano. Mentre il protagonista, come anche il suo Museo, è strumento della memoria, Luisa è memoria. Nelle sue memorie ed evocazioni storiche, la diaspora biblica è all’origine sia della diaspora ebraica sia di quella negriera: la tematica della tratta e della schiavitù negriera si unisce a quella della diaspora ebraica. I due popoli dispersi hanno sofferto la stessa discriminazione, violenza e persecuzione⁷⁷:

Come potremmo cantare le canzoni di Sion in terra straniera? Lingue tagliate di esuli che hanno in comune solo ciò che loro manca, un proprio posto nel mondo, e che si riconoscono toccandosi nel silenzio e nel buio, come prigionieri in una cella, o nel respiro affannoso per il lungo errare. Dere’s no hidin’ place down dere, I’m burnim too. Come potremmo cantare le canzoni di Sion in terra straniera? Non c’è posto dove nascondersi, anch’io brucio. Eppure hanno, abbiamo saputo cantarle, pensava Luisa, go down Moses tell old Pharao to let my people go e il popolo se ne è andato per il mondo, spesso inospitale quanto la prigione.

Deep river, il fiume di Giordano è largo e profondo, ancora un fiume da attraversare, sempre ancora un fiume da attraversare, la Terra Promessa sempre dall’altra parte. Le stesse canzoni, canzoni di tribù perdute, dieci di Israele, innumerevoli d’Africa; non c’è posto dove nascondersi aldiqua o aldilà del fiume e del mare, sotto il sole feroce che espone la preda al cacciatore. Corri negro corri, anch’io brucio, traversata del deserto, il treno blindato corre a Treblinka, il fetore dei corpi ammucciati e della stagnante nuvola dei loro respiri è già quell’odore acido che avvertiranno fra poco smettendo per sempre di sentirlo un attimo dopo.⁷⁸

La diretta, struggente, evocazione della condizione umanamente indegna dei deportati nei treni che li trasportano ai Lager nazisti fa parte anch’essa della «storia di Luisa», della storia della sua famiglia triestina. Sua nonna materna Deborah era stata uccisa alla Risiera di San Sabba di Trieste, l’unico campo di sterminio in Italia. La madre Sara si era salvata, perché la nonna Deborah, poco prima del rastrellamento, era riuscita a portarla da una vecchia conoscente a Lusino, dove la bambina, giocando in spiaggia, non poteva sospettare che «Oltre, dietro o sopra quella luce e quell’acqua fuse in un unico tremolio, si combatte, si spara, si uccide; si muore, si brucia la gente nella città oltre il golfo»⁷⁹. Dopo

⁷⁷ In alcune opere di Roth, affiora, come fa presente Magris, «un’analogia fra negritudine ed ebraismo». Riferisce a proposito (in nota) a *Juden auf Wanderschaft* e a *Rechts und Links*, in cui l’assoluta infelicità di un personaggio femminile «trova un riscontro nel perduto dolore del canto negro» (C. Magris, *Lontano da dove*, cit., pp. 68, 100).

⁷⁸ C. Magris, *Non luogo a procedere*, cit., p. 146.

⁷⁹ Ivi, p. 58.

la guerra, quando ritorna a Trieste, Sara va a vivere a casa dei suoi parenti. È tormentata dai sospetti che pesano sulla memoria di sua madre Deborah, di essere stata complice nel rastrellamento di una famiglia ebrea di Trieste. Assalita dalle insinuazioni da parte di parenti e conoscenti, dalle allusioni e mezze parole di alcuni e dal comportamento elusivo di altri, Sara si sente invasa da ciò che già sapeva, ma che non avrebbe voluto sapere: «Lei sa, lei non sa, lei saprà quello che già sa, qualcosa ogni tanto s'inceppa dentro la sua testa, qualche guastatore ha sabotato i circuiti. Un lavoro dentro di lei, un tarlo che scava gallerie e continua ad avanzare»⁸⁰. Nonostante «quei messaggi velenosi, infiltratisi come clandestini nei corridoi della mente»⁸¹, non era affiorata che una parte della verità. Così l'esistenza di Sara è stata stritolata nella lotta tra un'angosciosa volontà di sapere e la doppia morale della società del dopoguerra che, dopo aver risvegliato in lei i sospetti, le aveva imposto di far finta non solo di non sapere, ma anche di non sapere di sapere, di vivere come se avesse dimenticato⁸².

