Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale (ordinamento ex D.M. 270/2004) in Filologia e Letteratura Italiana

Tesi di Laurea

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Profili di donna.
Archetipi del femminile in *Se non ora, quando?* di Primo Levi.

Relatore
Ch. Prof. Alessandro Cinquegrani

Laureanda
Laura Zambello
Matricola 840260

Anno Accademico
2013 / 2014

INDICE

INTRODUZIONE 6

CAPITOLO 1. UN PERCORSO INTERPRETATIVO DEL ROMANZO DI PRIMO LEVI *Se non ora, quando?*. 10

1.1 Dall'esperienza concentrazionaria, all'obbligo di testimoniare. 10

1.2 Conoscenza ed apprendimento della lingua *jiddisch* e della cultura *ostijudisch*. 15

1.3 Alle origini del romanzo *Se non ora, quando?* di Primo Levi. 20

1.4 Fonti religiose e connesse tematiche che emergono in *Se non ora, quando?*. 27

1.4.1 Creazione, «controcreazione» e diluvio. 27

1.4.2 Caino ed Abele. 34

CAPITOLO 2. LINE OSSIA LA «LUNARE» RAPPRESENTAZIONE DELLA «COSCIENZA FEMMINILE». 37

2.1 Line: l'*ombrosa* «tentatrice». 37

2.2Line è potere erotico. 45

2.2.1Mendel: l'orologiaio della Strelka 45

2.2.2 Per Mendel, Line è la «*uomessa*» Lilít. 52

2.3 Line è *Thánatos*: potere di morte. 60

2.3.1 Leonid: un giovane problematico. 60

2.3.2 In Leonid emergono i limiti imposti dalla coscienza umana. 66

2.4 Line è coscienza degli opposti. 73

CAPITOLO 3. SISSL E RÒKHELE NERA: DUE OPPOSTE TIPOLOGIE FEMMINILI. 78

3.1 Per Mendel – l'orologiaio – Sissl è un «cerchio di carne». 78

3.1.1 Sissl: la rappresentazione di un femminino che avvolge sensualmente ed attrae carnalmente. 78

3.1.2 Dall'impulso di Mendel, al rapido rapporto sessuale consumato con Sissl – l'«*oggetto*» fisico. 81

3.1.3 Dalla logica fallologocratica, alla concezione della donna oblativa. 91

3.2Dal fisico della donna, alla comprensione del suo significante. 97

3.2.1La banda di Gedale si allarga; giunge il giovane Arié. 97

3.2.2Una differente interpretazione del corpo di Sissl, porta Arié ad attribuirle un nuovo significato. 99

3.3Ròkhele Nera: il "caso" della donna-«nomade». 105

CAPITOLO 4. RÒKHELE BIANCA: LA DONNA CHE SCEGLIE DI DONARSI ALL'ALTRO. 111

4.1Ròkhele Bianca ricalca la natura di Rachele della tradizione biblica e della religiosità ebraica. 111

4.1.1*Bibbia*, *Torah*, *Talmud* e *Zohar* sono le fonti dalle quali attingere per la storia di Rachele. 111

4.1.2Storia di Rachele. 115

4.1.3Storia di Ròkhele Bianca. 118

4.1.4La condotta di Ròkhele Bianca si pone in continuità rispetto a quella di Rachele. 125

4.2Ròkhele Bianca è la donna che, tramite la lingua materna, veicola l'ordine simbolico dell'accoglienza dell'altro. 127

4.2.1La «fissazione» di Isidor è la condizione *sine qua non* gli permette di creare una relazione con Ròkhele Bianca. 127

4.2.2Dalla «*maternalità*» di Ròkhele Bianca, alla ri-acquisizione del codice espressivo del giovane di Blizna. 133

4.3Ròkhele Bianca da «agune» a gestante. Nella trasformazione fisica, la trasformazione psicologica della donna. 141

4.3.1La relazione, tra Isidor e Ròkhele Bianca, porta la donna ad aprirsi al giovane. 141

4.3.2L'esperienza della maternità vissuta da Ròkhele Bianca. 147

CAPITOLO 5. BELLA: LA DONNA-NARCISO. 152

5.1Presentazione di Bella. 152

5.2Cause e conseguenze della tendenza narcisista femminile: l'*exemplum* di Bella. 157

CONCLUSIONE 162

Bibliografia. 164

Cd musicali. 169

Sitografia. 170

RINGRAZIAMENTI 171

A mio papà,

che mi ha insegnato a "vedere" in tanti modi.

A mia mamma,

che mi ha trasmesso la pragmaticità della vita.

A mia sorella,

la mia confidente consigliera.

INTRODUZIONE

L'idea di sviluppare un elaborato, che si concentri sull'analisi delle figure femminili del romanzo *Se non ora, quando?* di Primo Levi, ha preso corpo a partire da alcune personali considerazioni fatte in merito alle donne che campeggiano all'interno dell'opera, animandola e rendendo maggiormente movimentati gli spostamenti del piccolo raggruppamento di giudei sopravvissuti alla seconda guerra mondiale e alla *Shoah*. Le figure femminile proposte dallo scrittore torinese, infatti, offrono una variegata gamma di archetipi, che propongono un'eterogenea panoramica sull'umano.

La vicenda del romanzo inizia con il viaggio di alcuni scampati ai tragici eventi storici della guerra e dello sterminio del popolo israeliano che, dall'Europa orientale, si prefigge di fare ritorno alla terra natale: la Palestina. Dopo un periodo di circa due anni, considerando che la narrazione ha inizio nel luglio del 1943 e termina con il riferimento temporale al sette agosto del 1945, coincidente con lo sgancio della bomba su Hiroshima, i cosiddetti gedalisti - ossia il gruppo israeliano di cui Levi racconta le varie peripezie ed il cui nome deriva dall'appellativo del loro capo banda, Gedale - giungono in Italia. In seguito ad una fase di estenuanti attraversamenti territoriali, dall'est Europa, il manipolo di partigiani giunge nella parte occidentale del medesimo continente, passando per boschi, attraversando terreni minati ed imbattendosi in sperduti villaggi disabitati.

In questo arco temporale, che fa da cornice alla traversata della nazione europea, sono le donne del microcosmo a garantire supporto e coesione al gruppo, dimostrandosi capaci di assolvere ogni sorta di mansione, come ogni tipo di incarico loro richiesto.

A partire dai ricordi di Mendel - ancora legato all'immagine della defunta consorte Rivke - si passa al modello incarnato da Sissl - ancora aderente al tradizionale paradigma ebraico della donna che si realizza compiutamente all'interno delle pareti di casa - fino a Line, che risulta essere l'emblema del nuovo soggetto femminile che acquisisce la propria identità, a partire dagli eventi storici.

Line comprende in sé l'erotica e vitale pulsione di vita - qual è la carica associatale da Mendel - e include altresì il potere mortale - concausa che avrebbe indotto il suicidio del giovane e problematico Leonid. Perciò risulta essere creatura degli opposti e complementari caratteri, che minano l'equilibrio psicologico del soggetto maschile, la cui psiche è già stata messa a dura prova dagli sconvolgimenti storici.

Accanto a queste due donne, che rappresentano due contrastanti modelli femminili, si colloca la persona di Ròkhele Nera, capace di svolgere ogni sorta di lavoro, comprese le mansioni maggiormente gravose, ed attenta alle esigenze ed ai bisogni dei componenti della banda, seppure muoia prima di poter giungere in territorio italiano. La giovane donna kossavara, creando - in prevalenza - rapporti con gli uomini del manipolo dei sopravvissuti alla guerra e al *lager*, si

costruisce un'identità "relazionale"; ossia un'identità che le permette di cogliere le necessità espresse dal soggetto, con il quale interagisce.

Una quarta figura è, poi, quella di Ròkhele Bianca che ha alle spalle un vissuto tragico, sebbene non troppo differente da quello subìto dagli altri appartenenti al gruppo partigiano. La giovane ventiseienne ha, infatti, perduto il proprio marito, assassinato dalle truppe delle SS.

Dopo un'iniziale fase di chiusura in se stessa, dettata dalla necessità di elaborare il lutto per la perdita del consorte, Gedale le offre la possibilità di aprirsi e di integrarsi con gli altri membri della micro comunità, intimandole di affiancare Isidor, il giovane che, tra tutti gli ebrei, richiede più attenzioni. L'avvicinamento tra i due è graduale ma, così profondo, da innescare un sensibile cambiamento, che l'intero manipolo di sopravvissuti attribuisce ad entrambi. Ad ulteriore testimonianza del solido legame che si crea tra i due giovani, Ròkhele Bianca e Isidor avranno un figlio che simboleggia la possibilità di poter costruire una nuova esistenza, a partire dalle profonde ferite, segretamente celate nell'animo di ogni deportato e sopravvissuto alla guerra e alla coatta relegazione all'interno della struttura del campo di concentramento.

L'ultima figura analizzata è, quindi, quella di Bella, donna matura i cui atteggiamenti di narcisistica chiusura congiunti al costante bisogno di porsi sempre in primo piano all'interno della "scena", idealmente rappresentata dalla comunità dei partigiani, la pongono agli antipodi rispetto alla condotta seguita e mantenuta dalle altre creature femminili, disposte a porsi al servizio delle necessità della banda d'appartenenza.

A partire da una generale presentazione, comprensiva delle caratteristiche afferenti all'aspetto fisico alle quali si sono aggiunte le peculiarità che delineano la personalità e l'indole di ciascun soggetto femminile della banda di ebrei orientali, si è ritenuto necessario integrare la trattazione con una serie di teorie, desunte da vari ambiti disciplinari.

Per Line, ossia la prima figura di cui si è proposta l'indagine si è attinto all'analisi letteraria offerta da Sophie Nezri-Dufour.

Per Mendel, la ragazza incarna un destabilizzante seppure vitale potere, mentre per il giovane e problematico Leonid la medesima diviene concausa della sua personale e mortale scelta.

In ragione di questa sua contrastata essenza, si è pensato di unire il pensiero di Erich Neumann - che esalta la potenzialità, tipicamente femminile, di rimanere agganciata alla terra - alla riflessione teorica junghiana, secondo cui la coscienza del soggetto femminile è integrazione di aspetti contrari.

Per quanto concerne la figura di Sissl, a partire dal rapporto che la donna ha avuto con Mendel, si è proposta una differente lettura dell'oblatività, da lei dimostrata in rapporto alle esigenze espresse da ogni membro del raggruppamento partigiano. All'iniziale esposizione della

congettura offerta da Caterina Arcidiacono, che ha attinto dalla concezione di Silvia Montefoschi interpretandone i risultati, si è pensato di associare l'indagine della filosofa Genevieve Vaughan.
La prima ritiene che la donna oblativa, nel tentativo di assecondare i bisogni altrui, ne rimanga costantemente dipendente. L'ultima, invece, esalta come valore positivo la materna propensione a donare che sollecita l'essere femminile ad assecondare, prioritariamente ed incondizionatamente, le necessità altrui, per realizzarsi compiutamente.
Sissl, dopo la relazione avuta con Mendel, si avvicina ad Arié unendosi, da ultimo, al giovane con il quale, al termine del romanzo, instaura una relazione.

Per supportare l'interpretazione relativa a Ròkhele Nera, si è utilizzata la riflessione di Rosi Braidotti, la quale ha teorizzato una nuova ed ipotetica tipologia di femminino, ossia quella della donna-nomade, che risulta essere il frutto di molteplici esperienze e di differenti incontri. Ne deriva, dunque, che del soggetto femminile non si possa avere un'incontrovertibile immagine - ossia quella di "signora del focolare" che offre cure, attenzioni e sostegno alla propria prole ed al proprio consorte - come vorrebbe la tradizione ebraica, falsandone così la reale natura. Al contrario, la creatura femminile è uno spirituale crogiolo, risultante da una serie di variegate esperienze.

Per delineare, invece, il carattere di Ròkhele Bianca è stato, anzitutto, necessario partire dall'osservazione di Sophie Nezri-Dufour. La studiosa ha colto, nell'aderenza alle tradizioni e alle pratiche religiose ebraiche dimostrata dalla giovane, l'ancoraggio a ciò che è resistito alla distruzione posta in atto dallo scontro bellico, come dalla deportazione all'interno del *lager*. Da questa riflessione, Nezri-Dufour è riuscita a cogliere una continuità tra la figura ed il comportamento assunto dalla Rachele biblica e l'atteggiamento manifestato dal personaggio femminile del romanzo leviano. Al fine di proporre un confronto il più articolato ed esaustivo possibile, si è preso a riferimento lo studio di Catherine Chalier che, dopo aver vagliato la fonte religiosa delle *Sacre Scritture*, si è soffermata sui testi della spiritualità giudaica, unendo i risultati ottenuti dalle varie opere analizzate. La conclusione ha permesso di porre in evidenza un genere di femminino disposto a sacrificarsi per i bisogni espressi da ciascun individuo, rispetto al quale le personali necessità risultano di secondaria importanza. Nello specifico, Ròkhele Bianca è stata capace di aiutare il giovane Isidor, il diciassettenne di Blizna rimasto scioccato dallo sterminio del suo nucleo familiare. Inizialmente, Ròkhele Bianca appare al giovane una sorta di "sostituta" della figura materna di riferimento; in seguito, e soprattutto grazie al fiducioso legame instauratosi tra i due, il ragazzo riuscirà a creare con la giovane ventiseienne una stabile relazione che gli permetterà di superare le iniziali e palesi difficoltà di comportamento e di linguaggio. Dall'incrocio dei risultati offerti dalla riflessione di Caterina Arcidiacono - studiosa di psicologia, che ha sottolineato l'importate ruolo giocato dalla figura materna o da un soggetto femminile che ne faccia le sue veci -

e dagli esiti dell'indagine condotta da Luisa Muraro - la quale ha operato un recupero della semantica associabile al rapporto tra la *mater* e la propria prole - si è posta in luce l'importante valenza del ruolo materno. La relazione con la madre è, secondo Arcidiacono e Muraro, la premessa che permette una compiuta realizzazione dell'identità individuale.

La maternità che la donna cerca di vivere il più serenamente possibile, nonostante le continue difficoltà incontrate durante il periodo della gestazione e legate al coatto nomadismo in cui versa la banda, la indurrà ad optare per il matrimonio, in virtù dell'ossequio dimostrato alle prescrizioni della religiosità ebraica. Soprattutto il momento della gravidanza la rende l'emblema di un femminino che si completerà, congiungendo allo specifico e primario ruolo di donna anche quello di moglie e di madre, come posto in evidenza dal pensiero di Caterina Arcidiacono.

Infine, per supportare l'analisi di Bella si è tratta ispirazione - per quanto concerne la parte relativa alla spiegazione della sua manifestata tendenza alla narcisistica autoesaltazione - dai concetti espressi da Simone de Beauvoir. A partire dalle frequenti critiche, che la donna rivolge ad ogni membro del gruppo di partigiani ed in relazione alla sua mancata partecipazione allo svolgimento delle principali attività necessarie al funzionamento della piccola comunità di ebrei, si è giunti a sviscerare le ragioni che l'hanno indotta ad avvicinarsi al comandante della banda - il violinista Gedale - che, come sottolineato da Mendel, sembra così distante da lei per indole e per approccio alla vita. Bella, che ritiene di non avere bisogno degli altri, si pone al fianco del membro maggiormente influente, tra tutti i soggetti partigiani, poiché deve avere delle continue conferme; quelle conferme che non accetta dagli appartenenti alla micro comunità, in quanto non ritiene utile approfondire la loro conoscenza, così come creare, con loro, uno stabile e proficuo rapporto.

Dunque, in relazione all'osservazione posta in essere dai vari soggetti maschili, di volta in volta, assunti a riferimento delle varie argomentazioni congetturate per ciascuna figura femminile e costruite attorno a ciascuna di loro, emerge una gamma di creature tipologicamente differenti le une dalle altre.

CAPITOLO 1. UN PERCORSO INTERPRETATIVO DEL ROMANZO DI PRIMO LEVI *Se non ora, quando?*.

1.1Dall'esperienza concentrazionaria, all'obbligo di testimoniare.

Come posto in luce da Sophie Nezri-Dufour[1], l'esperienza del *lager* vissuta da Primo Levi, ha suscitato in lui la necessità di rendere testimonianza delle atrocità alle quali il popolo ebraico è stato sottoposto. L'esperienza concentrazionaria all'interno del campo di sterminio di Fossoli, ma soprattutto la successiva coatta relegazione all'interno della struttura polacca di Auschwitz[2], hanno portato lo scrittore torinese ad elaborare la sua personale esperienza che, in un secondo momento, lo ha condotto a sentirsi un appartenente alla stirpe ebraica, con la quale è giunto ad identificarsi. Infatti, nonostante Levi sia appartenuto ad una famiglia radicata alla tradizione giudaica, lo scrittore torinese non ha mai vissuto il rapporto con le sue origini in modo drammatico. Come la studiosa ha sottolineato, in seguito all'imposta reclusione all'interno del *lager* polacco, Primo Levi ha attribuito una nuova semantica alla sua esistenza.

> Visse la sua deportazione come una vera discesa negli Inferi, ma anche come un'esperienza che doveva trasformarsi a poco a poco in ritorno iniziatico alle origini. Un ritorno doloroso certo, ma verso il suo popolo, verso un nuovo e strano arricchimento della sua identità, culturale e intellettuale. Sotto forme estreme e in condizioni abnormi, prese allora coscienza di appartenere storicamente a un universo al quale non si era sentito legato, prima, in modo così indissolubile[3].

L'impossibilità di operare una *tabula rasa* sulla dolorosa vicenda concentrazionaria, lo ha portato a mantenere in sé una duplice identità, ossia «del deportato che era rimasto, anzi morto ad Auschwitz; e quella del superstite ebreo che tentava di sopravvivere all'offesa e di accettare eticamente la sua

---

[1]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, pp. 62-78.
[2]«Sono diventato ebreo ad Auschwitz, prima non mi sentivo tale. La coscienza di sentirmi diverso mi è stata imposta. Qualcuno, senza nessuna ragione al mondo, stabilì che ero diverso e inferiore: per naturale reazione io mi sentii in quegli anni diverso e superiore. Ora però non conta più nulla. In questo senso Auschwitz mi ha dato però qualcosa, che è rimasto. Facendomi sentire ebreo mi ha sollecitato a recuperare, dopo, un patrimonio culturale che prima non possedevo» (da int. di DE RIENZO G., in «Famiglia cristiana» 20 luglio 1975, in POLI G.-CALCAGNO G., *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, Milano, Mursia, 1992, p. 281, ora in BALDINI A., *Intertestualità biblica nell'opera di Primo Levi*, in «Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura», anno XV, numero 45, settembre-dicembre 2003, p. 44).
[3]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, pp. 62-63.

ebraicità»[4]. La fusione, tra l'esistenza precedente e successiva alla vicenda storica della *Shoah*, ha permesso a Primo Levi di rilevare, come in ogni uomo, sia simultanea la presenza di momenti lieti e di episodi strazianti, determinanti per la formazione dell'identità di ogni soggetto. Già ne *L'altrui mestiere*, come Sophie Nezri-Dufour ha ribadito, lo scrittore torinese ha riconosciuto che

> siamo fatti di Io e di Es, di spirito e di carne, ed inoltre di acidi nucleici, di tradizioni, di ormoni, *di esperienze e traumi remoti e prossimi*; perciò siamo condannati a trascinarci dietro, dalla culla alla tomba, un Doppelgänger, un fratello muto e senza volto, che pure è corresponsabile delle nostre azioni[5].

Nel tentativo di rendere testimonianza della vicenda subìta dal popolo giudaico, che lo scrittore torinese ha inteso in qualità di «depositario di un legame interno molto forte, di natura religiosa e tradizionale»[6], egli ha posto in atto una sorta di «ebraismo di ritorno»[7]. Questo processo gli ha offerto una duplice opportunità. *In primis*, la rivalutazione delle personali radici che lo ha portato a comprendere le origini e le peculiari tradizioni della cultura d'appartenenza e, in un secondo momento, la celebrazione delle tradizioni del popolo ebraico orientale[8]. Un utile serbatoio, dal quale lo scrittore torinese ha attinto, per poter operare questo bilaterale recupero, è risultato essere il *corpus* delle opere di scrittori israeliani della sua epoca; nello specifico quelle di Heinrich Heine, di Isaak Babel, di Paul Celan ed, infine, quelle di Franz Kafka. La lettura della produzione letteraria di queste personalità ha stimolato, in Primo Levi, una profonda e personale ricerca che gli ha permesso di ricostruire e di mantenere un contatto con le più antiche consuetudini ebraiche[9]. Come riconosciuto da Sophie Nezri-Dufour, la quale ha riflettuto sulle "preferenze letterarie" dimostrate da Levi, «del resto, l'autore torinese si interessava soprattutto a scrittori la cui identità ebraica era stata all'origine di una riflessione affannosa e talvolta contraddittoria»[10], con i quali lui stesso si è identificato.

---

[4]Ivi, p. 68.
[5]LEVI P., «Dello scrivere oscuro» in *L'altrui mestiere* in *Opere III. Racconti e saggi*, Torino, Einaudi, «Biblioteca dell'Orsa», 1990, p. 634 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 68.
Il corsivo è di chi scrive.
[6]LEVI P., «Appendice» in *Se questo è un uomo* in *Opere I*, Torino, Einaudi, «Biblioteca dell'Orsa», 1987, p. 202 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 73.
[7]BALDINI A., *Intertestualità biblica nell'opera di Primo Levi*, in «Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura», anno XV, numero 45, settembre-dicembre 2003, *cit.*, p. 44.
[8]Cfr. par. 1.2.
[9]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit, pp. 62-78.
[10]Ivi, pp. 66-67.

Il bisogno di testimoniare è nato, nello scrittore torinese, anche dall'esigenza di conoscere le ragioni che hanno portato alla creazione della struttura del campo di concentramento, come Domenico Scarpa[11] ha posto in evidenza. Primo Levi ha puntato, nuovamente, ad una doppia comprensione: del *lager*[12], come struttura in sé, e della condotta adottata e mantenuta, durante la *Shoah*, dalle squadre delle SS. La comprensione, però, non ha implicato un processo di razionalizzazione al quale Levi si è dimostrato piuttosto avvezzo durante la sua esistenza, considerata la sua forma mentis scientifica. Al contrario, a partire da un procedimento che gli ha garantito di rielaborare il personale vissuto, come detto in precedenza, lo scrittore ha cercato, sfruttando il *medium* della scrittura, di giungere ad una catarsi. In altri termini la suddetta attività, che necessariamente implica una lucida e profonda "indagine di ricognizione", ha assicurato a Levi di rivivere il proprio doloroso vissuto concentrazionario che, esternato in forma di racconti, lo ha guidato in direzione di una differente lettura dell'ebreo relegato all'interno della struttura del *lager*. In questo modo, Levi ha inteso proporre al pubblico dei lettori delle storie che raccontassero della radicale mutazione e dell'annullamento subìti da tutti i deportati sopravvissuti alla *Shoah*. Come Scarpa ribadisce,

> l'osservazione e la comprensione cui Levi tende è, come nella fisica contemporanea, un'osservazione che modifichi il fenomeno osservato. Che modifichi, come ha modificato la persona che ha subìto l'esperienza, anche i contemporanei e i posteri che solo ora si dispongono a guardare: i lettori insomma (e in particolare i lettori tedeschi) tante volte postulati, invocati o vituperati nei suoi scritti[13].

Dunque la facoltà razionale è servita, a Levi, poiché gli ha garantito di comprendere il mondo del lager che ha indagato, con la volontà di trascenderlo, ossia di andare oltre lo stesso limitato e limitante confine stabilito dal filo spinato - perché, come Levi ha riconosciuto, «il filo spinato è un

---

[11]Si veda SCARPA D., *Chiaro/oscuro*, in Aa.Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, anno 1997, pp. 240-253.