Della storia di suo padre, quel «nero Messia americano che ci aveva messo il suo per salvare il mondo da Auschwitz»⁸³ e anni dopo era tragicamente morto in un incidente aereo sulla pista di Aviano, Luisa evoca l'infanzia felice nella Martinica, in casa della nonna Tati che aveva la «faccia screpolata e nera come la terra [...], faccia di negra incomprensibile come la terra e buona come la terra sempre spremuta calcata spaccata»⁸⁴. Si domanda se la sua bisnonna africana della Martinica e la sua bisnonna Rachele, ebrea di Trieste, si sarebbero capite. Suppone di sì, «perché in quei volti così incomparabilmente diversi c'era la stessa ostinata illesa resistenza a secoli di violenze e persecuzioni». Forse, nell'immaginazione di Luisa, la Martinica avrebbe potuto essere una sorta di *Heimat*, un altro *shtetl*. Sulle spiagge della Martinica, alla Grande Anse, il padre, giocando con gli altri ragazzi, aveva imparato il creolo, «quella lingua ruvida e dolce, quel francese africano di schiavi che i padroni francesi parlavano volentieri e che gli ex schiavi non proprio del tutto ex volevano invece proibire di parlare ai loro figli nella speranza che così diventassero un po' più ex»⁸⁵. Il creolo era la lingua delle canzoni, delle ninne nanne, che le aveva cantato il padre, anche se da adulto non lo parlava più. Quando era ancora ragazzo aveva seguito suo padre, il nonno di Luisa, prima a Puerto Rico e dopo negli Stati Uniti, a Memphis. Così, mentre a Martinica era Joseph (con l'accento sulla e) e a Puerto Rico José, era diventato Joseph (con l'accento sulla o). Degli anni negli Stati Uniti il padre parlava poco. Erano anni in cui aveva fatto conoscenza con la discriminazione e la violenza razziale, di cui forse lui stesso era stato vittima. Solo alla madre di Luisa aveva parlato della tragica fine di sua sorella Kasika, infermiera della Army Nurse

⁸⁰ Ivi, p. 117.

⁸¹ Ivi, p. 119.

⁸² Cfr. ivi, p. 121.

⁸³ Ivi, p. 228.

⁸⁴ Ivi, p. 230.

⁸⁵ Ivi, p. 233.

Corps, che durante una licenza a Londra era stata calpestata a morte da teppisti ubriachi, fra i quali ci potrebbe essere stato il fratello o l'amico di qualcuno che lei stessa aveva soccorso al fronte e che forse era morto nelle sue braccia.

Per Luisa le due diaspore, in cui sono vissuti i suoi genitori e i loro rispettivi antenati, hanno la stessa radice atavica biblica. I loro popoli in fuga sono rami della stessa stirpe: i figli e nipoti di Noè. Da un lato Cam e suo figlio Canaan che hanno deriso il vecchio padre e nonno, dall'altro lato Sem che ha coperto le nudità del padre, per cui Noè maledice Cam e Canaan, mandando i figli di Cam in Etiopia e in Egitto e rendendo Canaan schiavo di Sem: «Canaan sia maledetto, sia lo schiavo [...] di Sem; Canaan dalla pelle scura e dalle labbra tumide, nero come la nera terra fertile del Nilo [...] Dunque schiavo nostro [così pensa Luisa], di noi venuti a rubare la sua terra e la sua vita?». Canaan che dopo ha dato il suo nome alla Terra promessa, che da allora è «terra di colpa, di rapina e di espiazione» e già terra d'esilio: «il Galuth è iniziato prima ancora che arrivassimo nella Terra di Canaan, da cui siamo stati scacciati e da cui abbiamo scacciato i figli dei nostri fratelli, di Ismaele che ha dovuto vivere nel deserto come un asino selvaggio, di Canaan sempre esule e straniero, di Cam che ha forgiato la catena dei suoi discendenti», gli schiavi dunque venduti alle navi negriere. Siamo colpevoli anche noi? si chiede Luisa, «figli di Abramo abbiamo scacciato altri figli di Abramo», anche se allora non eravamo ancora ebrei: «è solo a partire da Abramo che dobbiamo sentirci responsabili». È stato lui che aveva fatto differenza fra Sara e Agar, «come i *béké* fra le madri bianche e quelle nere dei loro figli»⁸⁶.