[12]In merito all'indagine condotta sulla funzionalità del Lager Primo Levi, rispondendo alla questione posta da Ferdinando Camon, afferma che esso «serviva a tre cose» (CAMON F., *Conversazione con Primo Levi*, Parma, Ugo Guanda Editore, 2006, *cit*., p. 37).
Ripercorrendo la storia del primo lager, ossia quello del 1933 creato a Oranienburg con lo scopo di eliminare le sacche della resistenza politica in prevalenza comunista, Levi considera la trasformazione alla quale questa struttura è andata incontro, con il sopraggiungere della guerra e dell'azione di occupazione del territorio polacco. A quel tempo i tedeschi avrebbero avuto, nelle loro mani, «le fonti biologiche dell'ebraismo (sono parole di Eichmann)» (CAMON F., *Conversazione con Primo Levi*, Parma, Ugo Guanda Editore, 2006, *cit.*, p. 38). Così, il lager passa da luogo del terrore (ecco la prima funzione che ha assolto, per i tedeschi) a luogo di sterminio del popolo giudaico (seconda funzione). I campi di concentramento, dalle simili finalità, sono stati avviati attorno al 1941-1942 continuando a funzionare, ininterrottamente, fino al 1943. In quell'anno viene avviato il campo di Auschwitz, definito dallo scrittore «lager ibrido, anzi, "impero" ibrido di lager: sterminio più sfruttamento, anzi, sterminio attraverso lo sfruttamento» (CAMON F., *Conversazione con Primo Levi*, Parma, Ugo Guanda Editore, 2006, *cit.*, p. 38). Con una simile struttura, Levi afferma si sia raggiunto l'assolvimento del terzo scopo ossia dell'abuso della manodopera ebraica.

[13]SCARPA D., *Chiaro/oscuro*, in Aa.Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, anno 1997, *cit.*, p. 241.

filo che lega, e lega saldo»[14] - al fine di dimostrare come l'umano, celando in sé una parte mostruosa, sia giunto a prevaricare sull'umano stesso. Come Scarpa sottolinea,

> in Levi esisterà pure una ragione che vuole «soltanto» capire il mondo (e magari foderarlo di amianto, renderlo ignifugo), ma ciò che spinge Levi a scrivere è volontà di cambiarlo, il mondo. […]. Nulla di mistico in questo scopo: il cambiamento che Levi si propone è tutto terreno, i suoi ambiti sono l'etica e la cultura. La sua «rivoluzione» (il termine va quindi inteso in senso astronomico) non è politica né religiosa ma antropologica[15].

Pier Vincenzo Mengaldo[16], partito dall'analisi de *I sommersi e i salvati* - opera leviana alla quale ha riconosciuto il merito di aver scosso la consapevolezza dell'individuo, garantendogli il raggiungimento di una chiarificazione in merito alla condizione dei deportati - è giunto alla medesima conclusione di Scarpa. Per lo studioso infatti Primo Levi, a partire da un'attenta e scrupolosa indagine che non ha osato esimersi dal vaglio di alcun tipo di dettaglio offerto dai racconti di altri ex deportati, è giunto a proporre una lucida riflessione sul tema della *Shoah*, che è risultata essere il frutto della sua «razionalità illuministica»[17], come sottolineato dallo studioso. L'estrema attenzione riservata alla specifica questione, gli ha garantito di ponderare su ogni suo ragionamento evitando di offrire, al pubblico dei lettori, delle interpretazioni esageratamente personalistiche e/o assolutistiche. La preservazione di un razionalistico distacco, rispetto alla tematica di partenza, deve collegarsi a due primarie ragioni dalle quali dipende il successivo momento della riproposizione delle testimonianze stesse, raccolte da Primo Levi. La prima è nata, come Mengaldo riconosce, «dalla consapevolezza che la realtà dei Lager è stata un fenomeno massimamente imprevisto, e complesso, al limite "indecifrabile"»[18]; la seconda ha risentito della formazione positivista dello scrittore torinese che lo ha indirizzato a rivolgersi, esclusivamente, in direzione di questioni la cui risoluzione potesse essere chiara, lapalissiana, ai limiti della scientificità e della riproducibilità. Da simili considerazioni, maturate a partire dalla lettura dell'opera de *I sommersi e i salvati*, Mengaldo è giunto ad un profondo senso di stima mista a meraviglia, suscitate dalla potenza della riflessione leviana. Egli riconosce

---

[14]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 69.
[15]SCARPA D., *Chiaro/oscuro*, in Aa.Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, anno 1997, *cit.*, p. 242.
[16]Si veda MENGALDO P.V., *Ricordando con lucidità gli orrori dei lager*, in «La Nuova Venezia», 12 giungo 1986, ora in Aa.Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, anno 1997, pp. 140-143.
[17]Ivi, p. 140.
[18]Ivi, p. 141.

ammirazione per una limpidità mentale, e perciò di argomentazioni, e di scrittura, che non dissolve – e né lo può né lo vuole – quell'orrore, ma ci aiuta a confrontarci da uomini con esso; ammirazione e stupore assieme di fronte alla personalità di chi ha saputo, dopo aver vissuto Auschwitz, non solo raccontarcelo memorabilmente ma interpretarlo con questa lucidità in tutte le sue connessioni: di chi, finalmente, ha saputo resistere, e in qualche modo, alla potenza risucchiante di Auschwitz, impedendo che distruggesse la sua chiara ragione e – cosa ancor più mirabile – la sua fiducia nella vita e negli uomini[19].

[19]Ivi, p. 143.

1.2Conoscenza ed apprendimento della lingua *jiddisch* e della cultura *ostijudisch*.

La sopravvivenza all'esperienza del *lager* ha portato Primo Levi a vivere questa sua condizione a metà tra la pena, per la sorte toccatagli, e la volontà di rendere memoria a coloro che, ebrei come lui, sono morti all'interno dei campi di concentramento, come rilevato da Sophie Nezri-Dufour[20]. In particolar modo lo scrittore torinese, a partire dallo sterminio del popolo ebraico dell'Europa dell'Est che avrebbe potuto provocare la cancellazione della cultura e della tradizione ebraica askenazita, ha tentato di recuperare questa memoria; una memoria definita, da lui stesso, «portentosamente feconda e creativa»[21].

> Io ebreo italiano, profondamente assimilato come lingua, costume, universo morale, all'Italia scettica e cattolica, nel corso della mia avventura concentrazionaria mi sono trovato a contatto con l'ebraismo askenazita, di lingua jiddisch e di costumi molto diversi. Questo contatto, sommerso dapprima nell'angoscia dei lager, col passare degli anni si è andato decantando e mi ha condotto ad una curiosità intensa. È una cultura ricca, viva, intrinsecamente drammatica, conosciuta in Italia solo da lontano attraverso i suoi frutti letterari, Singer, Malamud, Bellow, J. Roth, in cui si intrecciano religione, identità nazionale, un riso surreale e peculiare, tutte le idee politiche del mondo d'oggi, e l'ombra costante della strage[22].

La relazione che lo scrittore torinese - definito dalla studiosa un «ebreo occidentale assimilato»[23] - è riuscito ad instaurare con la cultura ebraica orientale, in seguito alla forzata e duplice[24] permanenza nelle strutture del lager, gli ha permesso di giungere alla conoscenza della cultura *ostjudisch* che, come riconosciuto da Sophie Nezri-Dufour[25], è stata intesa dall'autore come «un vero modello culturale e sociale»[26].

Durante un'intervista con Silvia Giacomoni[27], Levi stesso ha sottolineato quanto l'incontro con appartenenti alla cultura giudaica, provenienti dalla suddetta zona, sia stato foriero per lui di preziose informazioni e curiose notizie. Egli ha ribadito come sia stata piacevole la conoscenza di

---

[20]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: per una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 78-87.
[21]LEVI P., «I temerari del ghetto», *La Stampa*, 17/04/1983, p. 3 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 81.
[22]Intervista di Walter Mauro, «L'epopea della diaspora ebraica», *L'Ordine*, 9 settembre 1982, p. 12 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, pp. 78-79.
[23]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 79.
[24]Cfr. par. 1.1.
[25]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 78-87.
[26]Ivi, p. 79.
[27]Si veda l'intervista di Silvia Giacomoni, «Il mago Merlino e l'uomo fabbro», *La Repubblica*, 24/01/1979 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 79.

connazionali che, invece che andare a riposarsi, in coincidenza del calare del sole, erano avvezzi a chiacchierare in *jiddisch*. «Può sembrare presuntuoso dirlo, ma io mi sono divertito a trovarmi intorno dei personaggi così incredibili, che la sera, invece di andare a letto, discutevano in jiddisch. Era un'avventura intellettuale»[28].

È soprattutto in seguito all'esperienza concentrazionaria di Auschwitz, come in precedenza detto, che l'atteggiamento dello scrittore torinese è passato dall'avvilimento - per l'atroce destino toccato ai suoi compagni - alla stima e all'avvicinamento sentiti per gli stessi. Nonostante la tragica sorte imposta alla stirpe ebraica, la possibilità di penetrare in un mondo ancora puro ed accogliente - quale quello askenazita è parso agli occhi di Levi - ha permesso, allo scrittore torinese, di avvertire la necessità, quasi l'obbligo di dover raccontare di quest'universo[29]. Un mondo fatto di usi, di tradizioni e di consuetudini che, come affermato da Sophie Nezri-Dufour, per lo scrittore torinese è divenuto una «terra elettiva, il rifugio dell'ebreo inizialmente assimilato che si augura, sul tardi, di adottare una tradizione alla quale aggrapparsi»[30].

Come Levi stesso ha posto in luce,

> la storia del popolo ebraico è una storia millenaria di persecuzioni, fino all'ultima e più grave. È avvenuta in una specie di selezione darwiniana, per cui sono sopravvissuti i più adatti. Per "più adatti" non si intende necessariamente i migliori, ma quelli che avevano una tradizione, una personalità e soprattutto una specializzazione professionale adatta a condurli alle sponde della saggezza[31].

Occorre considerare anche un altro aspetto. Come fatto notare da Marco Belpoliti,

> nella cultura italiana […] l'attenzione alle tradizioni ebraiche (filosofia, religione, letteratura) cresce progressivamente a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, in corrispondenza della pubblicazione di libri riguardanti la cultura mitteleuropea, la Grande Vienna e l'ebraismo orientale. […]. Il clima culturale di quegli anni rivaluta la cultura ebraica, assumendola come esperienza esemplare della condizione moderna[32].

---

[28]Intervista di Silvia Giacomoni, «Il mago Merlino e l'uomo fabbro», *La Repubblica*, 24/01/1979, p. 13 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 79.
[29]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 62-87.
[30]Ivi, p. 80.
[31]Ivi, pp. 73-74.
[32]BELPOLITI M., *Primo Levi*, Milano, Bruno Mondadori, 1998, pp. 69-70 ora in BALDINI A., *Intertestualità biblica nell'opera di Primo Levi*, in «Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura», anno XV, numero 45, settembre-dicembre, 2003, p. 43.

Con l'intento di spiegare le motivazioni che lo hanno indotto alla stesura del romanzo *Se non ora, quando?*, lo scrittore torinese si è agganciato a questo clima, che è parso caratteristico dell'ambiente culturale del periodo. Egli stesso ha riconosciuto come

> la cultura ebraica […] era molto fiorente nell'Europa orientale al tempo dello scatenamento della seconda guerra mondiale. E una della fonti di questo mio libro *Se non ora, quando?*, è proprio il desiderio d'imparare io stesso, e di portare davanti al lettore italiano alcuni aspetti meno noti di questa cultura. Per esempio l'autoironia, per esempio questo desiderio straordinario di gioia attraverso la miseria, la persecuzione e la strage[33].

Dallo stringente «desiderio d'imparare»[34] avvertito da Primo Levi, lo scrittore torinese ha maturato il bisogno di voler rendere testimonianza di «alcuni aspetti meno noti»[35] del popolo askenazita. Di conseguenza, ha deciso di intraprendere lo studio della lingua *yiddish* tanto che, come testimoniato da Liliana Picciotto[36], in un articolo del *Corriere della Sera*

> nell'autunno del 1980, mentre preparava il libro *Se non ora, quando?*, Primo Levi mi telefonò. Cercava un vocabolario yiddish-francese o yiddish-inglese. Gli serviva per il nuovo libro nel quale raccontava di un distaccamento partigiano di ebrei russi assediato dai nazisti, nelle foreste paludose all'incrocio tra Bielorussia e Ucraina, e giunto fortunosamente in Italia dopo aver attraversato a piedi l'Europa. Il distaccamento, formato da civili, era guidato da ex soldati ebrei dell'Armata Rossa dispersi e da giovani decisi a vendicare il massacro dei propri familiari. Dopo la liberazione, il distaccamento, senza deporre le armi, aveva deciso di portarsi in Italia, da dove sperava di trovare il modo di raggiungere la Palestina[37].

---

[33]*Il suono e la mente*, intervista radiofonica di LUCE D., 4 ottobre 1982; raccolta in LEVI P., *Conversazioni* e *interviste 1963-87*, a cura di BELPOLITI M., Torino, Einaudi, 1997, pp. 37-38 ora in BALDINI A., *Intertestualità biblica nell'opera di Primo Levi*, in «Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura», anno XV, numero 45, settembre-dicembre, 2003, pp. 43-44.
[34]*Il suono e la mente*, intervista radiofonica di LUCE D., 4 ottobre 1982; raccolta in LEVI P., *Conversazioni* e *interviste 1963-87*, a cura di BELPOLITI M., Torino, Einaudi, 1997, pp. 37-38 ora in BALDINI A., *Intertestualità biblica nell'opera di Primo Levi*, in «Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura», anno XV, numero 45, settembre-dicembre, 2003, p. 44.
[35]*Il suono e la mente*, intervista radiofonica di LUCE D., 4 ottobre 1982; raccolta in LEVI P., *Conversazioni* e *interviste 1963-87*, a cura di BELPOLITI M., Torino, Einaudi, 1997, pp. 37-38 ora in BALDINI A., *Intertestualità biblica nell'opera di Primo Levi*, in «Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura», anno XV, numero 45, settembre-dicembre, 2003, p. 44.
[36]Si veda PICCIOTTO L., «La vera storia degli ebrei che ispirarono a Levi *Se non ora, quando?*», *Corriere della Sera*, 1/06/2010, articolo consultabile telematicamente al sito internet http://archiviostorico.corriere.it.
[37]*Ibidem*.

Come posto in evidenza da Sophie Nezri-Dufour[38], Primo Levi, per prepararsi alla stesura del romanzo, ha consultato la raccolta di memorie intitolata *Di milkhome fun di yidishe partizaner in mizrekh-Eyrope* e scritta nel linguaggio del popolo israeliano della Palestina orientale, dalla quale ha tratto utili informazioni, parzialmente confluite nell'opera in analisi. Per arricchire il suo lessico e giungere ad una buona competenza linguistica, si è servito anche di grammatiche e di specifici dizionari poiché il suo intento è stato quello di riuscire a possedere quella che i giudei orientali hanno definito «mame loshen»[39] ossia «lingua della mamma»[40], come riportato sempre dalla studiosa. Per un intero anno, Levi ha studiato il codice espressivo di questa popolazione, avvalendosi oltre che degli strumenti tecnici sopra riportati anche di numerose collezioni di detti in lingua *yiddish*, poiché questa cultura è stata, per lui, il contenitore di una straordinaria profondità critica. Levi si è avvicinato anche alla letteratura di questo popolo. Tra la vasta produzione considerata dall'autore, oltre che approfondire i testi delle personalità letterarie precedentemente citate[41], egli si è dedicato anche agli scritti di Saul Bellow, di Joseph Roth e di Sholem Aleichem, per citarne solo alcuni. I loro romanzi gli hanno permesso di "conoscere" una serie di protagonisti che, pur ancorati al proprio passato gli sono sembrati, al contempo, dotati di una straordinaria energia nonostante i racconti lasciassero un gusto amaro, narrando del loro sterminio. I personaggi usciti dalla penna dei sopracitati autori sono stati colti, da Primo Levi, in qualità di «figure mitiche dello *shtetl*, attori di un vero epos popolare»[42], sopravvissuti alla memoria grazie alla testimonianza loro resa da scrittori connazionali, come precisa la studiosa[43].

A completamento del processo di formazione ed in proiezione dell'appropriazione della cultura ebraica askenazita confluita nel romanzo *Se non ora, quando?*, Levi ha approfondito la conoscenza dei fondamentali testi religiosi ebraici, ossia la *Torah*, il *Talmud* e le *Sacre Scritture* poiché, come da lui stesso riconosciuto,

> un ebreo che non sa leggere viene considerato pochissimo. È quasi un criminale. Il dovere di leggere – la Torah, la Bibbia, prima di tutto – è una costante in tutte le trasformazioni della civiltà ebraica. Questo viene dal fatto che la parola scritta è sacra. Ogni singola lettera della Torah era sacra. Se uno scrivano sbagliava una singola lettera, si distruggeva l'intero rotolo. Quindi ogni parola scritta ha una dignità teologica[44].

---

[38]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 78-87.
[39]Ivi, p. 82.
[40]*Ibidem*.
[41]Cfr. par. 1.1.
[42]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit*., p. 83.
[43]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 78-87.
[44]VACCA R., «Un western dalla Russia a Milano», *Il Giorno*, 18/05/1982, ora in NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 83.

È indispensabile chiarire che la lettura della fonte biblica è iniziata, precocemente, per lo scrittore torinese.

Come posto in evidenza da Anna Baldini[45], Primo Levi ha raccontato, del suo primo approccio al testo ebraico delle *Sacre Scritture*, nel racconto *Potassio* - storia contenuta nell'opera *Il sistema periodico*. L'approccio alla *Bibbia*, incominciato in concomitanza della ghettizzazione ebraica seguìta al momento della promulgazione delle leggi antisemitiche, gli ha permesso, come ha garantito ad altri suoi giovani coetanei costretti a subire la coatta relegazione all'interno del ghetto e la conseguente separazione dall'ambiente comunitario circostante, di sentirsi parte dell'universo giudaico. Di conseguenza, in tutti i nuovi membri della comunità israelitica si è percepito un maggiore radicamento alla cultura d'appartenenza che, altresì, ha implicato «un tentativo di auto-educazione politica»[46], come Baldini sottolinea. Malgrado gli interventi annientatori operati a danno della popolazione ebraica e seguiti al congiungimento della forza tedesca a quella italiana, il rispetto che i giovani hanno manifestato per le loro arcaiche tradizioni, gli ha assicurato di opporre resistenza alle azioni di cancellazione della loro identità. Come ha spiegato Primo Levi

> ci radunavamo nella palestra del "Talmùd Thorà", della Scuola della Legge, come orgogliosamente si chiamava la vetusta scuola elementare ebraica, e ci insegnavamo a vicenda a ritrovare nella Bibbia la giustizia e l'ingiustizia e la forza che abbatte l'ingiustizia: a riconoscere in Assuero e in Nabucodonosor i nuovi oppressori. Ma dov'era Kadosh Barukhù, "il Santo, Benedetto sia Egli", colui che spezza le catene degli schiavi e sommerge i carri degli Egizi? Colui che aveva dettato la Legge a Mosè, ed ispirato i liberatori Ezra e Neemia, non ispirava più nessuno, il cielo sopra di noi era silenzioso e vuoto: lasciava sterminare i ghetti polacchi, e lentamente, confusamente, si faceva strada in noi l'idea che eravamo soli, che non avevamo alleati su cui contare, né in terra né in cielo, che la forza di resistere avremmo dovuto trovarla in noi stessi[47].

[45]Si veda BALDINI A., *Intertestualità biblica nell'opera di Primo Levi* , in «Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura», anno XV, numero 45, settembre-dicembre, 2003, pp. 43-64.
[46]Ivi, p. 44.
[47]LEVI P., *Il sistema periodico*, Torino, Einaudi, 1975, p. 783, ora in BALDINI A., *Intertestualità biblica nell'opera di Primo Levi* , in «Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura», anno XV, numero 45, settembre-dicembre, 2003, pp. 44-45.

1.3 Alle origini del romanzo *Se non ora, quando?* di Primo Levi.

Nella *Nota* di chiusura, che Primo Levi[48] ha apposto al romanzo *Se non ora, quando?*, lo scrittore torinese ha esplicitato come le vicende narrate, che hanno avuto per protagonisti dei partigiani ebrei fuggiti alla furia disfattista della guerra e del campo di concentramento, siano state frutto della sua invenzione.

> Non mi sono prefisso di scrivere una storia vera, bensì di ricostruire l'itinerario, plausibile ma immaginario, di una di queste bande. In massima parte, i fatti che ho descritti sono realmente avvenuti, anche se non sempre nei luoghi e nei tempi che ho loro assegnati. È vero che partigiani ebrei hanno combattuto contro i tedeschi, quasi sempre in condizioni disperate, ora incorporati in bande più o meno regolari sovietiche o polacche, ora in formazioni costituite solo da ebrei. […]. È vero che gruppi di ebrei, per un totale di dieci o quindicimila persone, sono sopravvissuti a lungo, alcuni fino alla fine della guerra, in accampamenti fortificati[49].

Come Liliana Picciotto[50] riporta in un articolo del *Corriere della Sera*, Primo Levi ha ottenuto numerose ed utili informazioni, poi confluite nel romanzo in analisi, da Emilio Vita Finzi, impegnato nel '45 «presso il comitato postbellico di soccorso ebraico di via Unione»[51]. In questo modo ed anche grazie alle notizie reperite in seguito alla fase di studio del patrimonio culturale ebraico-askenazita[52], egli è riuscito a dare corpo alla sua opera, all'interno della quale emergono - accanto alle figure maschili - in particolar modo le donne che, in ragione della loro indole e delle loro peculiari caratteristiche, influenzano le dinamiche del manipolo di partigiani. Durante un'intervista con Santo Strati[53], il quale ha domandato allo scrittore torinese di spiegare l'origine delle sue creature femminili definite dal giornalista «così reali»[54] da apparire «quasi fotografate»[55], Levi ha precisato come queste

[48]Si veda LEVI P., *Se non ora quando?- Nota*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, pp. 261-262.
[49]Ivi, p. 261.
[50]Si veda PICCIOTTO L., «La vera storia degli ebrei che ispirarono a Levi *Se non ora, quando?*», *Corriere della Sera*, 1/06/2010, articolo consultabile telematicamente al sito internet http://archiviostorico.corriere.it.
[51]*Ibidem*.
[52]Cfr. par. 1.2.
[53]Si veda *Conversazione con Santo Strati e Franco Pappalardo La Rosa*, in Aa. Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, anno 1997, pp. 88-89.
[54]Ivi, p. 89
[55]*Ibidem*.

> sono principalmente immaginarie. La mia esperienza di Lager è stata unisessuale: donne non ce n'erano, salvo viste da lontano. Non ho mai parlato con nessuna. Perlopiù non erano donne ebree, erano donne ucraine. E, quindi, anche questa è un'opera, diciamo, di falsificazione. È chiaro: in ogni personaggio s'infiltra qualche cosa di qualche persona che si è incontrata, ma le mie… i miei personaggi femminili sono ricostruiti. Sono ricostruiti collezionando elementi di donne diverse che ho conosciuto, che ho incontrato, e a cui ho sovrapposto la patina yiddisch, il luogo e il tempo[56].

Prescindendo dalla rilevanza che le donne hanno all'interno di *Se non ora, quando?*, tutti gli individui che di volta in volta animano il romanzo leviano, appaiono attivamente impegnati ad opporre la loro personale resistenza alla duplice carica annientatrice della seconda guerra mondiale e della *Shoah*, risultando così dotati di una straordinaria audacia che li guida in direzione di un nuovo processo identitario nonostante essa celi, al contempo, un profondo senso di inquietudine in ragione dell'incerto futuro, che si prospetta loro[57]. Come ribadito da Sophie Nezri-Dufour, la quale ha analizzato le figure che compaiono nell'opera dello scrittore torinese,

> parecchi personaggi del romanzo, anche se vivono in apparenza una realtà più dinamica e più eroica di lui durante la guerra, gli somigliano stranamente: segnati dall'esclusione e dall'esilio, la deportazione e la morte, trascinano dietro di sé un'angoscia che solo i legami con la loro tradizione e l'immagine di un ghetto protettore possono attenuare[58].

Proprio la preservazione di contatti con il retroterra culturale - identificato dal lemma ebraico-askenazita «*shtetl*»[59] - rinnova in loro la forza d'agire e di reagire ai tragici eventi storici in virtù dell'aderenza alle proprie tradizioni, comprensive non solo di pratiche ancestrali e consuetudini patriarcali, bensì anche di un profondo senso religioso[60] in grado di mantenerli in una sorta di ideale connessione, con la terra che ha dato loro i natali. Questo connubio appare, agli occhi di Sophie

---

[56]*Ibidem*.
[57]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 137-144.
[58]Ivi, p. 138.
[59]*Ibidem*.
[60]Mendel - l'orologiaio destinato a mantenere un legame con le tradizioni del mondo dal quale proviene vive, in seguito all'uccisione della propria consorte Rivke - trucidata dalle forze delle SS - un profondo trauma, che lo induce a rimettere in discussione il sistema dei valori religiosi al quale, fino a quel momento, aveva prestato fede. Eppure, il richiamarsi al proprio retroterra spirituale, gli permette di non sentirsi solo. Infatti Mendel, dopo un'avventura che aveva ipotizzato concludersi in modo disastroso, esclama: «Benedetto sii Tu o Signore Dio Nostro, re del mondo, che hai fatto per noi un miracolo in questo luogo» (LEVI P., *Se non ora, quando?*, in *Opere II. Romanzi e poesie*, Torino, Einaudi, «Biblioteca dell'Orsa», 1988, pp. 317, 347 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 140).
Anche Ròkhele Bianca dimostra di rimanere aderente alla spiritualità ebraica. (Cfr. par. 4.1.3).

Nezri-Dufour, la migliore garanzia che si potesse presentare allo scrittore torinese il quale, «privo di radici solide»[61], mediante tale sua opera, «si aggrappa a questo modello di cultura e di memoria»[62]. La stessa studiosa riconosce che

> dal ghetto-prigione quale fu oggettivamente, lo *shtetl* si trasforma così, in Levi come in molti altri autori, in un luogo quasi idilliaco destinato a riaffermare eterni valori: rappresenta un *hic et nunc*, una forza centripeta che protegge, tramite il suo ricordo stesso, l'unità di un popolo e il persistere delle sue matrici culturali[63].

E dalla cornice romanzesca pressoché idilliaca in quanto sembra riferirsi ad un tempo che non conosce tempo[64], risultando esso destinato a rimanere sospeso, emergono figure che, dotate di un'estrema positività ed energia, risultano proporre una serie di personalità tipiche della tradizione del popolo giudaico orientale[65].
Sophie Nezri-Dufour propone la seguente "tassonomia archetipica".

> Mendel l'orologiaio che, con la sua relazione al tempo, impone simbolicamente il suo ritmo al romanzo, rappresenta il tipo stesso dell'esiliato ebreo in conflitto perpetuo con Dio. Si oppone a Ber che da parte sua rinvia alla figura del «Litvak», l'ebreo lituano ortodosso o anche a Pavel, insieme «batlen» e «shlemil», attore e clown, cioè narratore-buffone, figura tipica dei racconti yiddish. In quanto a Ròkhele Bianca, rimanda indirettamente alla tipologia delle «agune»: ancora giovane, ha perso il marito e incontra dunque difficoltà a risposarsi. Perfino le figure più centrali della tradizione letteraria yiddish come il «meshugge» - il folle - e il «nebbech» - il povero diavolo - sono presenti nel racconto leviano, e assumono un'importanza notevole: sono legate ad una realtà che riguarda molto da vicino l'autore stesso, offrendogli spunti di riflessione sulla propria esperienza di ebreo[66].

---

[61]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 140.
[62]Ivi, pp. 138-139.
[63]Ivi, p. 139.
[64]A tal proposito Sophie Nezri-Dufour, ponendo luce sulle coordinate spazio-temporali riconosce che, talvolta, esse appaiono «svanire per lasciare il posto ad una realtà senza età» (NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 181). Infatti, come la studiosa precisa, la funzionalità dei personaggi leviani risulta essere simbolico-allegorica.
[65]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 137-144.
[66]Ivi, p. 142.

Ed infine, «Gedale il violinista, che simboleggia con la sua foga, la sua fiducia e temerarietà, la sopravvivenza di un universo ebraico tenace e chimericamente invulnerabile, nel quale l'autore si rifugia tramite la finzione»[67].

Per le ragioni, fin qui esposte, *Se non ora, quando?* risulta essere, per la studiosa, un prodotto letterario irripetibile poiché

> si presenta in quanto romanzo «italo-ebraico-orientale», come il risultato originale e ancora inedito di una volontà d'osmosi tra un'eredità letteraria tipicamente italiana – anzi manzoniana se si considera il ritmo e l'organizzazione del racconto – e un'eredità culturale e storica essenzialmente yiddish, anche se è talvolta un po'stereotipata. Il risultato, benché insolito e secondo certi contraffatto, è interessantissimo perché molto creativo: alla sua maniera, Levi suggerisce l'esistenza di una cultura ricca e sorprendente che egli volgarizza e universalizza per farla un po' sua e un po' nostra[68].

Giuseppe Tosi[69], che ha analizzato il romanzo leviano, è partito da alcune considerazioni sul tempo del racconto.

> L'itinerario di *Se non ora, quando?*, dunque, comincia e termina con due nozioni di tempo che si situano in opposizione l'una all'altra: ad un principio in cui prevale una assenza del tempo, o una sua sospensione, fa riscontro una fine caratterizzata dalla precisione di una data che non si rivela solo come sequenza lineare del calendario ma anche e soprattutto come l'evento storico che la differenzia. Entrambe le nozioni sviluppano un significato simbolico preciso: rappresentano, cioè, un prima e un dopo nella storia di Mendel e di un gruppo di partigiani ebrei e del loro lunghissimo viaggio di sopravvivenza nel tentativo di raggiungere la Palestina[70].

Sempre secondo lo studioso[71], dinnanzi ad un nefasto destino che sembra annullare la gioiosa potenza dell'esistenza, la possibilità di poter contare sulla presenza di altri individui che, sopravvissuti alla guerra e alla *Shoah* risultano farsi "garanti" di un'altra e prossima possibilità di

---

[67]*Ibidem*.
Per Meghnagi, il violino di Gedale «evoca la gioia» (MEGHNAGI D., *La vicenda ebraica. Primo Levi e la scrittura*, in Aa. Vv., *Primo Levi. Un'antologia*, p. 296 ora in BALDINI A., *Intertestualità biblica nell'opera di Primo Levi*, in «Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura», anno XV, numero 45, settembre-dicembre, 2003, p. 63) congiunta ad un'incombente tragicità, che caratterizza il cammino del popolo ebraico costretto ad allontanarsi dalla propria terra.
[68]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 143.
[69]Si veda TOSI G., *Dall'attesa alla storia-esilio. La memoria e l'identità in Se non ora, quando? di Primo Levi*, in «Annali d'Italianistica», Volume 20, 2002, pp. 285-305.
[70]Ivi, pp. 285-286.
[71]Si veda TOSI G., op. cit., pp. 285-305.

ritorno in patria, è ciò che rinnova negli ebrei leviani il "senso del combattere" per un futuro migliore; momento che risulta coincidere con il ritorno all'interno del proprio villaggio, della propria comunità.
Tosi pone in luce come

> per questi ebrei partigiani il gruppo supplisce alla mancanza d'identità, determina i valori della comunità in viaggio verso una promessa questa volta non concessa ma conquistata. […]. Questi partigiani non nutrono "l'odio per i superstiti" di Auschwitz, non hanno esperienza di quanto "grave e chiusa" possa essere l'ora della liberazione, non ricercano, al modo di *Häftlinge* (i prigionieri ebrei del campo), la morte come liberazione dall'insostenibile peso della colpa. Sono liberi, lo sono sempre stati, o si sono guadagnati la loro libertà, e per questo sono ancora in grado di parlare di dignità umana. Ed è il valore della scelta, dell'assunzione di una responsabilità, della sottrazione allo sterminio, del rischio e dell'esposizione alla morte che determina il privilegio di esistere che muove e spinge questi partigiani. Nel loro "essere per la morte" questi ultimi ritrovano l'autenticità dell'esistenza di cui percepiscono inconsciamente anche il risvolto politico in vista della fondazione di una comunità israelitica in Medio Oriente[72].

La semantica del viaggio acquisisce, di conseguenza, un nuovo valore, ossia quello che direziona verso una nuova identità individuale che, per completarsi, deve riferirsi alla collettività, alla micro comunità della quale ogni soggetto umano fa parte[73]. Come sempre Tosi precisa,

> lo schiacciamento sul presente produce l'alienazione derivante dalla mancanza di una prospettiva futura, ma mentre il viaggio rende possibile la condivisione dell'esperienza quotidiana, genera una nuova forma di individualità che, esposta fin dal suo primo formarsi alle avversità dell'ignoto, trova la propria ragione d'essere in un nuovo senso di responsabilità verso sé e verso gli altri del gruppo. Ma il viaggio è anche avventura, ricerca, scoperta, sorpresa, novità. È la vita che si rinnova quotidianamente, è la linfa che alimenta la curiosità, è la temerarietà che sfugge alla morte. Questo viaggio, a differenza degli esempi classici, non prevede un ritorno a casa, ma contiene in sé tutti quegli elementi costitutivi che pure l'accomuna all'esperienza degli ulissidi e dai quali i partigiani in viaggio derivano un rapporto totalmente nuovo con la propria individualità. Ne consegue, in ultima analisi, proprio quell'accumulazione dei materiali dell'esistenza che prefigurano il ricostruirsi di nuove forme di vita associata[74].

[72]Ivi, pp. 292-293.
[73]Si veda, TOSI G., pp. 285-305.
[74]Ivi, p. 294.

Patrick Pauletto[75] ha asserito, che il romanzo *Se non ora, quando?* inizia «a "rito" consumato»[76].
Come lo studioso stesso sottolinea,

> si tratta di una partenza che viene riprodotta nel romanzo ad un ritmo sincopato, con un crescendo che corrisponde al comparire ed al raggrupparsi dei vari personaggi ai quali è affidato il compito di rappresentare le istanze più profonde dell'opera. È proprio la coralità che conferisce un accento particolare a questo testo[77].

A Mendel - che Pauletto considera una sorta di «vecchio marinaio»[78] - è attribuita la funzione di guida di un percorso, che intreccia all'aspetto dello spostamento su uno spazio ben stabilito – ossia l'Europa – la valenza simbolico-allegorica dello stesso, che fa configurare il viaggio in qualità di «marcia»[79], compiuta dai superstiti alla seconda guerra mondiale e alla *Shoah*, che si dimostrano desiderosi di poter fare ritorno alla propria terra d'origine: la Palestina[80].
Come lo studioso riconosce,

> a questa marcia corrisponde un processo di approfondimento e decantamento che avviene interiormente per Mendel e Leonid e che successivamente coinvolge tutti gli altri, fino alla fatidica decisione di partire a bordo di un camion con i gedalisti e poi sul treno. Il ritmo anche qui assume un carattere di crescendo, dalla marcia alla ferrovia, dalle notti all'addiaccio ai rigidi trasferimenti da un mezzo all'altro[81].

Dunque Pauletto, a partire da alcune considerazioni relative al continente Europeo che, "investito" da collettive traversate, è stato calpestato ed occupato da raggruppamenti che si sono mossi per raggiungere la loro salvezza, giunge a rilevare il parallelismo con lo spostamento della banda degli ebrei guidata da Gedale. Questa micro comunità israeliana, spostandosi dall'oriente in direzione dell'occidente - un occidente «in decomposizione e in subbuglio»[82] - propone al lettore, mediante il proprio cammino in itinere, un percorso scelto al fine di allontanarsi dalla catastrofe storica[83].
Sempre secondo lo studioso, con il romanzo *Se non ora, quando?*, Primo Levi ha offerto la sua più compiuta manifestazione di ossequio ad una comunità di ebrei che, sopravvissuta alla seconda

[75]Si veda PAULETTO P., *Frontiere*, in Aa.Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, anno 1997, pp. 336-347.
[76]Ivi, p. 345.
[77]*Ibidem*.
[78]*Ibidem*.
[79]Ivi, p. 346.
[80]Si veda PAULETTO P., op. cit., pp. 336-347.
[81]Ivi, p. 346.
[82]*Ibidem*.
[83]Si veda PAULETTO P., op. cit., pp. 336-347.

guerra mondiale e alla *Shoah*, non si è dimostrata arrendevole dinnanzi a tali destabilizzanti eventi storici, quanto piuttosto ha preferito lottare, per poter fare ritornare alla propria patria.

1.4 Fonti religiose e connesse tematiche che emergono in *Se non ora, quando?*.

1.4.1 Creazione, «controcreazione»[84] e diluvio.

Il titolo del romanzo leviano *Se non ora, quando?* proviene, come lo scrittore torinese[85] ha chiarito nella *Nota* della sua opera, dal «*Pirké Avoth*»[86] ossia dalle «"Massime dei Padri", una raccolta di detti di rabbini famosi che fu redatta nel II secolo dopo Cristo e che fa parte del Talmud»[87].
Oltre a tale fonte religiosa e come accennato in precedenza[88], Primo Levi ha approfondito, fin dalla sua giovane età, la conoscenza del testo biblico.
Confluendo, nella sua produzione, aspetti e condizioni provenienti dalle *Sacre Scritture*, Sophie Nezri-Dufour sottolinea come

> dall'inizio alla fine della sua opera, i suoi personaggi ebrei – reali o fittizi – non sono unicamente ancorati in una realtà contemporaneamente crudele, ma diventano anche i protagonisti di un'epopea biblica tremendamente nuova. Sembrano infatti dipendere da una tragica logica della storia ebraica e iscriversi in una lunga e simbolica tradizione di erranza e di interrogativi. Perciò, Levi presenta la loro esperienza come direttamente legata alle sofferenze del popolo ebraico narrate nella Bibbia[89].

La studiosa[90] ha posto in evidenza come, a partire dall'esperienza di Auschwitz che Levi ha vissuto, lo scrittore torinese abbia avvertito la necessità di proporre delle storie che non prescindessero dai racconti proposti dal testo biblico. Primo Levi ha approfondito le principali tematiche delle *Sacre Scritture* in una nuova e simbolica chiave, poiché il libro è divenuto per lui «la Bibbia della Shoah, destinata a narrare un'epopea ebraica inedita perché contemporanea ed eccezionalmente tragica»[91], come Nezri-Dufour ribadisce. L'immediata conseguenza - colta dalla studiosa - è stata esposta in questi termini.

---

[84]BALDINI A., *Intertestualità biblica nell'opera di Primo Levi*, in «Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura», anno XV, numero 45, settembre-dicembre, 2003, *cit.*, p. 52.
[85]Si veda LEVI P., *Se non ora, quando? – Nota*, op. cit., pp. 261-262.
[86]Ivi, p. 261.
[87]*Ibidem*.
Cfr. par. 4.1.1 per approfondimenti relativi alla fonte religiosa del *Talmud*.
[88]Cfr. par. 1.2.
[89]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 145.
[90]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 145-183.
[91]Ivi, p. 146.

> In tal senso, il gioco delle ricorrenze bibliche tende a iscrivere l'universo e le azioni degli eroi leviani in un complesso di riferimenti centrali e fondamentali, universalmente validi. La Bibbia è sfruttata nella sua dimensione anzi tutto mitica e la Shoah presentata come un evento «sacro» e «fondatore» della storia dell'umanità: esce quasi dal tempo profano per approdare in un tempo qualitativamente diverso, primordiale, recuperabile per il tempo avvenire[92].

Anche Anna Baldini[93] ha precisato come Levi abbia attinto dalla *Bibbia*, con un duplice scopo. *In primis*, per trarne ispirazione ed imitarne la struttura e, in un secondo momento, per riproporne le tematiche in chiave allegorico-rappresentativa. Lo scrittore torinese ha voluto sviscerare alcuni importanti quesiti di natura esistenziale che, posti dalle *Sacre Scritture*, gli sono parsi privi di soluzione. Tra questi, il principale è stato quello relativo alla presenza del male nell'universo.

Secondo l'analisi proposta da Sophie Nezri-Dufour[94] lo scrittore torinese, a partire dalla positiva tematica della creazione dei primi esseri umani intesa alla luce di quanto riportato nella *Genesi*, ha attribuito alla *Shoah* una portata catastrofica in grado di condurre il soggetto maschile e quello femminile alla difficile prova dell'esperienza concentrazionaria come si trattasse di

> moderni Adamo ed Eva schiacciati sotto il peso di una creazione e di un mondo crudele e assurdo, […]. Questa coppia emblematica, incarnazione di una creazione torturata, ricorda anche la tragedia di un'umanità cacciata simbolicamente dal Paradiso Terrestre, e tuffata, suo malgrado, nel turbine di una Storia feroce. Il mito del Paradiso rappresenta del resto, agli occhi di Levi, l'antitesi assoluta di Auschwitz e del suo ricordo ossessivo. Immagine ricorrente, raffigura sotto la sua penna il luogo del benessere e della serenità assoluta alla quale egli aspira tanto dopo la sua esperienza concentrazionaria[95].

Come la studiosa precisa,

> parallelamente, se Levi lo sradicato evoca in *Se non ora, quando?* un simbolico Adamo in esilio, che vive primitivamente in una foresta buia con i suoi dodici figli – ovvia metafora delle dodici tribù d'Israele – è senza dubbio per suggerire la realtà di un esilio umano permanente, traumatico, che ha definitivamente scacciato da un archetipico giardino dell'Eden l'uomo leviano, cioè il deportato ebreo, allontanandolo parossisticamente dalle sue radici[96].

---

[92]Ivi, p. 181.
[93]Si veda BALDINI A., op. cit., pp. 43-64.
[94]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 145-163.
[95]Ivi, p. 148.
[96]Ivi, p. 149.

In relazione al circoscritto luogo del campo di concentramento si può parlare di creazione o si dovrà piuttosto - riferendosi ad un processo di cancellazione identitario-umana - parlare di «controcreazione»[97], come rilevato da Anna Baldini?
Secondo quanto esposto dalla studiosa[98], all'azione di annullamento indotta dal *lager*, Primo Levi ha attribuito una metaforica ed opposta semantica rispetto all'originario e biblico momento della creazione. Di conseguenza, ad essa è corrisposta la cosiddetta «controcreazione»[99] intesa «come ritorno alla situazione del *tohu wavohu*»[100], fase corrispondente all'eliminazione del più piccolo barlume spirituale-vitale, da intendersi in qualità di primaria caratterizzazione dell'essere umano. Il campo di concentramento - ambiente circondato da materiale melmoso - in virtù del fine ultimo secondo il quale è stato ideato da Hitler, obbliga l'uomo ad immergersi in esso fino a disciogliersi nella stessa fangosa materia. Seguendo questo percorso di annullamento dell'identità del soggetto umano, provocata dall'esperienza concentrazionaria, l'uomo ritorna ad essere ciò che è stato, nelle sue lontane origini: semplice fango. Il tempo passato all'interno della struttura delimitata dal filo spinato e, altresì, il ritorno all'interno del tessuto socio-comunitario dei sopravvissuti a questa esperienza innescano il processo di «controcreazione»[101], «poiché il mondo dopo la cesura è il luogo della continua riemersione dei tratti di Auschwitz»[102], come sempre Baldini chiarisce. Infatti,

> in Auschwitz la contro-creazione fisica, l'opera di distruzione tramite l'assassinio massificato, rischia di dominare con il suo orrore ogni sguardo teso ad indagarla […], mentre essa non è che l'esito estremo e il mezzo della contro-creazione morale, l'opera di distruzione di ciò che è umano nell'uomo[103].

In *Se non ora, quando?*, oltre a comparire l'implicito riferimento alla «controcreazione»[104], Primo Levi si è riallacciato al motivo biblico del diluvio e del «Dopo-Diluvio»[105], al fine di «commemorare in una logica letteraria insieme infallibile e sorprendente, la liberazione di Auschwitz»[106], come Sophie Nezri-Dufour riconosce.
La studiosa pone in luce come,

---

[97]BALDINI A., *Intertestualità biblica nell'opera di Primo Levi* , in «Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura», anno XV, numero 45, settembre-dicembre, 2003, *cit.*, p. 52.
[98]Si veda BALDINI A., op. cit., pp. 43-64.
[99]Ivi, p. 52.
[100]*Ibidem*.
[101]*Ibidem*.
[102]Ivi, p. 53.
[103]*Ibidem*.
[104]*Ibidem*.
[105]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 152.
[106]*Ibidem*.

> nell'opera leviana, la Shoah si metaforizza in nuovo Diluvio durante il quale si è realizzata una nuova distruzione del genere umano. I personaggi leviani appartengono perciò ad un universo che sembra segnato da un pesante passato biblico: dopo aver subìto metaforicamente il Tohu-Bohu, il Big Bang, l'Esilio dal Paradiso Terrestre e il Diluvio, vivono anche la deportazione come una moderna e tragica schiavitù in Egitto[107].

All'interno del romanzo torna, anche, il motivo delle dieci piaghe, di cui i vari personaggi debbono sopportare l'opprimente sofferenza. Ad esso è, a sua volta, connesso il sangue – il «dàm»[108] – l'immediata conseguenza dello sterminio della popolazione ebraica, come rilevato sempre dalla studiosa.

> Le rane erano una piaga? Domandò Leonid […] – La seconda piaga: Dàm, Tzefardéa'; tzefardéa' sono le rane. – E qual era la prima? – Dàm, il sangue, rispose Mendel. – Il sangue lo abbiamo avuto, disse Leonid sopra pensiero. – E le altre? Quelle che vengono dopo? Per aiutare la memoria, Mendel prese a canticchiare la filastrocca che si recita a Pasqua per divertire i bambini: "dàm, tzefardéa', kinìm, arov…"; poi tradusse in russo: sangue, rane, pidocchi, belve, scabbia, peste, grandine, cavallette…»[109].

A partire dal rifiuto dello scrittore torinese di poter offrire ai lettori unicamente le tristi immagini della catastrofica distruzione della stirpe israeliana, Levi ha desiderato proporre la positiva idea di una "nuova venuta al mondo" di tutti i sopravvissuti, che a lui sono parsi anelanti di creare un nuovo universo, del quale sentirsi parte, nonostante l'incombenza dei tragici avvenimenti[110].

> La rappresentazione del periodo del Dopo-Shoah, o metaforicamente, del Dopo-Diluvio, dissimula però, in Levi, un bisogno evidente di dimenticare e di soffocare una sofferenza latente, nata dall'offesa di Auschwitz. Anche se il Dopo-Diluvio sembra essere, secondo i suoi racconti, finalmente accaduto, l'universo ha irrimediabilmente conservato i marchi dell'orrore concentrazionario[111].

---

[107]Ivi, pp. 149-150.
[108]Ivi, p. 151.
[109]LEVI P., *Se non ora, quando?*, in *Opere II. Romanzi e poesie*, Torino, Einaudi, «Biblioteca dell'Orsa», 1988, pp. 235-236 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 151.
[110]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 152-157.
[111]Ivi, p. 154.

Mendel - l'orologiaio - offre il ritratto del sopravvissuto, che si dimostra incapace di affrontare la nuova esistenza che gli si prospetta, alla fine della seconda guerra mondiale. Sophie Nezri-Dufour lo definisce un «disincantato, orfano, spossessato; quasi un anti-Noè che non desidera più, […] ripopolare la Terra»[112].