Luisa s'identifica con l'uno e con l'altro ramo della stirpe, per cui il suo «io» è un «noi». Nella sua mente le due diaspore si intrecciano. I due popoli dispersi e perseguitati sono intercambiabili: «Gli ebrei sono i negri del mondo e i negri in America sono gli ebrei in Egitto, che il faraone perseguita perché li teme». In entrambi i casi si tratta di un «popolo cui è stata dovunque rubata la sua terra, Africa o Canaan – Terra promessa e perduta, dove sia la cacciata, l'esilio, sia il ritorno sono tragedia»⁸⁷.

Nell'insieme dei capitoli dedicati alla tematica delle colonizzazioni s'inserisce la storia di un certo Carlo Filippo, il 'preteso' trisavolo del protagonista 'senza nome', storia che viene ripensata da Luisa sulla base di alcune carte conservate nel Museo. Con la rievocazione delle gesta di questo avo avventuriero, che era diventato ricco con il commercio di schiavi, di avorio, di pietre preziose, viene a galla il traffico degli schiavi tra le coste orientali dell'Africa e l'India Occidentale, traffico in cui, nella seconda metà del Settecento, aveva un ruolo principale il commerciante olandese William Bolts. Nella Delagoa Bay, Bolts, prima di partire per l'India, «aveva lasciato un pugno d'uomini a costruire [un] fortilizio, a morire di malaria e a trafficare con schiavi, tessuti, monili, alcol, polvere d'oro (che non c'era) e avorio». Incaricato da Bolts, «ma anche di testa

⁸⁶ Ivi, p. 237. I «*béké*» sono abitanti delle Antille francesi, in particolare della Martinica, con la pelle bianca, discendenti dai primi colonizzatori europei.

⁸⁷ *Ibidem*.

propria», Carlo Filippo, trattando «con i capi locali l'acquisto degli schiavi», aveva alzato il prezzo, «una parte del quale finiva nelle sue tasche»⁸⁸. Insieme a Bolts, aveva fatto costruire, intorno al fortilizio, una cintura di capanne, piccole abitazioni indigene, con orti e giardini, che sembravano fatte con orti e giardini, ma che in realtà non era altro che una cintura di difesa, un cuscinetto, che avrebbe ricevuto i primi colpi di cannone, quando sarebbero arrivati i portoghesi a riprendersi l'estuario (il che infatti sarebbe avvenuto). Prevedendo questo pericolo, alcuni abitanti fuggono verso i villaggi dell'interno; tra questi vi è una giovane e bella donna nera, della quale il trisavolo si era invaghito e che aveva chiamato Perla: «puliva le bianche zanne d'elefante che arrivavano per essere lavate e stivate prima del trasporto; i suoi occhi splendevano e ridevano, ma si guardavano intorno, [...] capivano che ogni tanto c'era nell'aria un odore di guerra»⁸⁹. Carlo Filippo viene incaricato di riprenderla, la insegue, la raggiunge e la riporta a casa sua («– per sorvegliarla, diceva»⁹⁰). In seguito la porta con sé a Trieste, su una delle navi che per le grandi Compagnie commerciali (triestine, austriache, olandesi) facevano la spola tra l'Africa e l'India, e nelle cui stive «l'avorio nero» era «pigiato [...] insieme alle zanne di avorio bianco»⁹¹. A Trieste, Carlo Filippo l'ammira come danzatrice e attrice di spettacoli teatrali, che lui stesso aveva messo in scena, fra i quali un divertente rifacimento di una commedia di Carlo Gozzi. Perla aveva il ruolo di Smeraldina, «la mora al servizio della malvagia Fata Morgana», un ruolo che le andava a meraviglia, anche perché il suo «italiano maccheronico infarcito di qualche parola ronga – la lingua africana che si parlava a Delagoa Bay»⁹² non si distingueva troppo dalla lingua turca italianizzata della Smeraldina di Gozzi. Come nel caso del creolo del padre di Luisa, così anche la lingua di Perla riassume la condizione di chi ha perduto la sua terra d'origine e si è dovuto adattare ai costumi del paese dell'altro.