> Lui Mendel, se gli avessero chiesto quanti anni aveva, e se avesse voluto rispondere in piena sincerità, come avrebbe dovuto rispondere? Ventotto anni sui documenti […] ma sulla schiena una montagna, più di Noè e Matusalemme. […] Noè ne aveva cinquecento quando aveva messo al mondo Sem, Cam e Jafet, e seicento quando aveva costruito l'arca, e qualcuno ancora in più quando si era ubriacato per la prima volta […]. No, lui Mendel, orologiaio in giro per i boschi, era più vecchio di loro. Non desiderava più generare figli né piantare vigne né costruire arche, neppure se il Signore glielo avesse ordinato; ma non sembrava che il Signore, fino allora, si fosse molto curato di salvare lui e i suoi[113].

Uscire dall'ambiente del *lager* - che inghiotte l'uomo - per approdare alla «Terra Promessa»[114], appare a Levi, una mera chimera.

> Anche gli eroi di *Se non ora, quando?* sognano, ma attivamente: il loro è il vecchio sogno biblico della terra di Sion che sperano di raggiungere al termine delle loro prove attraverso l'Europa. *Aspirano alla creazione* di uno Stato o, meglio, *di una società ideale* dopo una lunga risalita – fisica, intellettuale e spirituale – dalle profondità di Auschwitz: "Fratelli, via dall'Europa delle tombe", cantano nel loro inno, "Saliamo insieme verso la terra/ Dove saremo uomini fra gli altri uomini"[115].

La possibilità di poter fare ritorno - dopo un percorso di privazioni, fatiche e perdite - alla terra d'origine, rappresentata allegoricamente «dalla terra di Sion»[116], risulta essere il supremo coronamento di una nuova vita, affrancata dalla perenne peregrinazione dipendente dalla situazione dell'esiliato. Come precisa Sophie Nezri-Dufour,

---

[112]Ivi, p. 155.
[113]*Ibidem*.
[114]Ivi, p. 158.
[115]*Ibidem*.
Tra virgolette alte è stata riportata la citazione tratta da LEVI P., *Se non ora, quando?*, in *Opere II. Romanzi e poesie*, Torino, Einaudi, «Biblioteca dell'Orsa», 1988, p. 337 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, p. 158.
[116]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, *cit.*, p. 159.

> perciò, se nel suo romanzo Levi insiste sul periodo transitorio che precede l'arrivo in Palestina, è perché desidera evocare la necessità di una fase intermedia che favorisca la maturazione spirituale e storica dei suoi eroi, vogliosi di ricostruire, come nella Bibbia, un nuovo mondo. Il mito della Terra Promessa integra difatti, in Levi come nella Bibbia, l'idea di nomadismo, perché è proprio a partire da un esodo e da un'erranza che gli ebrei della Bibbia e gli eroi di *Se non ora, quando?* vedono l'origine della loro esistenza[117].

Il simbolico cammino in direzione di un luogo disabitato e privo di ogni forma di sussistenza ripropone - in chiave metaforica - il ritorno dell'autore all'interno del tessuto sociale, in seguito alla sua esperienza concentrazionaria. Come ribadito da Sophie Nezri-Dufour, nella riproposizione della «traversata del deserto»[118], Primo Levi ha fluttuato tra la riproposizione degli eventi della Storia e quelli descritti dalle *Sacre Scritture* poiché, egli «esita in permanenza tra la necessità di trascrivere un'esperienza tragica e limitata, la sua, e il desiderio di evocare la visione di un universo esemplare e ideale, dunque irreale»[119]. Come lo scrittore torinese ha specificato

> chi non è ebreo mi accusa di tradimento. Scrive: ecco come hai presentato la Terra Promessa, come un lontano ideale indistinto, un paese miracoloso che nella realtà non c'è. È la verità: ho voluto fare questo. Per i miei personaggi la Palestina è un qualcosa di vagamente biblico. Ho attribuito loro idee confuse, millenaristiche, non politiche del paese della salvazione[120].

La Palestina rappresenta - agli occhi dei gedalisti - un ipotetico luogo al quale loro possono, unicamente, aspirare. Essa coincide con una terra imprecisata ed indefinita, sul cui suolo immaginario il gruppo dei sopravvissuti spera di poter trovare tranquillità e serenità[121].

> Tutti abbiamo desiderato una patria diversa […] ma nessuno di noi ha mai pensato di recingere un campo e di dire "questa terra è mia". Non desideriamo diventare proprietari: desideriamo rendere fertile la terra sterile della Palestina, piantare aranci e ulivi nel deserto e farlo fruttificare. […] Vogliamo comunità in cui tutti siano

[117] *Ibidem*.
[118] *Ibidem*.
[119] Ivi, p. 160.
[120] *Ibidem*.
[121] Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 137-163.

> liberi e uguali senza costrizione e senza violenza: in cui si possa faticare di giorno, e alla sera suonare il violino […]. Sembra un sogno ma non è[122].

Sophie Nezri-Dufour[123] sottolinea come non sia fortuito «se *Se non ora, quando?* finisce mentre gli eroi sono in procinto di partire per la Palestina: anche l'esodo finisce sulla visione di un vecchio combattente eroico, Mosè, che non penetra in terra di Canaan, e che non integra dunque la realtà storica»[124]. Accanto ai personaggi incarnati da Gedale, Piotr e Line - definiti dalla studiosa «ottimistici e combattivi»[125] - figura Mendel, capace di farsi portavoce del senso di perdita e di vuoto, che é lo stesso che lo scrittore torinese ha avvertito in modo opprimente e pervadente. Per tutta l'opera, l'orologiaio si dimostra disilluso dinnanzi alla possibilità di potersi ricostruire un futuro, per lui alquanto improbabile. Egli resta sfiduciato, in quanto ritiene che il tempo prossimo - di là da venire - non sarà che una "copia" di quanto già visto, vissuto ed imposto dal decorso storico, dunque passibile di essere - unicamente - subìto e sopportato.

> Si sentiva stanco e straniero. Solo, orami; senza donne, senza meta, senza paese […]. Dalla terra promessa non gli veniva alcun richiamo, forse anche laggiù avrebbe dovuto camminare e combattere. Bene, è il mio destino, lo accetto, ma non mi scalda il cuore. È un dovere, e si fa [ma il dovere non è una ricchezza. Neanche l'avvenire lo è[126].

[122]LEVI P., *Se non ora, quando?* in *Opere II. Romanzi e poesie*, Torino, Einaudi, «Biblioteca dell'Orsa», 1988, p. 417 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 161.
[123]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 158-163.
[124]Ivi, p. 161.
[125]Ivi, p. 162.
[126]*Ibidem*.

1.4.2Caino e Abele.

Sophie Nezri-Dufour[127] ha ritenuto che la sospensione della temporalità, che risulta essere l'aspetto caratteristico del testo biblico, abbia sollecitato - nello scrittore torinese - l'analisi degli eventi storici della seconda guerra mondiale e della *Shoah*, offrendogli «un'alternativa di assoluto e di verità, o almeno una base di riflessione pacata, agli orrori contingenti della Storia»[128].

> Così, al di là della portata letteraria dei miti biblici, Levi volle sviluppare un'analisi atta a illuminare certi meccanismi del pensiero e dei comportamenti umani osservati ad Auschwitz, allo scopo di dimostrare l'atemporalità potenziale di certe realtà umane[129].

Al fine di affrontare il motivo della differenza, nella sua produzione Primo Levi si è richiamato alla vicenda biblica che ha per protagonisti Caino e Abele e che, come posto in evidenza dalla studiosa, risulta essere il «paradigma dell'avversione che oppone irrimediabilmente, e quasi naturalmente, gli uomini tra di loro»[130].
In *Se non ora, quando?* questa tematica diventa ricorrente, inducendo Mendel - l'orologiaio - a domandarsi in quale misura la sua condotta possa avere inciso, sulla scelta del suicidio del suo compagno di banda - del suo «nebbech»[131] - Leonid. Mendel, inizialmente, non si riconosce responsabile dell'atto compiuto dal giovane diciannovenne. Prima di essere attanagliato dal senso di colpa, egli ripropone le medesime parole che Caino aveva rivolto al Creatore[132].

> Non era responsabile di quanto Leonid faceva o non faceva, ma mentre diceva così, percepiva come un prurito intorno al cuore, perché si era accorto che le parole che gli erano uscite di bocca erano quelle che aveva dette Caino quando il Signore gli aveva chiesto conto di Abele. Che sciocchezza! Forse che Leonid era suo fratello? Nessun fratello; era uno sventurato come lui e come tutti, un trovatello raccattato per strada[133].

---

[127]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 184-191.
[128]Ivi, p. 184.
[129]*Ibidem*.
[130]Ivi, p. 185.
[131]Ivi, p. 187.
[132]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 184-191.
Cfr. par. 2.3.2.
[133]LEVI P., *Se non ora, quando?*, in *Opere II. Romanzi e poesie*, Torino, Einaudi, «Biblioteca dell'Orsa», 1988, p. 250 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 187.

In corrispondenza del rimuginare di Mendel che, in un secondo momento, si sente responsabile della scelta operata da Leonid, Primo Levi - come Sophie Nezri-Dufour[134] sottolinea - gli pone sulle labbra alcuni riferimenti, rinvianti al quarto capitolo della *Genesi*.

> Certo che no, Mendel non era il suo custode, e tanto meno aveva sparso il suo sangue. Non lo aveva ucciso in mezzo al suo campo. Eppure il prurito persisteva: forse è proprio così, forse ognuno di noi è il Caino di qualche Abele, lo abbatte in mezzo al suo campo senza saperlo, per mezzo delle cose che gli fa, delle cose che gli dice, e delle cose che gli dovrebbe dire e non gli dice[135].

Come la studiosa[136] ha precisato il fine ultimo dell'indagine leviana, che si potrebbe definire di natura antropologica, è stato quello di porre luce sulla possibilità che può condurre l'uomo a considerare il proprio simile in qualità di "ipotetico rivale", ossia come un soggetto di cui risulta più semplice disfarsi, liberarsi.
Come Nezri-Dufour ribadisce,

> orbene, ciò che Levi desiderava dimostrare, ispirandosi al mito di Caino e Abele, era un dato fondamentale che metteva in risalto fin dalle sue prime testimonianze e che non smise di illustrare in seguito, cioè che ogni individuo – fra cui il lettore – può avere un giorno o l'altro la funesta tentazione di considerare l'uomo diverso da sé, l'Altro, come un nemico potenziale[137].

Nella produzione di Levi, sempre secondo quanto rilevato dalla studiosa, è colui che appartiene alla stirpe ebraica a suscitare il rancore del popolo tedesco, quel rancore che è storicamente sfociato nel più efferato sterminio operato dalle forze naziste.

> «Preghi ebreo», chiedeva Edek a Mendel. «Ma in bocca a Edek, la parola "ebreo" non aveva veleno. Perché? Perché ognuno è l'ebreo di qualcuno, perché i polacchi sono gli ebrei dei tedeschi e dei russi. Perché Edek è un

[134]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 184-191.
[135]LEVI P., *Se non ora, quando?*, in *Opere II. Romanzi e poesie*, Torino, Einaudi, «Biblioteca dell'Orsa», 1988, p. 250 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 187.
[136]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 184-191.
[137]Ivi, p. 188.

> uomo mite che ha imparato a combattere; ha scelto come me ed è mio fratello anche se lui è polacco e ha studiato, e io sono un russo di villaggio e un orologiaio ebreo[138].

La riflessione leviana è, dunque, partita dal presupposto di voler esaltare la diversità tra i vari soggetti, che costituiscono la società. Lo scrittore torinese, come asserito da Sophie Nezri-Dufour[139], ha raccontato ciò che ha avuto modo di vedere, di vivere e di sopportare all'interno del campo di concentramento di Auschwitz, integrando la sua analisi con i riferimenti tratti dalle *Sacre Scritture*, che ne hanno sollecitato ed orientato la riflessione. Come la studiosa riconosce

> Auschwitz e la Bibbia rappresentavano due realtà e due riferimenti che in lui, paradossalmente, si incontravano spesso: l'universo di Auschwitz era il luogo fondamentale ed essenziale del suo universo esistenziale mentre la storia biblica gli offriva una gran parte dei suoi riferimenti e della potenziale universalizzazione della sua esperienza di ebreo perseguitato. In questo senso la figura dell'Altro poteva prendere una dimensione insieme storica e simbolica, ebraica e universale[140].

[138]LEVI P., *Se non ora, quando?*, in *Opere II. Romanzi e poesie*, Torino, Einaudi, «Biblioteca dell'Orsa», 1988, p. 422 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 189.
[139]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 184-191.
[140]Ivi, p. 190.

CAPITOLO 2. LINE OSSIA LA «LUNARE»[141] RAPPRESENTAZIONE DELLA «COSCIENZA FEMMINILE»[142].

2.1 Line: l'*ombrosa* «tentatrice»[143].

«Non sono io e sono-sono, mi conosci
Stile impalatura stile sfondamento stilemaraviglia
Mi hai accennato nei miei pluri- fanta- meta-
Nei miei impegni (come?) carismatici
In empireee univocità o latenze
In un sogno di inerranza di inebriata inerranza».

ANDREA ZANZOTTO, *Gli sguardi i fatti e senhal*.

Line «è la ragazza smilza»[144] colta di sfuggita non vista chiaramente[145] da Mendel definito, da Sophie Nezri-Dufour[146] e da Ernesto Ferrero[147], l'*alter-ego* di Levi.

---

[141]NEUMANN E., *La psicologia del femminile* (titolo originale dell'opera: *Zur Psychologie des Weiblichen*) Roma, Astrolabio, 1975, p. 70 ora in PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 70.
[142]PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, *cit.*, p. 70.
[143]TOSI G., *Dall'attesa alla storia-esilio. La memoria e l'identità in Se non ora, quando? di Primo Levi*, in «Annali d'Italianistica», Volume 20, 2002, *cit.*, p. 290.
[144]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, *cit*., p. 50.
[145]Primo Levi dirà che Mendel «l'aveva intravista nel dormitorio» (LEVI P., *Se non ora, quando?* Torino, Giulio Einaudi editore, *cit*., p. 50) prima di poterle stare accanto una notte in cui, fianco a fianco, svolsero il ruolo di guardie della micro - comunità di partigiani. Anche la possibilità di non coglierla completamente, crea un alone di arcano, di mistero attorno a lei, che non compare chiaramente ma, si scopre poco per volta, cogliendosi similmente ad un'ombra.
[146]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë* in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, pp. 185-194.
Nello specifico, la studiosa ha apostrofato Mendel in qualità di «alter ego romanesque» (NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë* in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, *cit.*, p. 189) di Primo Levi.
[147]Si veda *Primo Levi:un'antologia della critica*, a cura di FERRERO E., Torino, Giulio Einaudi editore, 1997, pp. 91-116.
A questo proposito, Ferrero parte da un elemento che accomuna *La tregua* ed il romanzo *Se non ora, quando?*, ossia la mappa geografica. Il cammino intrapreso da Mendel e compagni risulta essere pressoché sovrapponibile al percorso seguito dallo scrittore torinese. Come Ferrero dichiara: «L'itinerario di Mendel, che attraverso Polonia meridionale e Germania costeggia a distanza variabile i confini della Cecoslovacchia, è apparentemente diverso da quello di Levi, che passa per la Romania, l'Ungheria e l'Austria. La rassomiglianza però si accentua se si tiene conto dell'inizio del viaggio di Levi, da Auschwitz a Leopoli, sino alla zona tra Kiev e Smolensk. Mendel percorre in senso inverso il primo tratto, quello ovest-est, del viaggio di Levi, tenendosi un po' più a nord» (*Primo Levi: un'antologia della critica*, a cura di FERRERO E., Torino, Giulio Einaudi editore, 1997, *cit.*, p. 94). Alla luce di simili premesse, il critico giunge a riconoscere Mendel in qualità di *alter-ego* di Primo Levi. «Il partigiano Levi, finito nelle mani dei tedeschi e deportato ad Auschwitz, perciò ridotto all'impotenza, oltre che tenuto alla soglia della morte, si crea Mendel come alter ego, partigiano che (ri)attraversa, tra pericoli continui, la regione conosciuta da Levi nel viaggio su un treno sovietico, in condizioni di non prigionia e di non libertà. In altre parole Mendel fa quello che a Levi sarebbe piaciuto fare, se la sua

Line - diminutivo di Emmeline - ha un nome che, come l'orologiaio precisa, «tutti a Novoselki conoscevano»[148] ma «che non è russo né jiddisch né ebraico»[149].
Nata da due giovani studenti universitari «ebrei russi»[150], i quali le hanno dato la luce durante il complesso periodo storico della sommossa dei civili, Line non è riuscita a conoscere il padre, crescendo con la madre. Di "filiazione matrilineare", ha vissuto in un ambiente tutto al femminile, accanto alla nonna e alla madre. La nonna ha studiato economia lasciando la terra d'origine per ritornare, in seguito, in Russia al fine di diffondere l'idea dell'uguaglianza tra le classi operaie, sollecitando l'uomo ad allontanarsi dalla proprietà privata nonché le donne dal vincolo matrimoniale. La madre è stata, a sua volta, una filatrice e convinta sostenitrice di Emmeline Pankhurst - «la gentile signora indomita che nel 1918 aveva ottenuto il diritto di voto per le donne inglesi»[151]. Catturata dalla tenacia di questa figura femminile, la donna decide che sua figlia avrebbe avuto lo stesso nome, seppure destinata ad essere chiamata da tutti con il diminutivo di Line. Un nome breve, essenziale, corrispondente al suo carattere fermo e deciso.
Line ha ricevuto una formazione che, in tempo di pace, le avrebbe permesso di esercitare la professione dell'insegnante. Line ha partecipato ai «circoli sionisti»[152], favorevoli alla gestione comunitaria della proprietà privata. I loro principi non le sono parsi lontani dall'ideologia sovietica dell'organico frazionamento degli immobili, tra membri della società.
In quanto ebrea, ha dovuto sopportare la coatta segregazione all'interno del quartiere ebraico. Qui però, ritrovando «alcuni degli amici sionisti di Kiev»[153] si è unita a loro e, nel tentativo di darsi un'organizzazione, li ha seguiti imparando ad utilizzare le armi, combattendo al loro fianco.

> Line non aveva inclinazione per le teorie; in ghetto aveva sofferto la fame, freddo e fatica, ma *aveva sentito le sue molte anime unificarsi*. La donna, l'ebrea, la sionista e la comunista si erano condensate in una sola Line che aveva un solo nemico[154].

Line, dal fisico androgino, appare come una donna dai tratti squadrati e duri.

---

sorte glielo avesse concesso» (*Primo Levi: un'antologia della critica*, a cura di FERRERO E., Torino, Giulio Einaudi editore, 1997, *cit.*, pp. 94-95).
Cfr. par. 2.2.1.
[148]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 89.
[149]*Ibidem*.
[150]*Ibidem*.
[151]*Ibidem*.
[152]*Ibidem*.
[153]*Ibidem*.
[154]*Ibidem*.
Il corsivo è di chi scrive.

> Doveva avere solo qualche anno più di Leonid, ma le privazioni che aveva patite nel ghetto le avevano cancellato la giovinezza dal viso, la cui pelle appariva opaca e stanca, segnata da rughe precoci. Aveva occhi grandi nelle occhiaie cineree e lontani fra loro, naso piccolo e diritto, e tratti minuti da cammeo che le conferivano una espressione insieme triste e risoluta. Si muoveva con sicurezza rapida, talvolta con scatti bruschi[155].

Line - «piccola ed esile»[156] - appare a Mendel, che la scorge in un momento in cui le si presenta dinnanzi debolmente illuminata, «una donna non facile a leggersi, […]: non semplice, non diritta»[157], poiché Line è «*sostanza umana*»[158] imprevedibile. Line è «un'edera intricata e notturna»[159]; è una creatura che «sa volere; forse non sa sempre quello che vuole, ma quando lo sa lo porta a compimento»[160], come l'orologiaio riconosce. Donna di poche parole, dalla voce sicura, chiara, «asciutta»[161], in grado di ponderare sempre su ciò che avrebbe detto senza porvi particolare veemenza, si dimostra capace di mantenere «gli occhi fermi in faccia all'interlocutore»[162]. La volontà e la capacità di concentrarsi sul soggetto che Line si trova dinnanzi, risultano essere l'emblema della sua caparbietà la quale, unita alla sua carismatica potenza, le permettono di catturare l'attenzione di Mendel, per il quale Line sarà una differente creatura rispetto alla più consueta rappresentazione femminile, incarnata dalla defunta consorte Rivke[163].
Come Primo Levi racconta Line

> *aveva modi diversi da quelli delle donne, ebree e non, che Mendel aveva incontrato fino allora*. Non mostrava ritrosie né falsi pudori, non recitava e non faceva capricci; […]. Mendel la percepiva intensa, e non si stupiva che Leonid seguisse Line, come un cane segue il padrone. Era forse effetto della lunga astinenza, ma *a Mendel, quando osservava Line veniva in mente Raab, la seduttrice di Gerico*, e le altre ammaliatrici della leggenda talmudica. […]. Michàl, che affascinava chi la vedeva. Giaele, la mortifera partigiana di un tempo, che aveva trafitto le tempie del generale nemico con un chiodo, ma che seduceva tutti gli uomini col solo suono della sua voce. Abigaíl, la regina assennata, che seduceva chiunque pensasse a lei. Ma Raab era superiore a tutte[164].

---

[155]Ivi, p. 88.
[156]Ivi, p. 66.
[157]*Ibidem*.
[158]Ivi, p. 88.
Il corsivo è di chi scrive.
[159]*Ibidem*.
[160]*Ibidem*.
[161]Ivi, p. 50.
[162]Ivi, p. 88.
[163]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, op. cit., pp. 185-194.
[164]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio, Einaudi editore, 1982, *cit.*, pp. 88-89.
Il corsivo è di chi scrive.

Line, dalla bellezza «mai assillante né oziosa/ languida quando è ora e forte e lieve e austera»[165] incarna un nuovo tipo di donna. Lei è l'emblema della creatura femminile «del dopo-Shoah, e vagheggia una seduzione che affascina e, allo stesso tempo, spaventa Mendel»[166], come riconosciuto da Sophie Nezri-Dufour. Come la studiosa sottolinea

> in Primo Levi, la donna offre l'immagine di una seduttrice […]. Specchio di una società in piena mutazione, colpita dalla pesante sferzata della Shoah, la donna rinvia, nelle opere come *Il sistema periodico* (pubblicato nel 1975) oppure *Se non ora, quando?* (pubblicato nel 1982), all'immagine di una seduzione simbolo del paradiso perduto e del conforto, ma anche, parallelamente, per la sua dimensione contemporaneamente sessuale e sociale, di disordine e di totale rimessa in questione. […]. La seduzione diviene dunque, in Levi, strettamente legata all'idea di alterità. Un'alterità ugualmente ambivalente[167].

Dunque, la carica erotica di Line è caratteristica di una differente figura femminea rispetto al prototipo di donna conforme all'ideologia ebraica. Quest'ultima coincide con l'archetipo della "perfetta domestica" che, in grado di occuparsi della prole e del proprio consorte, ha portato l'uomo ad attribuirle - unicamente - la gestione delle mansioni relative al proprio nucleo familiare. Tale paradigma femminile trova, agli occhi di Mendel, la più compiuta realizzazione nella defunta moglie Rivke. Quest'ultima si è occupata dell'amministrazione dell'economica della casa, poiché l'ha intesa come un'attività di sua competenza dimostrandosi, al contempo, capace di riservare amorevoli attenzioni al proprio coniuge, come Sophie Nezri-Dufour ribadisce[168]. Rivke, come Primo Levi[169] ha precisato durante un'intervista, riporta all'interno del suo romanzo «un elemento

---

[165]C.S.I. (Consorzio Suonatori Indipendenti) *cit.*, tratta dal brano musicale *Brace* contenuto nel cd *Tabula rasa elettrificata*, PolyGram company, 1997.

[166]NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, *cit.*, p. 190.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«de l'après-Shoah, et revêt une séduction qui fascine et, dans le même temps, effraie Mendel».

[167]Ivi, p. 185.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«Chez Primo Levi, la femme offre l'image d'une séductrice […]. Miroir d'une société en pleine mutation, touchée de plein fouet par la Shoah, la femme renvoie, dans des romans comme *Il sistema periodico* (publié en 1975) ou *Se non ora, quando?* (publié en 1982), à l'image d'une séduction symbole de paradis perdu et de réconfort, mais aussi, parallèlement, par sa dimension à la fois sexuelle et sociale, de désordre et de totale remise en question. […]. La séduction devient alors, chez Levi, étroitement liée à l'idée d'altérité. Une altérité tout aussi ambivalente».

[168]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, op. cit., pp. 185-194.

[169]Lo stesso scrittore torinese ha riconosciuto come, in Rivke, tornino alcune caratteristiche dell'indole della sua nonna materna, di cui lui stesso aveva una memoria non troppo precisa.

tipicamente ebraico: la donna ebrea tradizionale»[170] in grado di divenire «la regina della casa»[171], poiché «fuori della casa è un nulla, non ha, non aveva funzione»[172].
Mendel - l'orologiaio nonché l'*alter-ego* dello scrittore torinese - ricordando così la sua scomparsa compagna, esprime quest'ideologia propria della tradizione ebraica.

> Rivke è a Strelka sotto un metro di calce e un metro di terra, Rivke non è di questo mondo. Apparteneva all'ordine, al mondo delle cose giuste fatte alle ore giuste: faceva cucina, teneva pulita la casa, […]. Teneva i conti, anche i miei, e mi faceva coraggio quando ne avevo bisogno: mi ha fatto coraggio perfino il giorno che è scoppiata la guerra e io sono partito per il fronte. […]. Una *balebusteh*, era: una regina della casa. Comandava, e io non me ne accorgevo[173].

Come precisa Sophie Nezri-Dufour[174], Rivke può essere - unicamente - la donna del «ricordo»[175] poiché la sua esistenza è stata spezzata dall'efferato massacro, eseguito dalle truppe hitleriane. Il pensiero che Mendel costantemente le rivolge, gli richiama alla mente la sicurezza e la tranquillità che, vissute in un precedente momento della sua vita, portano a galla frammenti di una quotidiana routine, che non si può più ripresentare[176].
La contingente situazione di guerriglia, nella quale lui e i sopravvissuti compagni partigiani vivono, impone loro l'adattamento alle circostanze storiche, spronando gli uomini a concepire, diversamente, l'essere femminile. Come la studiosa esplicita, «donna e Storia sono intimamente legate, dopo che la Shoah, in seguito al Caos e all'orrore che ha generati, ha totalmente sconvolto i rapporti umani e lo statuto degli individui, particolarmente quello della donna nella società»[177].
Ad una Rivke, il cui fascino rinvia ad un mondo cancellato dalla distruzione e dalla morte causate dalla seconda guerra mondiale e dall'esperienza del campo di concentramento, corrisponde una nuova creatura femminile: Line.

---

[170]*Conversazioni con Santo Strati e Franco Pappalardo*, in Aa. Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, anno 1997, *cit.*, p. 89.
[171]*Ibidem*.
[172]*Ibidem*.
[173]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 190.
[174]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, op. cit., pp. 185-194.
[175]Ivi, p. 189.
Traduzione della scrivente del lemma francese «souvenir», proposto dalla studiosa.
[176]Cfr. par. 2.2.1.
[177]NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, *cit.*, pp. 189-190.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«femme et Histoire sont intimement liées, puisque la Shoah, par le Chaos et l'horreur qu'elle a engendrés, a totalement bouleversé les rapports humains et le statut des individus, notamment celui de la femme dans la société».

Sophie Nezri-Dufour la presenta così.

> Line, […], è una partigiana ebrea, femminista, che rappresenta la donna del dopo-Shoah, e vagheggia una seduzione che affascina e, allo stesso tempo, spaventa Mendel. La seduzione che lei esala è quella della donna che ha imparato a sopravvivere alle atrocità della Storia, e che rivendica l'eguaglianza dei sessi, lottando in un mondo ancora estremamente violento, aggressivo, poiché la guerra non è ancora finita. Cosciente che il passato ebraico dell'Europa dell'Est è oramai inghiottito, lei combatte per un nuovo posto della donna in una società maschile che per lungo tempo l'ha relegata e respinta[178].

Line, la quale risulta impegnata nei quotidiani combattimenti per la sopravvivenza alla duplice morte indotta dalla guerra e dalla *Shoah*, rappresenta un femminino dinamicamente disposto all'interazione comunicativa con il soggetto umano, che si trova dinnanzi a lei. Mendel stesso ribadisce come Line sia la donna che «lega e non si lega»[179].

Donna cosciente di dover prestare attenzione unicamente al perenne mutamento del contesto globale che la circonda, la giovane suscita il desiderio di Mendel, incantandolo e straziandolo contemporaneamente[180], come posto in evidenza da Sophie Nezri-Dufour[181].

---

[178]Ivi, p. 190.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«Line, […], est une résistante juive, féministe, qui représente la femme de l'après-Shoah, et revêt une séduction qui fascine et, dans le même temps, effraie Mendel. La séduction qu'elle dégage est celle de la femme qui a appris à survivre aux atrocités de l'Histoire, et qui revendique l'égalité des sexes, luttant dans un monde encore extrêmement violent, agressif, puisque la guerre n'est pas finie. Consciente que le passé juif d'Europe de l'Est est désormais englouti, elle combat pour une nouvelle place de la femme dans una société masculine qui longtemps l'a reléguée et rejetée.
In merito alla parità dei diritti e dei doveri che spettano all'uomo e alla donna, prima e dopo l'unione coniugale, Line - una sera del giugno del '44 - espone la sua teoria ai compagni.

- perché una donna può essere di un uomo, altro o no, e un uomo non può essere di una donna? Vi pare giusto? Per noi non è giusto, non è accettabile. Non è più accettabile; le donne oggi vanno in esilio come gli uomini. Basterebbe questo per far vedere che la legge mosaica è reazionaria. Pavel si era svegliato, ridacchiava e diceva qualcosa sottovoce a Piotr. Leonid taceva, ma guardava di sottecchi Line con aria preoccupata. Venne una forte raffica, la pioggia mista a grandine scrosciò contro la parete; il mulino cigolò e ruotò in blocco, come una giostra, sul gigantesco perno confitto nel suo alveo interrato. […].
- Avanti, avanti, Line, - disse Gedale. – Non ti spaventerai per un po' di vento. Dicci qual è la tua legge; se non è troppo stretta, vedremo di obbedirla.
- *Non è il vento che mi spaventa, siete voi. Siete dei cinici e dei primitivi*. La nostra legge è semplice: finché non si è sposati, uomini e donne possono desiderarsi e fare l'amore quanto vogliono. L'amore, fino al matrimonio, deve essere libero, e di fatto è già libero, lo è sempre stato, e non c'è legge che lo possa imprigionare. Neanche la Bibbia dice niente di diverso; i nostri padri non erano diversi da noi, facevamo l'amore come noi, allora come oggi. […].
- … ma dopo il matrimonio non è più così, - continuò Line senza dargli ascolto. – Noi al matrimonio ci crediamo, perché è un patto, e i patti si mantengono. La moglie appartiene al marito, però anche il marito appartiene alla moglie (LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, pp. 134-135).

Il corsivo è di chi scrive.
[179]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 236.
[180]Cfr. cit. par. 2.4.
[181]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Unè séduction ambiguë*, op. cit., pp. 185-194.

Di conseguenza Line non può che disorientare l'uomo, minandone i tradizionali archetipi ritenuti - fino a quel momento - erroneamente inespugnabili considerando che «rappresentante la seduzione per definizione, la donna si associa in effetti al sesso, dunque all'istinto, alla fatalità di una natura che non si può controllare»[182].

All'interno di coordinate storiche in rapida e costante mutazione Line estrinseca, dunque, «la dimensione paradigmatica dell'Altro»[183] poiché, come sottolineato sempre da Sophie Nezri-Dufour,

> dalla sua dimensione storica, e dalla sua carica sessuale molto forte, […] lei rimette l'uomo in questione, sconvolgendo tutte le certezze, tutta la sicurezza, tutto il progetto certo. Ma per la stessa ragione, lei gli permette anche di evolvere, di rimettere in questione le nozioni fossilizzate. […]. Lei lo fa uscire dalle sue convinzioni, per rivelargli l'ignoto, spesso spaventoso, e dunque farlo penetrare nel suo proprio mondo, e nel mondo adulto[184].

Come Sophie Nezri-Dufour riconosce, a partire dall'analisi del nuovo essere femminile simboleggiato dalla ragazza,

> la donna deve oramai trasformarsi, metamorfizzarsi, allo scopo di adattarsi ai soprassalti della Storia. Prima a rendersi conto della necessità di adattarsi al nuovo contesto storico che si sistema, lei offre un'immagine di se stessa in perpetuo movimento, mai definitiva. Più dei suoi compagni, lei rappresenta l'Uomo moderno[185].

---

[182]Ivi, p. 193.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«Représentant la séduction par essence, la femme s'associe en effet au sexe, donc à l'instinct, à la fatalité d'une nature que l'on ne peut pas contrôler».

[183]*Ibidem*.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«la dimension paradigmatique de l'Autre».

[184]*Ibidem*.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«Par sa nouvelle dimension historique, et par sa charge sexuelle très forte, […], car elle remet l'homme en question, et lui interdit toutes certitudes, toute sécurité, tout projet assuré. Mais par là même, elle lui permet aussi d'évoluer, de remettre en question des notions figées. […]. Elle le sort de ses convictions, pour lui révéler l'inconnu, souvent effrayant, et donc le faire pénétrer dans son propre monde, et dans le monde adulte».

[185]Ivi, p. 191.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«Le femme doit désormais se transformer, se métamorphoser, afin de s'adapter aux soubresauts de l'Histoire. Première à se rendre compte de la nécessité de s'adapter au nouveau contexte historique qui se met en place, elle offre une image d'elle-même en mouvement perpétuel, jamais définitive. Plus que ses compagnons, elle représente l'Homme moderne».

Se a Rivke - la compianta moglie di Mendel, che incarna una sensualità candida «nella sua seduzione la più pura e la più innocente»[186] - sembrano corrispondere l'indole e l'atteggiamento di Sissl, come si avrà modo di esporre[187], Line - la creatura dotata di audacia e di pervicacia - risulta essere l'emblema di una nuova sensualità che sconvolge l'uomo.
Infatti, come Sophie Nezri-Dufour asserisce,

> Line è questa donna che lega ma non si lega, come se lei invadesse lo spirito di colui il quale è legato a lei per alienarlo. Lei personifica dunque ugualmente una seduzione che disturba, troppo moderna, e troppo nuova per non destabilizzare[188].

Ad una simile conclusione è giunto anche Giuseppe Tosi[189] il quale, a partire dalla varietà dei soggetti che si alternano all'interno del romanzo leviano, appone a Line l'epiteto di «tentatrice»[190].

---

[186]Ivi, p. 189.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«Dans sa séduction la plus pure et la plus innocente».
[187]Cfr. par. 3.1.
[188]NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, *cit.*, p. 191.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«Line est cette femme qui lie mais ne se lie pas, comme si elle envahissait l'esprit de celui qui est lié à elle pour l'aliéner. Elle personnifie donc également une séduction dérangeante, trop moderne, et trop nouvelle pour ne pas déstabiliser».
[189]Si veda TOSI G., op. cit., pp. 285-305.
[190]Ivi, p. 290.

2.2Line è potere erotico.

2.2.1Mendel: l'orologiaio della Strelka.

Mendel, nel monologo d'apertura che evolve in dialogo con il giovane Leonid, racconta di lui e della sua precedente vita. Riferendo della sua esistenza, spiega di essere stato costretto ad abbandonare la cosiddetta «Strelka»[191]. Chi è Mendel? «Mendel Nachmanovič, alla maniera russa, come era scritto sul ruolino del plotone, o Mendel ben Nachman, come a suo tempo, nel 1915, aveva scritto sul registro di Strelka il rabbino dei due orologi?»[192] E dov'è Strelka?
Tentando di offrire a Leonid qualche dettaglio del suo precedente vissuto, egli richiama alla memoria il suo passato.

> Se vuoi sapere dov'è, sappi che non è lontano da qui, anzi era, perché questa Strelka non c'è più. Metà dei paesani si sono sparsi per la campagna e per il bosco, e l'altra metà stanno in una fossa, e non ci stanno stretti, perché tanti erano morti già prima. In una fossa, si; e l'hanno dovuta scavare gli ebrei loro, gli ebrei di Strelka; […]. E sappi che io che ti parlo, io Mendel l'orologiaio che riparava i trattori del kolchoz, avevo una moglie, e sta nella fossa anche lei; e che mi chiamo contento di non aver avuto figli. E sappi ancora che questo paese che non c'è più io l'ho maledetto molte volte, […]; e a adesso a pensarlo mi sembra il Giardino dell'Eden e mi taglierei una mano perché il tempo camminasse all'indietro e tutto tornasse come prima. […]. Mi chiamo Mendel, e Mendel sta per Menachém, che vuol dire «consolatore», ma non ho mai consolato nessuno[193].

Mendel il cui nome, secondo quanto riportato da Catherine Chalier[194] a partire dall'analisi della fonte religiosa ebraica del *Talmud*[195], deriva da «*Menahem*»[196] e significa letteralmente «consolatore»[197] - come lui stesso tiene a ribadire a Leonid - presenta un appellativo tra quelli tradizionalmente attribuiti a Gesù Cristo.
Mendel - orologiaio per passione - appare in qualità di attento scrutatore della realtà, come dell'animo umano. Per questo, Patrick Pauletto lo definisce «l'occhio che osserva e descrive lo

---

[191]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit*., p. 4.
[192]Ivi, p. 17.
[193]Ivi, p. 4.
[194]Si veda CHALIER C., *Le Matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea* (titolo originale dell'opera: *Les Matriarches*) prefazione di Emmanuel Lévinas, traduzione di Orietta Ombrosi, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 132.
Occorre rammentare che Primo Levi ha studiato i testi religiosi della cultura ebraica askenazita. (Cfr. par. 1.2).
[195]Cfr. par. 4.1.1.
[196]CHALIER C., *Le Matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea* (titolo originale dell'opera: *Les Matriarches*) prefazione di Emmanuel Lévinas, traduzione di Orietta Ombrosi, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 132.
[197]*Ibidem*.

svolgersi dei fatti»[198]. Come Leonid riconosce, al momento del loro primo fortuito incontro che dà l'avvio al romanzo, il suo volto «dà fiducia»[199]. Mendel è «un giusto»[200], come Ròkhele Bianca sottolinea quando gli rivolge la richiesta di divenire rabbino - per un giorno - ossia il giorno della celebrazione dell'unione matrimoniale tra lei ed il giovane di Blizna, Isidor. Mendel è l'unico componente della banda con il quale Dov, che a Novoselki è stato il capo dei partigiani, riesca a confidarsi perché «Mendel cercava di rincuorarlo, ma con istintiva discrezione evitava ogni accenno alla sua menomazione ed alla sua stanchezza; cercava di distrarlo, gli chiedeva consigli, commenti sull'andamento della guerra»[201].

Mendel è un essere che, come sottolinea Sophie Nezri-Dufour, «con la sua relazione al tempo, impone simbolicamente il suo ritmo al romanzo»[202] divenendo l'emblema del giudeo costretto ad allontanarsi - forzatamente - dalla terra che gli ha dato i natali. Mendel rappresenta l'*alter-ego* di Primo Levi[203] poiché riporta, all'interno del suo romanzo, il senso di perdita e di turbamento che lo scrittore torinese stesso ha avvertito, in relazione alla sconvolgente epoca storica della quale ha vissuto tutta la tragicità, in grado di indurre la destabilizzazione delle antiche certezze.

La seconda guerra mondiale è stata un conflitto che ha condotto, pressoché, tutte le nazioni del pianeta sul campo dell'aperto scontro trasformando la geografia del continente Europeo ed, altresì, provocando la morte di milioni di individui[204]. Riflettendo sulla carica distruttrice provocata da questo storico combattimento Mendel, durante il primo incontro avuto con Leonid, riconosce che «la guerra è soprattutto una gran confusione, sul campo e anche nella testa della gente: molte volte non si capisce neppure chi ha vinto e chi ha perso, lo decidono poi dopo i generali e quelli che scrivono i libri di storia»[205]. La rivoluzione bellicosa ha investito la sfera etico-politica di ogni soggetto umano[206], comprendendo azioni di confino e di totale annientamento, attuate dal fronte tedesco a danno del popolo ebraico. Il perturbante evento della *Shoah* ha condotto all'indiscriminata vessazione di esseri viventi "colpevoli" - unicamente - di appartenere a tale stirpe. Indipendentemente dal sesso, dall'età, dall'estrazione sociale e dalla professione esercitata le leggi razziste promulgate, in territorio tedesco da Hitler e nella penisola italiana da Mussolini, hanno portato ad una vera e propria azione di annientamento degli ebrei. Dall'otto settembre del '43, l'attività di eliminazione di appartenenti al popolo israelita ha portato alla cooperazione delle forze

---

[198]PAULETTO P., *Frontiere*, in Aa. Vv., *Primo Levi*, a cura di Marco Belpoliti, «Riga», numero 13, anno 1997, *cit.*, p. 341.
[199]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 4.
[200]Ivi, p. 193.
[201]Ivi, p. 85.
[202]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 141.
[203]Cfr. par. 2.1.
[204]Si veda la voce "*seconda guerra mondiale*" in *Enciclopedia Treccani*, consultabile al sito internet www.treccani.it.
[205]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 9.
[206]Si veda la voce "*seconda guerra mondiale*" in *Enciclopedia Treccani*, consultabile al sito internet www.treccani.it.

di polizia del Terzo Impero tedesco e di quelle della Repubblica italiana mussoliniana[207]. Come spiega Marcello Pezzetti «migliaia e migliaia di loro furono arrestati, rinchiusi in carceri e in campi e deportati ad Auscwitz-Birkenau»[208]. Questa dura e triplice incursione, che il popolo tedesco e quello italiano hanno attuato ai danni della popolazione ebraica, ha condotto al suo sterminio, alla sua totale eliminazione[209]. Come riconosce Anna Baldini, il *lager* ha provocato «la cancellazione dell'umanità di coloro che a priori erano stati dichiarati non-uomini, in un processo di graduale svuotamento dell'essere umano che lo porta ad essere nulla più che un guscio, un involucro di vita fisiologica da cui è assente ogni forma di esistenza non animale»[210]. In tale modo, l'uomo che ha vissuto nel campo di concentramento diviene il «sommerso»[211], ossia il soggetto umano privato della «scintilla divina, dell'alito divino insufflatogli al momento della creazione: è l'uomo che torna ad essere solo il fango da cui fu tratto»[212].

Come ribadisce Sophie Nezri-Dufour[213] per tutto il tempo del racconto - epilogo finale compreso - Mendel appare disilluso dinnanzi alla realtà degli incalzanti eventi, poiché teme che nel prossimo futuro si possano ripresentare le stesse condizioni difficili ed inumane, che hanno caratterizzato il suo precedente vissuto ed in parte stanno distinguendo anche l'epoca presente.

> Era stanco di combattere: stanco, vuoto, svuotato della moglie, del paese, degli amici. Non sentiva più in petto il vigore del giovane e del soldato, bensì stanchezza, vuotezza, e desiderio di un nulla bianco e tranquillo, come una nevicata d'inverno. Aveva provato la sete della vendetta, non l'aveva appagata, e la sete si era attenuata fino a spegnersi. Era stanco della guerra e della vita, e sentiva corrergli per le vene, invece del sangue rosso del soldato, il sangue pallido della stirpe da cui sapeva di discendere, sarti, mercanti, osti, violinisti di villaggio, miti patriarchi prolifici e rabbini visionari. Era stanco anche di camminare e di nascondersi, stanco di essere Mendel[214].

Mendel diviene, dunque, un «moderno ebreo errante, […] appartenente ancora parzialmente all'universo dei sommersi»[215], che vive nel ricordo dell'ineguagliabile consorte Rivke. Come Sophie Nezri-Dufour riconosce, «Rivke è la donna che lui ha perduto, che è stata assassinata e

---

[207]Si veda PEZZETTI M., *Il libro della Shoah italiana. I racconti di chi è sopravvissuto* (parte prima), Torino, Giulio Einaudi editore, 2014 (edizione speciale per il Gruppo Editoriale l'Espresso), *Prefazione*, pp. 11-12.
[208]Ivi, p. 11.
[209]Si veda PEZZETTI M., op. cit., pp. 11-12.
[210]BALDINI A., *Intertestualità biblica nell'opera di Primo Levi*, in «Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura», anno XV, numero 45, settembre-dicembre 2003, *cit*., p. 52.
[211]*Ibidem*.
[212]*Ibidem*.
[213]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 137-144.
[214]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 17.
[215]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 162.

gettata in una fossa comune. Il suo ricordo ossessiona Mendel, totalmente destrutturato dopo la morte della sua donna, la cui seduzione risiedeva in valori semplici che oramai non hanno più corso»[216].

Se alle origini ha trovato in lei la sua confortante guida, la sua prima sostenitrice, la *mulier* e la *mater* che lo ha accudito ed accolto ora, nella sua nuova vita di sopravvissuto che deve lottare per la sopravvivenza, deve cercare di compiere il suo personale percorso verso la re - (o neo) «individuazione»[217] del suo «Sé»[218] frammentato, tra un prima e un dopo temporale. Il prima coincide con il precedente passato, fatto di dolorose, calpestate e spezzate memorie; il dopo corrisponde, invece, ad un futuro che, di là da venire, appare pressoché sovrapponibile agli eventi dell'antecedente decorso storico.

Come Patrick Pauletto riconosce, facendo delle considerazioni sul romanzo *Se non ora, quando?* dello scrittore torinese,

> Primo Levi ci narra la vicenda dell'uomo del '900, al quale è stata tolta ogni certezza e ogni codice significativo, abbandonato alla sua sola intelligenza e al suo nucleo umano essenziale che deve, operando empiricamente, fornire a sé stesso le coordinate e i mezzi per ritrovare la strada della propria identità[219].

A questo punto, è bene precisare che cosa si intenda per «individuazione»[220].

Come ben spiegato da Beniamino Mirisola, che riprende il concetto proposto da Henry F. Ellenberg, l'«individuazione»[221] coincide con

> il processo di formazione e separazione di entità singole, in particolare lo sviluppo dell'individuo psicologico quale essere diverso dal generale, dalla psicologia collettiva. Il processo psicologico di individuazione è

---

[216]NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Unè séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, *cit*., p. 189.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«Rivke est la femme qu'il a perdue, qui a été assassinée et jetée dans una fosse commune. Son souvenir hante Mendel, totalement déstructuré depuis la mort de sa femme, dont la séduction résidait dans des valeurs simples qui désormais n'ont plus cours».

[217]ELLENBERG H.F., *Introduzione a Jung*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 361 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192.

[218]JUNG C.G., *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé* [1951], in *Opere*, a cura di AURIGEMMA L., Torino, Bollati Boringhieri, volume 9, tomo 2, 2005 [1982], p. 3 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192.

[219]PAULETTO P., *Frontiere*, in Aa. Vv., *Primo Levi*, a cura di Marco Belpoliti, «Riga», numero 13, anno 1997, *cit.*, p. 341.

[220]ELLENBERG H.F., *Introduzione a Jung*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 361 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192.

[221]ELLENBERG H.F., *Introduzione a Jung*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 361 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192.