Alle storie della diaspora africana appartiene quella di Luisa de Navarrete, leggendario personaggio femminile, donna negra di grande intelligenza e coraggio vissuta a Puerto Rico alla fine del Cinquecento, di cui il padre di Luisa spesso aveva raccontato. Ora Luisa rievoca o meglio ricostruisce la storia di questa sua grande omonima. Molte sono le domande che riguardano l'origine di questa donna che si perde nell'oscurità della Storia dei continenti. Forse, come vogliono alcune fonti, era arrivata da giovane a Puerto Rico dalle coste dell'Africa occidentale, passando per la Spagna⁹³. Oppure era nata a Puerto Rico, il

⁸⁸ Ivi, pp. 151-152.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Ivi, p. 153.

⁹¹ Ivi, p. 163.

⁹² Ivi, p. 154.

⁹³ Una delle fonti di questa ipotesi è *Lettres créoles* di Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant, citato nel romanzo: «Nera di pelle, bianca di cultura, caraibica per destino, madre di meticci», ivi, p. 286. Si veda anche ivi, p. 288, dove Chamoiseau e Confiant sono ricordati come «aedi della créolité, caraibica e non solo caraibica, crogiolo quale unica identità e verità possibile».

che sarebbe un'ipotesi forse più ragionevole, perché le sue avventure sarebbero troppe per essere vissute in una sola vita. «In ogni caso era là che comincia la sua avventura più incredibile, fra indiani Caribi, rapimenti, tesori affondati, guerre, ritorni»⁹⁴. Sia Luisa che suo padre avevano preferito la prima versione: «Capiva che anche a suo padre sarebbe piaciuto che quell'altra Luisa fosse nata in quell'immenso paese dove tutti hanno la pelle nera e fosse arrivata a quelle isole dopo aver attraversato il mare su una bella nave»⁹⁵. Più tardi, ripensando a questa storia, Luisa si era chiesta se nella stiva «scura e puzzolente» della stessa nave dove Luisa de Navarrete passeggiava sul ponte, ci fossero «altri neri come lei ma per il resto non come lei». Chissà, si chiede Luisa, «se lei talora li sentiva rumoreggiare, un unico muggito soffocato, una specie di russare doloroso». Luisa s'immagina che non sia stata Luisa de Navarrete a fare la traversata, ma qualche suo parente, qualche suo parente, qualcuno che non stava sul ponte, ma era rinchiuso nella stiva. Lo scenario evocato da Luisa si riallaccia al dramma dei profughi che oggi cercano di attraversare il Mediterraneo:

Ma quella traversata del grande mare non l'aveva fatta lei, ma qualcun altro per lei e non per servire una dama bensì nel fetore della stiva, anch'essa un opaco e oleoso mare scuro, sporco come il fondo del mare su cui correva la nave, fango e frantumi di ossa sbriciolate, quel niente che restava dei cadaveri gettati in acqua, fradicio illeggibile archivio di un olocausto degli olocausti, come era stato detto, resti di una immensa vita oscura e strappata al grembo col coltello di una storia squartatrice, sangue versato da uno stupro collettivo che arrossa l'oceano.⁹⁶

Le ricerche di Luisa sono incentrate sull'avventura più incredibile di Luisa de Navarrete, da quando era stata rapita dai Kalinagos, gli indiani Caribi, a quando, dopo quattro anni, era riuscita a scappare e ritornare da suo marito, Luís Hernandez, uomo benestante e per la sua pelle bianca rispettato nella società spagnola di Puerto Rico. Viene sospettata di aver partecipato, durante la sua prigionia, ai culti e pasti cannibalistici dei Kalinagos e perciò sottoposta ad un interrogatorio dell'Inquisizione, rischiando di essere accusata di idolatria e di finire sul rogo. L'unico documento storico è un manoscritto del Cinquecento che contiene i verbali del tribunale dell'Inquisizione di Puerto Rico, documento che Luisa trova in un archivio a Siviglia⁹⁷. Dai verbali traspare, nonostante i danni e le abrasioni procurati dai secoli, gli illeggibili scarabocchi di uno scrivano e la sua registrazione lacunosa e imprecisa, l'abilità con la quale Luisa de

⁹⁴ Ivi, p. 181.

⁹⁵ Ivi, p. 272.

⁹⁶ Ivi, p. 288.