> strettamente connesso con la cosiddetta funzione trascendente, la quale fornisce allo sviluppo individuale direttive che la vita pratica dalle norme collettive non può mai fornire […]. L'individuazione è sempre più o meno in contrasto con la norma che regola la collettività, perché è separazione e differenziazione dal generale e formazione del particolare […] l'individualità psicologica è presente a priori nell'inconscio[222].

Ora occorre esplicitare un'altra distinzione. «Sé»[223] ed «Io»[224] non possono essere considerate entità psichiche intercambiabili anzi, la prima interagisce con la seconda similmente al tutto verso la parte[225].

Mendel annaspa, disperatamente, per riuscire a prendere possesso della sua interrotta vita nonché per riuscire a trascendere gli amari ricordi, che lo mantengono ancora legato a tutto ciò che gli rammenta la Strelka - il paese di provenienza - e la consorte Rivke, con la quale è stato «una carne»[226].

Nel tentativo di prendere le distanze dall'atroce realtà personale, all'interno del microcosmo partigiano, prima si avvicina a Sissl[227] - emblema della pacatezza e della mansuetudine - per poi essere attratto da colei che è la rappresentazione del doppio di quest'ultima: Line.

Come Sophie Nezri-Dufour riconosce, mentre

> Rivke appartiene ad un universo inghiottito, compiuto, distrutto dalla Shoah, da cui è necessario uscire per andare avanti: un universo divenuto ideale dopo che esso non esiste più, un universo della memoria in cui la seduzione della donna è idealizzata dalla nostalgia; un universo in cui la seduzione non è sinonimo di civetteria o di menzogne, ma di stabilità, di equilibrio e di serenità. Ora, la Storia ha sconvolto ed annientato questo universo, e ha distrutto per sempre quest'immagine della donna, e soprattutto della coppia edenica che lei

---

[222]ELLENBERG H.F., *Introduzione a Jung*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, pp. 361-362 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192.

[223]JUNG C.G., *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé* [1951], in *Opere*, a cura di AURIGEMMA L., Torino, Bollati Boringhieri, volume 9, tomo 2, 2005 [1982], p. 3 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192.

[224]JUNG C.G., *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé* [1951], in *Opere*, a cura di AURIGEMMA L., Torino, Bollati Boringhieri, volume 9, tomo 2, 2005 [1982], p. 3 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192.

[225]Si veda JUNG C.G., *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé* [1951], in *Opere*, volume 9, tomo 2, a cura di AURIGEMMA L., Torino, Bollati Boringhieri, 2005 [1982] in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, pp. 192-193.

Il «Sé» corrisponde a quella che Jung ha definito «personalità come fenomeno totale» (JUNG C.G., *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé* [1951], in *Opere*, volume 9, tomo 2, a cura di AURIGEMMA L., Torino, Bollati Boringhieri, 2005 [1982] p. 5 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192) mentre l'«Io» si può intendere come «la personalità conscia» (JUNG C.G., *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé* [1951], in *Opere*, volume 9, tomo 2, a cura di AURIGEMMA L., Torino, Bollati Boringhieri, 2005 [1982] p. 5 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192) in subordinazione rispetto al precedente.

[226]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 190.

[227]Per la descrizione della donna e l'attenta analisi del rapporto, che si instaura tra i due, cfr. par. 3.1.

continuava a perpetuare: "Eravamo una carne" è in effetti una riferimento diretto alla coppia primordiale di Adamo e Eva […], prima che le cose non si rovinassero.[228]

Mendel è consapevole che la consorte Rivke non può che rappresentare il «ricordo»[229] di una figura femminile destinata a non trovare corrispondenza nel nuovo modello di donna, che si definisce a partire dagli eventi contingenti. Il nuovo essere femminile, che si impone nella contemporanea scena universale, è il risultato di sensibili trasformazioni che hanno modificato le funzioni tradizionalmente associate ad ogni soggetto, riversandone le inevitabili conseguenze nell'ambito delle dinamiche sociali[230]. Come pone in luce Sophie Nezri-Dufour, «donna e Storia sono intimamente legati, dal momento che la Shoah, a causa del Caos e dell'orrore che ha generato, ha totalmente sconvolto i rapporti umani e lo statuto degli individui, particolarmente quello della donna nella società»[231].

In seguito all'esperienza concentrazionaria, Mendel coglie nella disponibilità dimostratagli dalla compagna «partigiana»[232] Sissl e dipendente dalla sua «*maternalità*»[233], la caratteristica che lo porta ad associarla ad una "tipologia" di donna invocante mitezza - cifra distintiva della femmina dell'epoca precedente - ossia di una creatura femminile particolarmente attenta ad offrire il suo conforto e le sue cure al proprio consorte. L'orologiaio, che si immagina accanto a Sissl, sa di

---

[228]NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Unè séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, *cit*., p. 189.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«Rivke appartient à un univers englouti, révolu, détruit par la Shoah, dont il est nécessaire de s'extraire pour aller de l'avant: un univers devenu idéal depuis qu'il n'existe plus, un univers de la mémoire où la séduction de la femme est idéalisée par la nostalgie; un univers où la séduction n'est pas synonyme de coquetterie ou de mensonge, mais de stabilité, d'équilibre et de sérénité. Or, l'Histoire a bouleversé et anéanti cet univers, et a détruit à jamais cette image de la femme, et sourtout du couple édénique qu'elle continuait à perpétuer: "Eravamo una carne" est en effet une référence directe au couple primordial d'Adam et Eve […], avant que les choses ne se gâtent».
[229]*Ibidem*.
Traduzione della scrivente del termine francese «souvenir», proposto dalla studiosa.
[230]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Unè séduction ambiguë*, op. cit., pp. 185-194.
[231]Ivi, pp. 189-190.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«femme et Histoire sont intimement liées, puisque la Shoah, par le Chaos et l'horreur qu'elle a engendrés, a totalement bouleversé les rapports humains et le statut des individus, notamment celui de la femme dans la société».
[232]*Ibidem*.
Traduzione della scrivente del vocabolo francese «résistante», proposto dalla studiosa.
[233]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit.*, p. 30.
Cfr. par. 3.1.3.

idealizzare ipotizzando un simile futuro poiché «l'apparente serenità che lei gli dà non è che effimera»[234].

Infatti, come Sophie Nezri-Dufour riconosce

> nello spirito di Mendel, alter ego romanzesco di Primo Levi, la donna ideale non esiste dunque più, come tutto il passato della sua infanzia, che è stato annientato allo stesso modo. La sua consorte assassinata è l'emblema delle vittime della Shoah, e dell'impossibilità di un avvenire pacifico e tranquillo[235].

La studiosa ribadisce che la sensualità incarnata da Sissl appare, agli occhi di Mendel, una vitale forza che corrobora, una potenza foriera di una carica energetica. Contemporaneamente, la donna con la sua pacatezza, con il suo atteggiamento che la porta a voler soddisfare il bisogno espressole da Mendel, si pone in una sorte di ideale continuità rispetto alla perduta moglie dell'orologiaio - Rivke. In tale modo lei, come riconosce Nezri-Dufour, risultando irretita all'interno del più consueto e secolare prototipo maschile di creatura che si pone alle dipendenze dell'uomo risulta essere, all'interno della galleria di donne proposta da Levi, incapace di adeguarsi agli incalzanti eventi storici[236].

> In questo contesto, la seduzione femminile risiede nella vita e nell'energia che la donna giunge a infondere nell'uomo. Lei simboleggia la dolcezza, la sicurezza, la pace, un gusto di paradiso: […]. Ma allo stesso tempo, questa Sissl, dolce, riservata, vicina alla mitica Rivke, resta paralizzata nel suo ruolo di donna tradizionale, e non giunge a offrire a Mendel dei nuovi orizzonti in un universo che non è più quello di un tempo[237].

---

[234]NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Unè séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, *cit.*, p. 190.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«l'apparente sérénité qu'elle lui apporte n'est qu'éphémère».

[235]Ivi, p. 189.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«Dans l'esprit de Mendel, alter ego romanesque de Primo Levi, la femme idéale n'existe donc plus, tout comme le passé de son enfance, qui lui aussi a été anéanti. Son épouse assassinée est l'emblème des victimes de la Shoah, et de l'impossibilité d'un avenir paisible et normal».

[236]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, op. cit., pp. 185-194.
Cfr. par. 3.1.2.

[237]NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, *cit.*, p. 190.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«Dans ce contexte, la séduction féminine réside dans la vie et l'énergie que la femme parvient à insuffler à l'homme. Elle symbolise la douceur, la sécurité, la paix, un goût de paradis: […]. Mais en même temps, cette Sissl, douce, réservée, proche de la mythique Rivke, reste paralysée dans son rôle de femme traditionnelle, et ne parvient pas à offrir à Mendel de nouveaux horizons dans un univers qui n'est plus celui d'autrefois».

2.2.2 Per Mendel, Line è la «*uomessa*»[238] Lilít.

Concetto fatto carne nervi viscere legamenti sinuoso movimento.

Monito terrorista che […] non conosce pendenze smottamenti rimonte.

C.S.I. (Consorzio Suonatori Indipendenti), *Balormaa*.

Subito dopo il primo rapporto sessuale che Mendel e Sissl consumano, l'orologiaio avverte un'irresistibile ed ingovernabile attrazione che lo conduce verso Line, portandolo ad interrompere il rapporto con Sissl e ad avviare, contemporaneamente, un difficile e logorante allontanamento dal compagno di banda Leonid[239]. Come Primo Levi racconta, durante una notte del giugno del '44, un insonne Mendel si dirige verso Line, confuso e stordito da una brama tipicamente giovanile.

> L'aria era tiepida, gravida di umori notturni e del sentore acre e dolce dei pollini, e Mendel si sentiva invadere dal desiderio. Era un desiderio da adolescente, senza contorni, morbido caldo e bianco: cercava di descriverlo a se stesso e non ci riusciva. Desiderio di un letto, e di un corpo di donna nel letto; desiderio di sciogliersi in un'altra, di essere con lei una carne sola, una doppia carne isolata nel mondo, appartata dalle strade, dalle armi, dalle paure e dai ricordi della strage. Accanto a lui Sissl respirava quieta. […]. Sullo schermo incerto del dormiveglia si inseguivano nomi e visi, presenti e lontani. Sissl bionda e stanca. Rivke dai tristi occhi neri, ma Mendel la scacciò subito, non la voleva, non la poteva pensare. […]. La sua mente non era ancora così confusa da ignorare che un altro viso e un altro nome battevano alla sua porta. Un nome senza volto, il nome di Raab, la meretrice dal potere perverso; […]. E un volto senza nome, un volto incavato, giovane e logoro, dagli occhi grandi e lontani. Mendel ebbe un sobbalzo: non era senza nome, quale volto. Aveva un nome, ed era il nome di Line. […]. Si liberò dalla coperta, si tolse le scarpe e la cercò a tentoni, inciampando nelle membra dei dormienti. Aveva visto dove si era ritirata per dormire, e la trovò facilmente, sotto la scala che portava al soppalco: toccò nel buio i suoi capelli, ed il suo sangue ne ebbe un urto. Accanto a Line dormiva Leonid, i due erano avvolti nella stessa coperta; l'immagine di Leonid e quella di Sissl ingombrarono per un istante la coscienza di Mendel, poi si allontanarono nel buio, sempre più piccole e trasparenti, fino a sparire, come era

[238]Secondo Stefano Bartezzaghi, essendo derivata Eva dalla manipolazione della costola di Adamo, lei non può che essere apostrofata in qualità di «*uomessa*» (BARTEZZAGHI S., *Cosmichimiche*, in Aa.Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, 1997, *cit.*, p. 314). In Primo Levi è Lilít - ossia «la donna che viene creata ex novo, ed è dunque l'alternativa alla "uomessa" Eva» - (BARTEZZAGHI S., *Cosmichimiche*, in Aa.Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, 1997, *cit.*, p. 314) a godere di questo epiteto. Secondo Bartezzaghi si può cogliere un parallelismo, tra il processo che ha portato alla comparsa della "prima donna" - Eva - ed il meccanismo linguistico che ha condotto lo scrittore torinese a proporre il suddetto termine.
Come Eva è stata tratta dalla costola di Adamo, così il lemma «*uomessa*» (BARTEZZAGHI S., *Cosmichimiche*, in Aa.Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, 1997, *cit.*, p. 314) è derivato dalla voce di partenza - ossia il termine «*uomo*» (BARTEZZAGHI S., *Cosmichimiche*, in Aa.Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, 1997, *cit.*, p. 314) - che indica l'essere maschile.
[239]Cfr. par. 2.3.2.

sparito il viso terribile di Rivke. […]. Salirono insieme sul soppalco. […]. Si coricarono, e Mendel spogliò Line dei suoi panni militari[240].

La visione che Mendel ha di Line, in seguito al primo rapporto carnale che l'uomo ha avuto con lei, si trasforma in un pensiero costantemente rivolto alla Materia. Una materia che, per l'orologiaio, non può che diventare «la grande antagonista dello Spirito: la *Hyle*»[241] come Mario Porro riconosce, a partire dalle considerazioni esposte da Levi nel racconto *Zinco* della raccolta *Il sistema periodico*. L'attento occhio del Levi-chimico distingue - come lo studioso ribadisce - tra la «purezza»[242] della sostanza, coincidente con la somma perfezione, e l'«impurezza»[243] della stessa che, invece, garantisce la costante rigenerazione dell'esistenza, nel suo flusso in divenire[244].
Sissl è materia pura, limpida, lapalissiana: è «come una palma al sole»[245], come Mendel stesso riconosce. La sua conoscenza-penetrazione risulta, dunque, foriera del senso d'appagamento.
Line è, invece, materia imperfetta, difettosa; è «una sostanza umana preziosa ed insolita, ma inquieta ed inquitante»[246]. Line, di conseguenza, incarna l'oscura tentazione che assume le "sembianze" della pulsione della vita; è puro *Eros* che travolge con la sua carica pervasiva.
Line è *Eros*; è *Eros* dall'«aspetto coesivo e unificante»[247], come riconosciuto da Elena Pulcini[248].
La studiosa, a partire dall'analisi della figura di Diotima che compare all'interno del *Simposio* platonico, conduce un'indagine sulla suddetta pulsione che, apparendo una qualità della donna, può essere estesa all'intero genere femminile.
Il filosofo greco ha inteso *Eros* in qualità di «demone»[249] che, perpetuamente mancante di qualcosa, si caratterizza per la sua continua ed insoddisfabile tensione che lo porta a volgersi verso l'altro, rispetto al quale si pone in qualità di «*metaxù*»[250] ossia di *medium*, di strumento nel tentativo di stabilire, con il soggetto, una feconda relazione, una positiva comunicazione. Essendo Diotima - «la sacerdotessa di Mantinea»[251] - l'emblema della donna «portatrice di un sapere *erotico*»[252], lei si dimostra aperta all'incontro comunicativo con l'altro. La «*capacità di connettere*, *mettere in*

[240]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 138.
[241]PORRO M., *Scienza*, in Aa.Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, anno 1997, *cit*., p. 446. Il corsivo è di chi scrive.
[242]Ivi, p. 447.
[243]*Ibidem*.
[244]Si veda PORRO M., *Scienza*, in Aa.Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, anno 1997, pp. 446-447.
[245]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 88.
[246]*Ibidem*.
[247]PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, *cit*., p. 47.
[248]Si veda PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 46-75.
[249]Ivi, p. 68.
[250]Ivi, p. 48.
[251]Ivi, p. 7.
[252]Ivi, p. 69.

relazione, *legare*»[253] coincide, dunque, con il potere del femminino, ossia con il potere erotico, che si può allargare all'intero universo femminile.

Line esprime questa perpetua tensione verso l'altro, giungendo a stabilire vari legami con differenti uomini del manipolo di partigiani. Prima Leonid, poi Mendel, infine Marian, un ragazzo polacco. Line incarna quello che, secondo un procedimento del tutto simile a quello compiuto da Elena Pulcini, Carl Gustav Jung definisce il «grande impulso che lega e libera»[254], *Eros* per l'appunto. A partire dalla riflessione sull'uomo e sulla donna del secondo dopo guerra, secondo lo psicoanalista svizzero come *Eros* può essere associato alla donna, così il *logos* risulta essere una prerogativa maschile. Jung afferma, infatti, che nel «linguaggio moderno il concetto di Eros potrebbe essere espresso come "relazione psichica", e il Logos come "interesse obbiettivo"»[255].

Line, ponendosi in relazione con Mendel, lo lega a sé. L'orologiaio si sente lacerato da lei, dalla donna che lo pone in contatto con la sua anima e con le novità innescate dagli eventi bellici e dall'azione della deportazione del popolo ebraico, condotta dalle truppe hitleriane. Line la quale, come ribadito da Sophie Nezri-Dufour, incarna una nuova sensualità coincidente con la sconvolgente pulsione erotica[256], pone in contatto il precedente vissuto di Mendel - dell'uomo che si dimostra indissolubilmente legato al ricordo della moglie Rivke - con la nuova, coatta e peregrinante vita dell'orologiaio, che appare un soggetto destinato a non comprendersi mai completamente, a non penetrarsi mai compiutamente, a non sentirsi membro integrante della vicenda storica. Come posto in evidenza dalla studiosa, Line diviene la creatura che «con la sua seduzione, rompe l'equilibrio e provoca il disordine nello spirito dell'uomo. […]. Lei è l'incomprensibile, che attrae, ma che trascina l'uomo in quello che lui non domina più. *Lei è la materia, sfuggente, che si oppone e la notte allo Spirito*»[257].

Tramite Line, dunque, accanto alla tradizionale e rassicurante «sostanza umana»[258] - rappresentata da Sissl - si colloca l'elemento femmineo più restio e pericoloso, quale la giovane donna risulta essere. Accade così che, come Sophie Nezri-Dufour pone in luce, Line ridesti in Mendel «tutta una

---

[253]Ivi, p. 70.
[254]JUNG C.G., *Civiltà in transizione. Il periodo fra le due guerre* (titolo originale dell'opera: *Zivilisation im Übergang*) in *Opere*, volume 10, tomo 1, a cura di MASSIMELLO M.A., Torino, Bollati Boringhieri editore, 1985, *cit*., p. 40.
[255]Ivi, pp. 40-41.
[256]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Unè séduction ambiguë*, op. cit., pp. 185-194.
[257]Ivi, p. 192.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«dans sa séduction, brise l'équilibre et provoque le désordre dans l'esprit de l'homme. […]. Elle est l'incompréhensible, attirant, mais qui entraîne l'homme dans ce qu'il ne domine plus. Elle est la matière, fuyante, qui s'oppose et nuit à l'Esprit».
Il corsivo è di chi scrive.
[258]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 88.

serie di fantasmi, lei risveglia le sue angosce e la sua irrazionalità, legate contemporaneamente alla sessualità e al caos storico»[259].

Di conseguenza, l'approccio alla "materialità" incarnata da Line, non può esimersi da una ricerca dialettica che si pone in qualità di ideale «scherma, di partita a due»[260], tra individui di sesso opposto, quali per l'appunto lei e Mendel risultano essere. Una simile indagine relativa all'umano, può essere paragonata ad una ricerca di matrice antropologica, in grado di assumere i contorni di una "battaglia" per la conoscenza e la consapevolezza della complessità dell'umano.

Se Rivke risulta essere prossima alla rappresentazione di «Eva»[261] , Line è la figurazione della nuova femmina, della «uomessa»[262], di Lilít, come Sophie Nezri-Dufour riconosce[263].

Per capire a quale figura si faccia riferimento, è bene analizzare l'omonimo racconto di Primo Levi.

Nella novella *Lilít*[264], lo scrittore torinese dà corpo al suo grande interesse per la tradizione culturale «*ostjüdisch*»[265], proponendo «un pezzo della cultura ebraica trasmessa al riparo dentro uno spezzone di tubo di ferro, mentre sul campo cade un acquazzone ostinato e c'è fango dappertutto», secondo il breve inquadramento proposto da Starnone a partire dalla cornice della vicenda[266].

Approfittando dell'avversa condizione metereologica due uomini, ossia Primo, «l'Italiano»[267] o Alberto - come variamente viene chiamato Levi, che spiega come l'ultimo appellativo gli sia stato erroneamente attribuito poiché è stato «confuso»[268] con un altro deportato - ed il Tischler - letteralmente il «falegname»[269] nonché l'emblema «dell'anima e della memoria ebraica di

---

[259]NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Unè séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, *cit.*, p. 192.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«toute une série de fantasmes, elle réveille ses angoisses et son irrationalité, liées à la fois à la sexualité et au chaos historique».

[260]PORRO M., *Scienza*, in Aa.Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, anno 1997, *cit*., p. 447.

[261]NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Unè séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, *cit*., p. 192.
Traduzione della scrivente del nome «Eve», riportato dalla studiosa.

[262]BARTEZZAGHI S., *Cosmichimiche* in Aa.Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, 1997, *cit*., p. 314.

[263]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, op. cit., pp. 185-194.

[264]*Lilít* fa parte del *corpus* di racconti, che compaiono sotto la sezione *Passato prossimo*, il cui motivo di fondo si approssima notevolmente a quelli sviluppati nei due romanzi leviani di testimonianza *Se questo è un uomo* e *La Tregua*, come ha osservato Giusi Baldissone, in *Primo Levi, il tubo, la pioggia* in *Le voci della Novella. Storia di una scrittura da ascolto*, premessa di Giorgio Bárberi Squarotti, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1992, pp. 262-273.
Come affermato dalla studiosa *Lilít* è «una novella con la sua autonomia narrativa, con il suo intreccio di voci narranti, testimonianza di una conversazione umana in cui il parlarsi è un segno di sopravvivenza» (BALDISSONE G., *Primo Levi, il tubo, la pioggia* in *Le voci della Novella. Storia di una scrittura da ascolto*, premessa di Giorgio Bárberi Squarotti, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1992, *cit*., p. 263).

[265]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit*., p. 81.

[266]STARNONE D., *Lilít nel fango del Lager. Nuove storie di Primo Levi*, in Aa. Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, 1997, *cit.*, p. 130.

[267]LEVI P., *Tutti i racconti*, a cura di BELPOLITI M., Torino, Giulio Einaudi editore, 2005, *cit.*, p. 595.

[268]*Ibidem*.

[269]*Ibidem*.

Auschwitz»[270] - si incontrano all'interno dello stesso cannello, giungendo da parti opposte. In occasione del venticinquesimo compleanno di entrambi i giovani, che si definiscono in ragione di ciò «gemelli»[271], una «giovane, infagottata in panni neri»[272] intenta a sistemarsi le trecce, cattura l'attenzione dei due. Il Tischler riconosce in lei Lilít, «la forma femminile che Dio creò insieme all'uomo e non dall'uomo»[273] e, in tale contesto ben delineato spazialmente e temporalmente come sottolineato da Giusi Baldissone[274], egli dà inizio ad una riflessione in merito alla creazione dei primi uomo e donna, come presentata dalla tradizione biblica orale. Il fine della sua indagine è l'esaltazione della storia di Lilít che, fatta a voce, si oppone per contenuto e modalità di fruizione a quella biblica scritta, sempre relativa alla creazione della prima femmina, che in questo caso risulta coincidente con la rappresentazione di Eva. Mentre la storia della donna - derivata da una costola d'uomo - essendo scritta ha conosciuto una maggiore divulgazione, la storia di Lilít - in virtù della sua diffusione orale - è conosciuta da un ristretto numero di persone, come il «falegname»[275] fa osservare a Primo.

> Ora, la storia di Eva è scritta, e la sanno tutti; la storia di Lilít invece si racconta soltanto, e così la sanno in pochi; anzi le storie, perché sono tante. Te ne racconterò qualcuna, perché è il nostro compleanno e piove, e perché oggi la mia parte è di raccontare e di credere: l'incredulo oggi sei tu[276].

Il Tischler lo avvisa di accingersi a raccontargli una "materia" di cui è a conoscenza, con l'intento di preservare la memoria di brevi racconti, tra i quali figura quello dedicato a Lilít[277].
Lilít, secondo quanto asserito dal Tischler, è stata «la prima moglie di Adamo»[278] ossia l'essere femmineo al quale il Creatore ha dato la vita, congiuntamente all'uomo, non derivandola però da quest'ultimo. Tra le differenti storie, che narrano della derivazione di Lilít, la prima riferisce della creazione divina di un «Golem»[279]. In esso essere maschile ed essere femminile hanno costituito un *unicum*, la cui "metà donnesca" non si è lasciata sottomettere alla potenza del suo opposto, ossia Adamo, di conseguenza ribellandosi a Dio.

---

[270]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit*., p. 126.
[271]LEVI P., *Tutti i racconti*, a cura di BELPOLITI M., Torino, Giulio Einaudi editore, 2005, *cit*., p. 596.
[272]Ivi, p. 597.
[273]STARNONE D., *Lilít nel fango del Lager. Nuove storie di Primo Levi*, in Aa. Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, 1997, *cit*., pp. 130-131.
[274]Si veda BALDISSONE G.,op. cit., pp. 262-273.
[275]LEVI P., *Tutti i racconti*, a cura di BELPOLITI M., Torino, Giulio Einaudi editore, 2005, *cit.*, p. 595.
[276]Ivi, p. 598.
[277]Si veda BALDISSONE G., op. cit., pp. 262-273.
[278]Ivi, p. 264.
[279] LEVI P., *Tutti i racconti*, a cura di BELPOLITI M., Torino, Giulio Einaudi editore, 2005, *cit*., p. 598.

> Lilít non volle saperne: perché io di sotto? Non siamo forse uguali, due metà della stessa pasta? Adamo cercò di costringerla, ma erano uguali anche di forze e non riuscì, e allora chiese aiuto a Dio: era maschio anche lui, e gli avrebbe dato ragione. Infatti gli diede ragione, ma Lilít si ribellò: o diritti uguali o niente; e siccome i due maschi insistevano, bestemmiò il nome del Signore, diventò una diavolessa[280].

La seconda narrazione fa riferimento alla creazione della donna a partire dalla sottrazione e dalla manipolazione di una costola del primo uomo, cioè di Adamo. Dalla costola è stata plasmata una «Männin, una uomessa, una femmina d'uomo»[281], ossia Lilít. Quest'ultima non deve essere identificata con Eva, come Sophie Nezri-Dufour[282] ribadisce e come si avrà modo di esporre in seguito, congiuntamente alla sostanziale differenza assegnatale dal Tischler ed in controtendenza rispetto alla tradizione biblica scritta che, invece, intende Eva una derivazione dell'essere maschile.
L'ultimo racconto sulla diavolessa-Lilít attinge alla tradizione cabalistica e, proponendo la relazione sentimentale tra gli amanti Lilít e Dio, è stata presentata in qualità di racconto motivante la presenza del maligno nel globo terracqueo, secondo quanto esposto da Giusi Baldissone[283] che analizza lo specifico racconto leviano.
Line, dopo il rapporto sessuale con Mendel, viene descritta dall'orologiaio con parole similari rispetto a quelle adoperate per la definizione della natura di Lilít.

> Mendel si spogliò e subito Line gli si avvinghiò addosso come per una lotta. Schiacciata sotto il peso del corpo mascolino, Line si torceva, avversario tenace e resiliente, per eccitarlo e sfidarlo. Era un linguaggio, […]: ti voglio ma ti resisto. Ti resisto perché ti voglio. Io esile ti giaccio sotto ma non sono tua. Io non sono la donna di nessuno, e resistendo ti lego a me. Mendel la sentiva armata anche nuda, armata come la prima volta che l'aveva intravista nel dormitorio di Novoselki[284].

Line non accetta la sottomissione e la costrizione in quanto donna. Allo stesso modo, la giovane non tollera di doversi attenere alle secolari e confortanti rappresentazioni maschili, che esigono che la donna assecondi le esigenze dell'uomo.

---

[280] *Ibidem*.
[281] *Ibidem*.
[282] Si veda NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, op. cit., pp. 185-194.
[283] Si veda BALDISSONE G., op. cit., pp. 262-273.
[284] LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit*., p. 139.

Come riconosciuto da Sophie Nezri-Dufour, differentemente da Rivke - «che rappresenta dunque l'Eva dell'Eden, creata direttamente a partire da Adamo»[285] - «Line, da parte sua, rappresenta Lilith, personaggio onnipresente nell'opera di Primo Levi, che secondo alcuni testi della tradizione ebraica (lo *Zohar*), sarebbe stata la prima donna di Adamo, creata indipendentemente da lui, contrariamente ad Eva»[286].

> Line è la Lilít di Primo Levi e di Mendel: come lei rifiuta di essere dominata durante il rapporto sessuale, allo stesso modo abbandona Mendel per non legarsi a lui. Lei è il nuovo tipo di donna che la Shoah ha creato, e il cui ruolo si allarga. Lei non forma più un'entità indissociabile e armoniosa con il suo compagno. Lei non è più, sistematicamente, al fianco dell'uomo, ma dinnanzi a lui. Le gli rinvia dunque la sua stessa immagine, l'immagine di un individuo che ha perduto i suoi riferimenti tradizionali, e che non domina più il suo destino.[287]

Di conseguenza, Line coincide con la rappresentazione del nuovo femminino. Lei è la donna della nuova era, che trae la sua forza dalle macerie e dalla duplice distruzione provocata dal dopo guerra e dallo sterminio del popolo ebraico. Lei è la creatura femminile che si crea da sé, in virtù delle proprie facoltà. È il nuova creatura che, sapendo di poter e dover contare unicamente sulle proprie forze, si rende seduttiva e seducente[288]. Scardinando i principi cari alla tradizione ebraica che poggia sull'assoggettamento della donna la cui funzionalità è stata, tradizionalmente, fatta dipendere dalle rappresentazioni create dall'uomo[289], Line vive la sua relazionalità con l'altro, ossia

---

[285]NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, *cit*., p. 192.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«qui représentait donc l'Eve de l'Eden, créée directement à partir d'Adam».
[286]*Ibidem*.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«Line, de son côté, représente Lilith, personnage omniprésent dans l'oeuvre de Primo Levi, qui selon certains textes de la tradition juive (le *Zohar*), aurait été la première femme d'Adam, créée indépendamment de celui-ci, contrairement à Eve».
[287]*Ibidem*.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«Line est la Lilith de Primo Levi et de Mendel: elle aussi refuse d'être dominée durant l'acte d'amour, elle aussi abandonne Mendel pour ne pas se lier. Elle est le nouveau type de femme que la Shoah a crée, et dont le rôle s'est élargi. Elle ne forme plus une entité indissociable et harmonieuse avec son partenaire. Elle n'est plus, systématiquement, aux côtés de l'homme, mais en face de lui. Elle lui renvoie alors sa propre image, l'image d'un individu qui a perdu ses repères traditionnels, et qui ne maîtrise plus sa destinée».
[288]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, op. cit., pp. 185-194.
[289]Cfr. par. 3.1, nel quale si espone la logia fallologocentrica, punto di partenza per lo sviluppo della gerarchia uomo-essere superiore e compiuto, donna-essere inferiore, in quanto eternamente condannata ad essere colta come mancante dell'organo sessuale maschile: il pene.

con l'universo maschile, differentemente. Lei lega a sé l'altro, dimostrandosi in grado di non legarsi giammai a lui. Come Sophie Nezri-Dufour ribadisce,

> Line è la femmina moderna che ha saputo battersi e costruirsi da sola, malgrado l'avversità, e senza l'aiuto degli uomini. Indipendente, forte, coraggiosa, la sua seduzione nasce essenzialmente dalle sue qualità morali e intellettuali, dalla sua potenzialità ad essere sicura di se stessa, a non dubitare per sopravvivere meglio[290].

[290]NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, *cit*., p. 191.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«Line est la femme moderne qui a su se battre et se construire seule, malgré l'adversité, et sans l'aide des hommes. Indépendante, forte, courageuse, sa séduction naît essentiellement de ses qualités morales et intellectuelles, de sa potentialité à être sûre d'elle, à ne pas douter, afin de mieux survivre».

2.3 Line è *Thánatos*: potere di morte.

2.3.1 Leonid: un giovane problematico.

È dall'osservazione di Mendel, che si hanno informazioni sull'aspetto fisico e sull'indole di Leonid, come sempre dall'orologiaio, si avranno indicazioni sugli atteggiamenti da lui assunti all'interno della banda, con l'evolvere del romanzo.
Sin dalle prime pagine di *Se non ora, quando?*, che inizia con il racconto a ritroso delle origine e dei luoghi in cui sono nati i due uomini, Mendel offre questa descrizione di Leonid.

> Era di statura media, di membra piuttosto nervose che robuste; aveva capelli neri lisci, un viso ovale, abbronzato, non sgradevole benché ispido di barba, naso breve e diritto, e due occhi scuri, intensi, leggermente sporgenti, da cui Mendel non riusciva a staccare lo sguardo. Irrequieti, ora fissi ed ora sfuggenti, pieni di richiesta. Occhi di creditore, pensò: o di chi si sente in credito. Ma chi non si sente in credito?[291].

Circa la sua provenienza, Mendel viene a sapere che la guerra e la *Shoah* lo hanno condotto in tanti luoghi di rifugio, non facendolo mai sentire parte di una comunità umana.
Leonid racconta a Mendel di venire

> da Mosca e da cento altri posti. […] da una scuola, […]. […] dalla Lubjanka, […]. […] da Vladimir, dal corso dei paracadutisti, […]. […] da Laptevo, vicino a Smolensk, […]. E […] dal Lager di Smolensk, perché sono scappato: sono scappato a gennaio, e da allora non ho fatto che camminare[292].

Leonid è «uno sventurato»[293], similmente a Mendel. Leonid «è il ritratto a tutto tondo di un soccombente»[294], per il quale, «orfanatrofio, Lager, miseria, sangue»[295] sono state le variabili che lo hanno piegato al tragico decorso storico. Leonid è stato paragonato, da Domenico Scarpa, ad «un mondo non scritto che si rifiuta di farsi scrivere»[296].
Egli proviene da tutte le regioni del globo, in realtà non provenendo da nessuna di esse, a causa della *tabula rasa* che la guerra e la permanenza all'interno del campo di concentramento, hanno

[291]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 4.
[292]Ivi, p. 5.
[293]Ivi, p. 53.
[294]SCARPA D., *Chiaro/oscuro*, in Aa.Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, anno 1997, *cit.*, p. 249.
[295]*Ibidem*.
[296]*Ibidem*.

sortito in lui. Leonid e Mendel sono i «sommersi, gli schiacciati dal Lager»[297]; i rappresentanti umani dei deportati che non si sentono più individui, soggetti, uomini poiché le concomitanti vicissitudini storiche hanno stravolto i pochi e deboli punti fermi della loro vita, facendoli sentire simili a pedine in un gioco manovrato da terzi[298].

Per comprendere le ragioni che hanno condotto Leonid al suicidio occorre partire dall'analisi del comportamento che il giovane assume all'interno della micro comunità partigiana.

Egli si dimostra, fin da subito, non troppo espansivo. Appare a Mendel alquanto disinteressato alla sua conoscenza, così come non risulta motivato ad offrirgli delle notizie su di lui e sulla sua precedente vita, tanto che l'orologiaio stesso riconosce tra sé e sé che,

> aveva tentato più volte di farlo parlare. Ne aveva cavato brandelli, tasselli di un mosaico da ricomporre pazientemente dopo, a incastro, come in certi giochi dei bambini. Il Lager dei tedeschi: va bene, gradevole non doveva essere stato, ma ci era rimasto poco tempo e non ci aveva rimesso la salute; aveva anzi avuto fortuna, perché non lo voleva ammettere? […]. L'orologio rubato e la prigione: Dio Signore, aveva peccato, aveva espiato. Magari tutti i peccatori avessero la fortuna di espiare, di mettere i conti in pareggio. Ci doveva essere altro in corpo a Leonid, una cicatrice interna, una lividura, forse un alone dolente intorno a un viso umano, a un ritratto: […]. Si trattava della sua famiglia, Mendel se ne era convinto, non in base alle risposte di Leonid, che erano brevi e spazientite, ma in base ai suoi silenzi[299].

Nell'agosto del 1943, Mendel e Leonid entrano a far parte delle comunità partigiana che, accampatasi presso il villaggio di Novoselki, è guidata da Dov, capobanda «di mezza età, basso di statura ma di ossa robuste e di spalle larghe»[300]. Già dal settembre di quello stesso anno, Leonid si allontana dall'orologiaio. Pur essendo sempre pesati a Mendel «i silenzi di Leonid. Leonid, istintivamente, gli piaceva: gli sembrava uno di cui ci si può fidare; ma la sua passività lo infastidiva»[301]. In corrispondenza della richiesta, che Leonid avanza a Dov, di cambiare mansione ed ambiente di lavoro, di conseguenza non rimanendo più al fianco di Mendel, l'orologiaio comprende chiaramente che il giovane sta prendendo le distanze da lui.

Come Primo Levi narra:

---

[297]Ivi, p. 248.

[298]Mendel, in corrispondenza della fine della guerra, si sente «come sfuggito a un mare in tempesta, e approdato solo su una terra deserta e sconosciuta. Non pronto, non preparato, vuoto; tranquillo e scarico, come è tranquillo un orologio scarico. Tranquillo e non felice, tranquillamente infelice. Gonfio di memorie: Leonid, l'usbeco, la banda di Venja, fiumi e boschi e paludi, la battaglia del monastero, Ulybin, il ritorno di Dov. La bambina di Valuets con le sue capre, Line, Sissl. Mendel il senzadonne» (LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, pp. 199-200).

[299]LEVI P. *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 24.

[300]Ivi, p. 47.

[301]Ivi, p. 23.

venne settembre, […]. Mendel si accorse che qualcosa stava cambiando in Leonid. Agli inizi del loro soggiorno a Novoselki non si era scostato dalla sua condotta abituale, fatta di lungi silenzi corrucciati e scoppi di collera rivolti esclusivamente contro di lui: come se fosse stato Mendel a fare il patto coi tedeschi, a scatenare la guerra, a spargere il terrore nel paese. […]. Ma adesso Leonid cercava Mendel sempre più di rado, anzi, sembrava che evitasse di incontrarsi con lui, e quando ad evitarlo non riusciva, si studiava di non guardarlo negli occhi. Venne un giorno in cui Mendel non lo vide più intorno ai tini di concia: gli fu detto che non sopportava più l'odor, e che aveva pregato Dov di trasferirlo al locale dove Line e altre due ragazze distillavano legno di betulla per farne catrame[302].

Neppure la nuova attività risulta essere un compito assolto con continuità da Leonid, seppure l'occasione per rivalersi di tutte le difficoltà e i problemi causati alla banda, gli venga offerta da Dov. Essendo il collegamento ferroviario «Brest-Gomel»[303], troppo vicino a Novoselki, esso necessita di un'interruzione. Dov decide di affidare la gestione dell'impresa a Mendel e a Leonid i quali, supportati da un altro giovane - Karlis, dotato di una straordinaria ed impercettibile rapidità - si sarebbero dovuti impegnare in questo intervento, ai danni delle truppe delle SS. Nonostante Mendel tenti di spiegare a Dov che Leonid non è il giovane più indicato, al quale assegnare l'organizzazione e la gestione di una simile impresa, in ragione del suo complesso passato, il capo comandante partigiano risponde «con una sola sillaba, guardandolo fisso negli occhi: - Nu?»[304]. Nel villaggio di Novoselki, ogni membro porta con sé un duro passato. Di conseguenza, quella motivazione risulta fuori luogo perché - come riconosciuto dal capitano della banda - «per salvarsi dalla morte fascista bisogna accettare una disciplina più rigida ancora di quella imposta dai fascisti: più rigida ma più giusta, perché volontaria»[305].

La missione riesce per metà ed il suo parziale esito causa lo sconforto di Leonid la cui partecipazione implica, unicamente, la conquista di un dono - ossia il convoglio ferroviario deragliato - da poter offrire a quella che, da poco tempo, è divenuta la sua nuova ragazza: Line. Da quel momento, Mendel inizia a soffermarsi sempre più sul comportamento assunto dal giovane, soprattutto in merito alla relazione instaurata e mantenuta con la donna[306], scoprendosi anche lui attratto da lei. Mendel, subito dopo aver conosciuto Leonid, lo paragona ad «un orologio inceppato dalla polvere»[307]. A distanza di tempo, l'ennesima, impulsiva azione compiuta dal giovane, porta l'uomo a compararlo ad un meccanismo rotto.

---

[302]Ivi, p. 52.
[303]Ivi, p. 53.
[304]*Ibidem*.
[305]*Ibidem*.
[306]Cfr. par. 2.3.2.
[307]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 149.

La deriva psicologica, in direzione della quale Leonid sta avanzando, viene colta chiaramente da Mendel in seguito al gesto che il giovane compie tra il giugno ed il luglio del 1944, quando il manipolo di partigiani è posto sotto la guida di Gedale.
Dopo la notte in cui Mendel e Line dormono assieme, Leonid decide di abbandonare il campo partigiano andando - solo - in direzione del punto di raccolta, per l'energia tedesca, collocato nel paese di Zielonka. Fortunatamente, il capo banda partigiano Gedale riesce a trovarlo all'interno di un'altra comunità polacca. Il comandante di quest'altro gruppo organizzato - un uomo «alto, secco, non più giovane»[308]- spiega al manipolo di partigiani di averlo salvato dalla morte, alla quale il giovane sarebbe parso intenzionato ad andare incontro, senza comprendere che il suo irrazionale atto avrebbe messo a repentaglio la sua esistenza, oltre che la sopravvivenza di quella comunità organizzata. Alla richiesta di aiuto di Gedale, che domanda un consiglio in merito alla «punizione»[309] che sarebbe spettata al giovane Leonid, Dov esprime il suo parere.

> A Novoselki mi ha dato qualche fastidio perché non era puntuale sul lavoro. L'ho mandato a fare un sabotaggio, per metterlo alla prova e per dargli un'occasione di far buona figura davanti agli altri: mi pareva che ne avesse bisogno. Se l'è cavata né bene né male, con coraggio e con precipitazione: lo hanno tradito i nervi. Secondo me è un bravo ragazzo con un brutto carattere, ma io non credo che si possa giudicare un uomo da quello che ha fatto a Novoselki; o del resto, anche da quello che fa qui[310].

Anche Mendel, percorrendo a ritroso il momento del loro primo incontro, esprime il suo accordo rispetto alla puntuale analisi fatta da Dov.

> - È un anno che siamo insieme, ci siamo incontrati nel luglio dell'altr'anno nelle foreste di Brjansk. Sono d'accordo con Dov, è un bravo ragazzo con un carattere difficile. Mi ha raccontato la sua storia, la sua vita non è mai stata facile, ha incominciato a soffrire molto prima di noi. Secondo me, punirlo sarebbe una crudeltà, e per giunta inutile: si sta punendo da sé. E sono d'accordo anche con Józek; sarebbe un uomo da curare[311].

Dopo l'esperienza di Zielonka ed il ritorno del giovane Leonid al villaggio, presso il quale la banda è accampata, egli dà conferma dei primi segnali di pazzia, esponendo a Mendel la personale

[308]Ivi, p. 143.
[309]Ivi, p. 146.
[310]Ivi, p. 147.
[311]Ivi, p. 148.

congettura che avrebbe visto Gedale implicato in trattative con la polizia segreta, al fine di vendere il manipolo dei deportati.

> In un mattino grigio di nuvole, dopo una tappa notturna che aveva affaticato tutti, Mendel stava raccogliendo legna nel bosco e se lo vide accanto, che raccoglieva legna anche lui, sebbene nessuno glielo avesse ordinato. Era dimagrito e teso, aveva gli occhi lucidi. Si rivolse a Mendel con aria complice: - Lo hai capito anche tu, non è vero?
> - Capito che cosa?
> - Che siamo venduti. Non possiamo più farci illusioni. Siamo venduti, e ci ha venduti lui.
> - Lui chi? – chiese Mendel sbalordito.
> Leonid abbassò la voce: Lui, Gedale. Ma non poteva fare diversamente, lo ricattavano, era un burattino nelle loro mani -. Poi fece cenno con l'indice sulle labbra di fare silenzio, e riprese a raccogliere legna[312].

Così, seppure sia oramai evidente che, per il giovane, sta per profilarsi un rovinoso destino, Gedale stabilisce che Leonid avrebbe preso parte a quella che diverrà la sua ultima spedizione poiché lui presenta un'unica affezione: la giovinezza che, quasi sempre, si accompagna all'inesperienza. Infatti, il capo banda riconosce che la condizione del diciannovenne «è una malattia che guarisce presto, anche senza medicine»[313], ponendo in guardia Leonid perché «può essere pericolosa ugualmente. Finché ce l'hai addosso, abbiti riguardo».[314] Nonostante Mendel tenti di far ragionare l'uomo, in merito alla partecipazione del giovane all'impresa, quest'ultimo riconosce che Leonid ha bisogno di ricevere delle chiare direttive, al fine di essere semplicemente «inquadrato»[315]. Così, in una notte dell'agosto del 1944 sei gedalisti -ossia Mendel, Leonid, Line, Gedale, Mottel e Piotr - partono armati, al fine di liberare altri ebrei, detenuti nel vicino campo di concentramento di Chmielnik. Purtroppo, il gruppo raggiunge il *lager* quando i tedeschi hanno già avviato i forni crematori, proseguendo le loro atroci esecuzioni. Avanzando di sottecchi e tutti compatti dietro a Piotr, i cinque lo lasciano procedere verso la grande struttura, nella quale alloggiano i tedeschi. Nel frattempo, Leonid e Mendel sarebbero dovuti rimanere dietro dei cespugli per pattugliare, in distanza, l'ingresso di quell'imponente alloggio. Tutto avviene con grande ed inspiegabile rapidità. Piotr, Line e Gedale lanciano, all'interno di una stanza della «villa»[316], degli ordigni che hanno con loro. A questo punto, Line, Mottel e Piotr riparano dietro una bassa cinta di rami e di rovi e, per una frazione di secondi, cala il silenzio prima che un tedesco faccia fuoco, sparando all'impazzata;

[312]Ivi, p. 149.
[313]*Ibidem*.
[314]*Ibidem*.
[315]Ivi, p. 159.
[316]Ivi, p. 162.

sparando casualmente. Mentre Mendel tenta di aderire con tutto il suo corpo al terreno, Leonid si alza fuggendo in direzione dei colpi scaricati dalla SS. Il diciannovenne valica la barriera naturale costituita da alcune piante ed inizia a liberare pallottole verso la porta, mantenendo il capo rivolto verso il basso.

«Dalla villa venne un colpo solo, isolato, e Leonid cadde per traverso della soglia»[317].

Leonid, colui che viene paragonato da Mendel ad un orologio che ha «preso polvere, anche se è giovane»[318] perché «è stupido dire che i giovani sono forti»[319] gli ricorda, in seguito alla sua condotta, «certi altri orologi che gli avevano portati da riparare: forse avevano preso un urto, le spire della molla si erano accavallate, un po' ritardavano, un po' avanzavano follemente, e finivano tutti col guastarsi in modo irrimediabile»[320].

[317]Ivi, p. 163.
[318]Ivi, p. 23.
[319]*Ibidem*.
[320]Ivi, p. 149.

2.3.2 In Leonid emergono i limiti imposti dalla coscienza umana.

Mi senti? Eccomi che arrivo, come un tempo infame.

[…], come un'ondata di siccità, un arido cielo azzurro privo di pioggia.

SUSAN FROMBERG SCHAEFFER, *La follia di una donna innamorata*.