⁹⁷ È Luisa, personaggio di finzione, che svolge il lavoro d'archivio svolto dall'autore, il lavoro cioè di decifrare, nella biblioteca di Siviglia, i verbali dell'interrogatorio di Puerto Rico o come frugare le cronache teatrali triestine del Settecento. La spia più evidente dello scambio di ruolo tra autore e personaggio è il passo seguente: «Ma ogni storia, ogni testo, ogni vita, si diceva Luisa scorrendo quelle carte che si era portata al Caffè San Marco – era tornata a Trieste per concludere il lavoro, ormai i tempi stringevano – è un palinsesto» (ivi, p. 285).

Navarrete ha saputo schivare gli scogli dell'interrogatorio. Intuisce ciò che interessa a coloro che la interrogano, previene le loro domande, raccontando quello che sa sui Kalinagos, sulle loro feste e rituali, le loro isole e approdi nascosti, sui naufragi di navi spagnole e navi negriere, l'uccisione o il rapimento di chi era a bordo, sui tesori nascosti in fondo al mare, per cui da interrogata diventa «una preziosa informatrice, quasi una collaboratrice, un'infiltrata». Luisa deve ammettere a se stessa che la sua antica omonima non era innocente: «sa benissimo che ciò che racconta può scatenare rappresaglie e massacri di uomini che non c'entrano per nulla con ciò che le è successo, d'altronde non può certo, nella sua situazione, preoccuparsi per loro»⁹⁸. Emerge qui dal tessuto del romanzo il filo tematico che ricollega la storia di Luisa de Navarrete al destino di Deborah, con la grande differenza che Luisa de Navarrete, pur avendosela vista brutta, si era salvata dal rogo, mentre «Nonna Deborah invece si era stata bruciata e anche tanti tanti altri, un paio pure per colpa sua; bruciati da canaglie ancora più canaglie di quelle che avevano bruciato eretici e di quelle che avevano massacrato gli indiani»⁹⁹.

Decifrando i verbali, Luisa si rende conto che sotto le parole, in particolare quelle aggiunte dallo scrivano, ci sono delle pause, dei silenzi, delle tracce di ciò di cui Luisa de Navarrete non ha voluto dire: la convivenza con il capo dei suoi rapitori, le loro notti sulla pelle giaguara, i figli nati nei quattro anni che ha durato questa convivenza. Avvolta dal buio è anche la sua storia prima e dopo questi quattro anni, di come era vissuta con il suo marito bianco, con i loro figli meticci neri, dopo aver abbandonato i suoi figli meticci rossi nella foresta. Cercando di colmare alcune di queste lacune, Luisa fa ricorso all'immaginazione. Ammette che la sua ricostruzione «è un palinsesto, carta raschiata per scrivervi ancora, sempre la stessa storia ma sovrapposta a un'altra precedente, una scrittura che ne copre altre con correzioni difficilmente leggibili ma che non le cancellano», anche se «al fondo, inattingibile», resta «la verità, la storia di una persona pur deformata dagli specchi e dagli echi»¹⁰⁰. Nel caso di Luisa de Navarrete, gli anni al di là del finale sono cancellati. Non si saprà mai come è vissuta dopo, quando «riaffonda nell'ombra domestica, nell'oscurità della condizione femminile, meno paurosa, ma più opaca dell'oscurità della foresta». Tutto ciò resterà per sempre al buio, come dice la ballata di Mackie Messer di Brecht, che Luisa vuole far risuonare nel Museo: «“Die im Dunkeln sieht man nicht, chi sta al buio non lo vediamo...”»¹⁰¹. Ma anche nella vita di personaggi storici, anche se assunti a «personaggi dalla biografia imperfetta», ci sono zone di opacità o di ombra

⁹⁸ Ivi, p. 293.

⁹⁹ Ivi, p. 273.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 285-286.

¹⁰¹ Ivi, p. 296.

che il ricercatore o lo scrittore, come sostiene Magris altrove, fa bene a non illuminare troppo, a rispettare e a non «profanare»¹⁰².

Con le sue otto storie – otto capitoli che diventano (un magico) nove se si include anche il capitolo *Sostiene Luisa de Navarrete* – sono il punto di vista di Luisa e la sua voce a dare unità epica alle moltissime tematiche del romanzo. È lei che, partendo dalle diverse sale del museo, tiene insieme, come intorno ad un fulcro, le tantissime storie di armi e di guerre che si sono svolte in varie parti del mondo. È lei, inoltre, che unisce le traiettorie delle due diaspore, trovando non solo la loro comune origine nello stesso mito biblico, ma anche collegando le indicibili, incommensurabili, sofferenze del popolo ebraico, dai pogrom di Galizia alla Shoah, a quelle subite dalle innumerevoli vittime e schiavi africani, dalla Tratta ai linciaggi d'Alabama¹⁰³. La voce di Luisa è anche quella dell'autore che, nella sua opera saggistica e narrativa, ci fa visitare i luoghi più tenebrosi della Storia, dalle diaspore ebraiche della Mitteleuropa a quelle istriane e dalla Tratta africana alla Shoah, mettendo tuttavia spesso l'accento sul coraggio e sulla resistenza di molti dei suoi personaggi e sulla loro dignità umana.

Riferimenti bibliografici

- Ara Angelo, Magris Claudio, *Trieste. Un'identità di frontiera*, Einaudi, Torino 1982.
- Madieri Marisa, *Verde acqua*, Einaudi, Torino 1987.
- Magris Claudio, *Il mito absburgico nella letteratura austriaca moderna* (1963), in Id., *Opere*, vol. I., a cura e con un saggio introduttivo di Ernestina Pellegrini e uno scritto di Maria Fancelli, Mondadori, Milano 2012.
- , *Lontano da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale*, Einaudi, Torino 1977 (1971).
- , *L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna*, Einaudi, Torino 1984.
- , *Danubio. Un viaggio sentimentale dalle sorgenti del grande fiume al Mar Nero*, Garzanti, Milano 1993 (1986).
- , *Prefazione 1988. Vent'anni dopo*, in Id., *Un altro mare*, Garzanti, Milano 2007 (1991).
- , *Danubio e post-Danubio*, «Rivista di studi ungheresi», 7, 1992, pp. 21-32.
- , *Personaggi dalla biografia imperfetta*, in Bart van den Bossche, Franco Musarra, Serge Vanvolsem (a cura di), *Gli spazi della diversità* (Atti del Convegno internazionale *Rinnovamento del codice narrativo dal 1945 al 1992*, Leuven, Louvain-la-Neuve, Namur, Bruxelles, 3-8 maggio 1993), vol. II, Bulzoni, Roma 1995; Leuven UP Leuven 1995, 2 voll., pp. 617-632.
- , *Microcosmi*, Garzanti, Milano 1997.
- , *Utopia e disincanto. Saggi 1974-1998*, Garzanti, Milano 1999.
- , *Fra il Danubio e il mare*, Garzanti, Milano 2001.
- , *L'infinito viaggiare*, Mondadori, Milano 2005.

¹⁰² Si veda C. Magris, *Elogio dell'opacità. Troppa luce acceca*, articolo dedicato a Édouard Glissant, scrittore caraibico teorico della creolizzazione, «Corriere della Sera», 10 luglio 2011. Si veda E. Pellegrini, *Claudio Magris o dell'identità plurale*, cit., p. xxix.

¹⁰³ Cfr. C. Magris, *Non luogo a procedere*, cit., p. 170.

- , *Alla cieca*, Garzanti, Milano 2005.
- , *La civiltà ebraica e un'idea d'Europa*, in Furio Colombo, Liliana Weinberg (a cura di), *L'unità d'Europa. Storia di un'idea*, Ibiskos, Empoli-Firenze 2006, pp. 123-172.
- , *Ik kom wat later, of helemaal niet*, «Nexus», 59, 2011, pp. 85-90.
- , *Elogio dell'opacità. Troppa luce acceca*, «Corriere della Sera», 10 luglio 2011.
- , *Opere*, vol. I, a cura e con un saggio introduttivo di Ernestina Pellegrini e uno scritto di Maria Fancelli, Mondadori, Milano 2012.
- , *Non luogo a procedere*, Garzanti, Milano 2015.
- , *Tempo curvo a Krems. Cinque racconti*, Garzanti, Milano 2019.
- Pellegrini Ernestina, *Claudio Magris o dell'identità plurale*, in Claudio Magris, *Opere*, vol. I, a cura e con un saggio introduttivo di Ernestina Pellegrini e uno scritto di Maria Fancelli, Mondadori, Milano 2012, pp. xi-lxx.
- , *Notizie sui testi*, in Claudio Magris, *Opere*, pp. 1529-1619.