Con Leonid, Primo Levi permette al lettore di «assistere al comportamento dell'uomo che agisce non secondo ragione ma secondo i propri impulsi»[321], secondo quanto lo stesso scrittore torinese ha asserito ne *La Tregua*. In quest'opera Levi ha paragonato tale "analisi sull'umano" ad «uno spettacolo di estremo interesse simile a quello di cui gode il naturalista che studia le attività di un animale dagli istinti complessi»[322].

La chiusura dimostrata dal giovane, fin dall'*incipit* del romanzo, lo conduce a misconoscere la sua provenienza dalla struttura organica denotando, in lui, l'incapacità a cogliersi come essere umano derivante da essa e, da ultimo, come un appartenente alla micro comunità partigiana, che lo ha accolto, fin dagli inizi. Qualora Leonid avesse compreso la sua reale origine, egli sarebbe riuscito a percepirsi come un animale razionale. Al contrario, la sua dura ostinazione non lo ha portato ad avere piena coscienza di sé, preludio di una sua più profonda conoscenza, secondo quanto sottolineato da Konrad Lorenz[323], il quale si è occupato dello studio della pulsione aggressiva, negli animali e negli uomini.

L'immediata conseguenza, che si osserva a partire dal comportamento assunto dal giovane, risulta essere la sua determinazione a non instaurare dei contatti con gli altri soggetti umani, partigiani come lui.

In seguito all'incontro con Mendel, quest'ultimo gli fa notare la sua chiusura.

> Io la mia storia te l'ho raccontata, e tu non hai voglia di raccontarmi la tua. Pazienza, avrai le tue buone ragioni. Sei scappato da un Lager: lo capisco bene che non hai voglia di parlare. Per i tedeschi sei un evaso, oltre che un russo e oltre che un ebreo. Per i russi sei un disertore, e sei anche sospettato di essere una spia.

[321]LEVI P., *La tregua*, in *Opere I*, Torino, Einaudi, «Biblioteca dell'Orsa», 1987, p. 265 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Le bestiaire poétique de Primo Levi*, in «Italies. Littérature civilisation société», Aix-en-Provence, p. 251.

[322]LEVI P., *La tregua*, in *Opere I*, Torino, Einaudi, «Biblioteca dell'Orsa», 1987, p. 265 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Le bestiaire poétique de Primo Levi*, in «Italies. Littérature civilisation société», Aix-en-Provence, p. 251.

[323]Si veda LORENZ K., *Il cosiddetto male. Le riflessioni del grande scienziato su un tema cruciale: l'aggressività* (titolo originale dell'opera *Das sogenannte Böse*) traduzione dal tedesco di Elisabetta Bolla, introduzione di Giorgio Celli, Milano, I Garzanti – Argomenti, 1^ edizione del febbraio 1980, pp. 261-319.

> Magari lo sei. La faccia non ce l'hai, ma se tutte le spie avessero la faccia da spia non potrebbero fare le spie. Non ho scelta, mi devo fidare[324].

Per il medesimo atteggiamento di ripiegamento su se stesso - sempre in atto nel giovane - quando lui e Mendel partono per raggiungere il villaggio di Valuets, Leonid dimostra un certo disinteressamento per la conoscenza del vissuto di un usbeco - Peiami - ossia il primo uomo che i due conoscono, nel cammino verso la salvezza. Soldato quarantenne fuggito alla guerra, similmente a loro, il suo incontro non suscita curiosità nel giovane Leonid. Peiami appare come un peso, un impedimento di cui, a suoi occhi, risulta più agevole liberarsi.

> Mendel disse:
> - Non è questo, il compagno di viaggio di cui abbiamo bisogno, vero?
> - Non abbiamo bisogno di un compagno di viaggio, - disse Leonid, […].
> - È da vedersi; comunque, è tempo di rimettersi in cammino, prima che sia notte fonda[325].

In relazione alla rigida chiusura mantenuta dal giovane, si è ritenuto utile attingere al pensiero di Lorenz[326] il quale, come precedentemente accennato, a partire dall'analisi dell'aggressività manifestata dagli animali, è giunto a delineare gli effetti di questa tendenza istintiva nell'uomo. L'etologo ha individuato - in qualità di iniziale barriera limitante la consapevolezza dell'individuo - il mancato riconoscimento della sua derivazione dal mondo delle scimmie che, secondo quanto in precedenza esposto, sembra emergere in Leonid.
Come Lorenz riconosce,

> il primo ostacolo è il più primitivo e impedisce all'uomo la conoscenza di se stesso, vietandogli la comprensione del proprio divenire storico. La sua qualità irrazionale e la sua testardaggine derivano paradossalmente dal fatto che i nostri parenti più prossimi somigliano moltissimo all'uomo. Se gli uomini non conoscessero lo scimpanzé sarebbe più facile convincerli della loro discendenza. Le inesorabili leggi della percezione delle forme ci impediscono di vedere nella scimmia e in particolare nello scimpanzé un animale come gli altri e ci obbligano a scorgere nella sua faccia il volto umano. Da questo punto di vista, misurando col metro umano, lo scimpanzé appare comprensibilmente come qualcosa di orribile, come una vera caricatura diabolica di noi stessi[327].

---

[324]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einuadi editore, 1982, *cit*., p. 11.
[325]Ivi, p. 22.
[326]Si veda LORENZ K., op. cit., pp. 261-319.
[327]Ivi, p. 262.

Al malessere interiore - manifestato da Leonid mediante l'intentata azione del danneggiamento «della centrale di Zielonka»[328] - è corrisposta, in un momento di sospensione della facoltà razionale, la decisione della morte. Essa è parsa, agli occhi del giovane Leonid, l'unica soluzione possibile; soluzione che è risultata dalla combinazione di una serie di eventi, contenantesi tra loro[329].

Di conseguenza, in lui sembra prendere corpo il secondo limite umano alla coscienza individuale, consistente in quella che Lorenz ha definito «avversione irrazionale»[330], responsabile di indurre il soggetto ad interpretare ciò che può o meno fare, come azioni indipendenti da rapporti di causa-effetto. Come Lorenz pone in evidenza,

> il secondo ostacolo all'autoconoscenza è l'avversione irrazionale a riconoscere che quel che facciamo o non facciamo sia soggetto alle leggi della causalità. Bernhard Hassenstein ha definito questa attitudine come «giudizio di valore anticausale». Quella sensazione pesante del sentirsi incatenati che richiama la claustrofobia e che assale molti uomini quando osservano la generica determinazione causale dei fenomeni naturali, è certamente da mettersi in relazione col loro giustificato bisogno di saper libera la propria volontà e col loro ugualmente giustificato desiderio di far derivare le proprie azioni non da cause fortuite ma da scopi elevati[331].

Infatti, secondo quanto riconosciuto dall'etologo, non essendo possibile svincolarsi da una certa moralità, «l'irrazionalità deriva soltanto dalla disfunzione di un istinto. Rintracciarla è compito della domanda categorica, compensarla compito dell'imperativo categorico»[332].

Infine l'ennesima limitazione, di cui Leonid offre un esempio, si può rintracciare facendo riferimento all'operazione, che ha visto il giovane impegnato al fianco di Mendel e di Karlis, al fine di riuscire a danneggiare il collegamento ferroviario orientale.[333] Questo momento avrebbe dovuto sollecitare, in lui, uno spirito cooperativo. Al contrario, invece, Leonid si coglie in qualità di solo ed unico artefice dell'azione.

> Leonid avvistò il ponte al levar del sole. Non era più l'ora opportuna per cominciare il lavoro, ma non si vedeva anima via, […]. *Si vedeva bene che Leonid ambiva ad avere la direzione della faccenda*: *dava ordini* con voce sommessa ma concitata e nervosa. […]. Aiutato da Mendel, sbullonò le ganasce al punto di giunzione

---

[328]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 143.
[329]Cfr. par. 2.3.1.
[330]LORENZ K., *Il cosiddetto male. Le riflessioni del grande scienziato su un tema cruciale: l'aggressività* (titolo originale dell'opera *Das sogenannte Böse*) traduzione dal tedesco di Elisabetta Bolla, introduzione di Giorgio Celli, Milano, I Garzanti – Argomenti, 1^ edizione del febbraio 1980, *cit.*, p. 262.
[331]Ivi, p. 263.
[332]Ivi, pp. 296-297.
[333]Cfr. par. 2.3.1.

> dei due binari, […]. Karlis aveva offerto blandamente di collaborare, ma poi si accontentò di sorvegliare che nessuno si avvicinasse. […]. *Finito, disse Leonid con fierezza*; ora non c'era che aspettare il treno[334].

Non andando a compimento l'azione, «Leonid malediceva se stesso, […]. Leonid appariva abbattuto, e Mendel cercò di ridargli animo: la colpa non era sua, mancavano i mezzi»[335].
Dunque, in quest'ultimo caso, emerge le terza limitazione in atto nella psiche dell'uomo corrispondente, come rilevato da Lorenz[336], al lascito del pensiero idealista all'ideologia occidentale. Esso consiste in una separazione tra l'universo delle cose che, in quanto esterno all'uomo, non viene considerato e la legittimità dell'universo che, permanendo all'interno dell'uomo riceve, al contrario, attribuzioni di valore. Da questa netta separazione, interiorizzata dal soggetto, deriva il fondamento dell'egocentrismo dell'individuo. In virtù dell'arroccamento dell'essere umano su se stesso, egli giunge a corroborare l'ostilità verso la sua origine e la sua natura organica, sentendosi legittimato ad esimersi da una ricerca che superi la sfera del proprio conscio. Come Lorenz riconosce,

> il terzo grande ostacolo all'autoconoscenza umana è – almeno nelle nostre culture occidentali – un'eredità della filosofia idealista. Sorge dalla bipartizione del mondo nel mondo esterno delle cose, che per principio è di valore indifferente al pensiero idealista, e nel mondo intellegibile della legalità interna dell'uomo, a cui soltanto vengono riconosciuti valori. Questa bipartizione è cara all'egocentrismo dell'uomo e sostiene in maniera gradita la sua avversione verso la sua stessa costituzione naturale, così che non ci si deve sorprendere se è penetrata tanto profondamente nel pensiero generale[337].

Dinnanzi alla complessità degli eventi, gravata dalla chiusura in se stesso, Leonid preferisce auto-eliminarsi lasciando intendere a Mendel di essere stato per lui - per il suo «nebbech»[338] cioè il suo compagno di banda - una sorta di Caino. Infatti l'orologiaio si tormenta a lungo, in seguito alla morte del giovane, della quale si sente colpevole. «Leonid non era morto… e lo sai tu, se non è morto? Se non lo hai ucciso tu, che eri suo fratello, e che quando ti hanno chiesto conto di lui hai risposto con l'insolenza di Caino?»[339]. Mendel appare abbandonato al suo lancinante senso di colpa;

---

[334]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit*., p. 55.
Il corsivo è di chi scrive.
[335]Ivi, pp. 56-57.
[336]Si veda LORENZ K., op. cit., pp. 261-319.
[337]Ivi, p. 263.
[338]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, la Giuntina, 2002, *cit*., p. 187.
[339]LEVI P., *Se non ora, quando?* in *Opere II. Romanzi e poesie*, Torino, Einaudi, «Biblioteca dell'Orsa», 1988, p. 363 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 188.

l'orologiaio sembra lasciarsi macerare da quel «dubbio atroce e assillante, quello che invadeva le notti di ogni superstite: essere sopravvissuto al posto di un altro, essere stato il Caino di un altro, di un compagno»[340], come riconosciuto da Sophie Nezri-Dufour. Mendel avverte tutta l'onta della sua condotta. La vergogna lo assilla costantemente, portandolo ad interrogarsi sull'ipotetico movente, che potrebbe aver guidato Leonid, verso la sua definitiva e mortale scelta.

> Line tacque rosicchiandosi le unghie; poi chiese: - Gedale sapeva perché Leonid era disperato? Anche Mendel tacque a lungo, e poi disse: - Non so se lo sapesse. Probabilmente sì, lo avrà indovinato, Gedale viene a sapere le cose fiutando l'aria, non ha bisogno di prove né di fare domande -. […]. Poi aggiunse: - Non è stato il tedesco a uccidere Leonid, e neppure Gedale.
>
> - Chi allora?
> - *Noi due*[341].

Come posto in evidenza da Scarpa[342], Mendel si è arreso alla comprensione del giovane Leonid, poiché ha colto che «il suo compagno non era di quelli che si guariscono con le parole»[343]. Scarpa si chiede - provando a mettersi nei panni dell'orologiaio - se un atteggiamento insistente sarebbe potuto giovare al diciannovenne. «Forzargli la mano? Provocargli uno shock?»[344]. Lo studioso ritiene che un simile atto possa essere maggiormente deleterio, poiché «il Consolatore ha incontrato l'Inconsolabile e si sente inceppato, esattamente come l'altro. Soccombente e sopravvivente sono entrambi sconfitti. Mendel non può fare nulla per Leonid»[345].

«Eppure si sentiva in debito verso di lui, in colpa, in mancanza, come se si vedesse qualcuno che annega in poca acqua e non chiama aiuto, e siccome non chiama aiuto lo si lasciasse affondare»[346].

A detta di Mendel, anche Line ha giocato un ruolo determinante, in merito al suicidio di Leonid. L'orologiaio stesso riconosce che «Line ha ucciso Leonid e non porta pena. Ucciderebbe anche me, se io fossi uno scorticato come era lui; se io non avessi addosso una pelle callosa, un'armatura»[347].

Line racchiude in sé la «forza aggregante dell'*éros*»[348] che, come posto in evidenza da Jung il cui pensiero è stato ripreso da Elena Pulcini[349], in virtù della sua capacità inglobante non può non

---

[340]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 186.
[341]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, *cit.*, p.168.
Il corsivo è di chi scrive.
[342]Si veda SCARPA D., op. cit., pp. 240-253 .
[343]Ivi, p. 249.
[344]*Ibidem*.
[345]*Ibidem*.
[346]LEVI P., *Se non ora, quando?* in *Opere II*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 212-213 e 236 ora in SCARPA D., *Chiaro/oscuro*, in Aa.Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, anno 1997, p. 249.
[347]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 190.
[348]PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, *cit.*, p. 37.

comprendere in sé «l'aspetto distruttivo e mortale di *Thánatos*»[350]. *Thánatos* rappresenta la speculare pulsione rispetto alla carica erotica, essendo quest'ultimo il suo «risvolto umbratile e complementare».[351] Line, in ragione di questa sua duplice essenza, viene definita da Sophie Nezri-Dufour l'«ibrido»[352].

L'«ibrido»[353] - quale inteso dallo scrittore torinese - è il risultato della commistione di «argilla e di spirito»[354]; «è centauro, groviglio di carne e di mente, di alito divino e di polvere»[355].

Line, descritta da Nezri-Dufour,

> è soffio divino e polvere, lei rappresenta dunque questa dicotomia relativa alla natura umana, fatta di fango e di spirito, che turba […]. Creatura contemporaneamente concreta e astratta, pressoché mitica, vitale e nociva, lei apre ad un universo che rifiuta tutte le definizioni fissate, fossilizzate. E quello che ha guadagno, lei, nella confidenza e nel coraggio dalla forza delle cose, lei sembra averlo tolto all'uomo, che oramai dubita più che mai[356].

---

[349]Si veda PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 24-45.

[350]Ivi, p. 47.

[351]*Ibidem*.

[352]NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, *cit.*, p. 191.
Traduzione della scrivente del lemma francese «hybride», proposto dalla studiosa.
Relativamente alla natura ibrida, che sembra essere una cifra distintiva di alcuni personaggi delle opere di Primo Levi, Marco Belpoliti sottolinea come lo scrittore torinese stesso si attribuisca una simile essenza. (Si veda BELPOLITI M., *Animali*, in Aa. Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, anno 1997, p. 189). Chi è l'uomo-ibrido? «L'ibrido è l'uomo dopo Auschwitz, è l'umanità che ha conosciuto in modo radicale il proprio limite interiore ed esteriore; ma si è anche ibridi perché la biologia, la zoologia e l'etologia ci ricordano che l'uomo è solo un animale, un po' più evoluto degli altri» (BELPOLITI M., *Animali*, in Aa. Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, anno 1997, *cit*., p. 189).
Come in precedenza detto, Levi si è riconosciuto in qualità di uomo, dalla personalità eterogenea: «Io ibrido sono nel profondo, e non è un caso che l'ibridismo tanto profondo compaia nei miei racconti: ho parlato di centauri, di spaccature tra razionale ed emotivo […]. Io sono ebreo e anche italiano, o italiano e anche ebreo: sono chimico e anche scrittore, sono tendenzialmente razionale, o almeno mi piacerebbe essere razionale, però uno straccio di Es ce l'ho anch'io: quindi è un po' una mia costante quella di sentirmi ibrido e impastato di materiali diversi» (NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, pp. 176-177).

[353]

[354]LEVI P., *Lilìt e altri racconti*, Torino, Einaudi, 1981, p. 73 ora in BALDINI A., *Intertestualità biblica nell'opera di Primo Levi*, in «Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura», anno XV, numero 45, settembre-dicembre, 2003, p. 58.

[355]LEVI P., *La chiave a stella*, Torino, Einaudi, 1978, p. 746 ora in BALDINI A., *Intertestualità biblica nell'opera di Primo Levi*, in «Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura», anno XV, numero 45, settembre-dicembre, 2003, p. 58.

[356]NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, *cit.*, p. 193.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«est souffle divin et poussière, elle représente donc cette dichotomie inhérente à la nature humaine, faite de boue et d'esprit, qui trouble […]. Créature à la fois concrète et abstraite, presque mythique, vitale et nocive, elle ouvre à un univers qui refuse toute définition figée, sclérosée. Et ce qu'elle a gagné, elle, en confiance et en courage par la force des choses, elle semble l'avoir retiré à l'homme, qui désormais doute plus que jamais».

Mendel, al termine del romanzo, comprende il potere destabilizzante che Line presenta ed interrogandosi sul ruolo che lei ha assolto per lui, conclude riconoscendo che la donna

> È stata madre-moglie-figlia-amica-nemica-rivale-maestra. È stata anche carne della mia carne, io sono entrato in lei, mille anni fa […] quando c'era ancora la guerra e il mondo era giovane e ognuno di noi era un angelo con la spada in mano […]. Eccola accanto a me, non guarda me ma guarda fisso questo paesaggio tedesco e sa sempre con esatezza quello che si deve fare. Mille anni fa, nelle paludi, lo sapevo anch'io e adesso lei lo sa ancora e io non lo so più […]. Ma quando rivedo il suo corpo nella memoria, quando lo indovino sotto le vesti, mi sento lacerare, e vorrei ricominciare, e so che non si può e proprio per questo mi sento lacerare[357].

Al contrario l'atteggiamento assunto da Leonid - nei confronti di Line - viene paragonato, da Mendel, a quello di un «cane»[358] che «segue»[359] - incondizionatamente - al suo «padrone»[360]. Ed ancora, l'orologiaio nota come il giovane si sia mostrato come «preso a rimorchio da Line, e che il cavo fosse troppo teso»[361]. Fin da subito, agli occhi di tutti i componenti della banda, il rapporto che si instaura tra i due appare alquanto sbilanciato. Mentre la donna non si dichiara mai, sentimentalmente, legata al giovane - Line, infatti, ribadisce di essere «la donna di nessuno»[362] - quest'ultimo «si era aggrappato alla ragazza con la tensione convulsa del naufrago che ha trovato una tavola galleggiante. Sembrava volesse avvolgerla in un abbraccio totale, che la schermasse da tutti gli altri contatti umani e la sequestrasse dal mondo»[363], come Mendel osserva.
In ragione dei tre limiti sopra esposti ed in atto in Leonid ed in virtù della carica attrattiva esercitata su di lui - e non solo su di lui - da Line, egli si fissa sull'idea che la donna gli appartenga. Non appena scopre che la realtà dei fatti è alquanto differente, sente venire meno la sua presenza sulla quale - fino a quel momento - lui ha potuto contare. Leonid decide di suicidarsi, poiché avverte di essere stato tradito sia da Line, che dall'unico membro con il quale aveva tentato di instaurare un rapporto confidenziale, ossia Mendel, come posto in evidenza da Domenico Scarpa[364].

---

[357]LEVI P., *Se non ora, quando? Opere II. Romanzi e poesie*, Torino, Einaudi, «Biblioteca dell'Orsa», 1988, p. 485 ora in NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, p. 194.
[358]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 89.
[359]*Ibidem*.
[360]*Ibidem*.
[361]Ivi, p. 88.
[362]Ivi, p. 135.
[363]Ivi, p. 86.
[364]Si veda SCARPA D., op. cit., pp. 240-253.
Cfr. par. 2.3.1.

2.4Line è coscienza degli opposti.

Toccami, magari solo in sogno
Soffia
Sussurra un'altra volta: vivi
Io lo sarò.
Guardami, tra le nuvole e i veli
Soffia
Sussurra un'altra volta: "vivi"
Io vivrò.
Vivrò l'ordine, la libertà
L'obbedienza, la responsabilità
L'uguaglianza,
vivrò la gerarchia, l'onore, la punizione,
vivrò la libertà d'opinione,
la sicurezza, il rischio, la proprietà,
vivrò la Verità, che è l'ultima, la prima.

CCCP, *Aghia Sophia*.

Line è *Eros*; è *Eros* dall'«aspetto coesivo e unificante»[365]. Line è *Eros* che, di conseguenza, non può non comprendere *Thánatos*, la freudiana pulsione di morte, il doppio negativo dell'essenziale e vitale passione, in base al principio per il quale, la natura femminile è portata ad inglobare in sé gli opposti, poiché perpetuamente tesa in direzione dell'aspetto di cui essa risulta mancante, come posto in evidenza da Elena Pulcini[366] e precedentemente esposto.
Line è Materia, è «*Hyle*»[367] - che Levi definisce «la materia stupida, neghittosamente nemica come è nemica la stupidità umana, e come quella forte della sua ottusità passiva»[368] - ma anche Spirito. Line è - per Mendel - l'erotica pulsione della vita, divenendo per Leonid l'impulso di morte[369]. Come affermato in precedenza, in relazione alla presenza di una natura dicotomica che appare la

[365]PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, *cit*., p. 47.
[366]Si veda PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 46-56. Cfr. par. 2.3.1.
[367]PORRO M., *Scienza*, in Aa. Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, anno 1997, *cit*., p. 446. Il corsivo è di chi scrive.
[368]LEVI P., *Il sistema periodico*, in *Opere I*, Torino, Einaudi, «Biblioteca dell'Orsa», 1987, p. 573 ora in NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 192.
[369]La psicoanalista francese Luce Irigaray ha affermato che, la donna «è il rappresentante-rappresentazione delle pulsioni di morte che non si lasciano percepire senza orrore, che l'occhio (della) coscienza si rifiuta di riconoscere» (IRIGARAY L., *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, titolo originale dell'opera: *Speculum. De l'autre femme*; traduzione dal francese e cura di MURARO L., Milano, Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2010, *cit*., p. 49).

primaria caratteristica della sua essenza, lei è stata definita l'«ibrido»[370]. Line è «bella e mostruosa, dolce e crudele allo stesso tempo, lei è l'immagine dell'esistenza, misteriosa ed imprevista, ma che bisogna saper affrontare nelle sue metamorfosi»[371], come riconosce Sophie Nezri-Dufour.
Line è la rappresentazione dell'inglobante «coscienza femminile»[372]- «lunare»[373] che Carl Gustav Jung ha voluto simbolicamente esaltare, all'interno del pensiero occidentale, maggiormente orientato in direzione di un approccio tipologicamente logico-analitico, come posto in evidenza da Elena Pulcini[374].
Il fine ultimo della sua riflessione, come sottolineato sempre dalla studiosa, è stato poter fare luce sul caratteristico potere d'unione e di fusione della logica della donna la quale, similmente alla luna, necessita della preservazione degli opposti. Come Line, la quale nel suo personale legarsi senza legarsi, rivendica il bisogno femminile di creare delle relazioni così la Luna, dal corpo freddo e dall'essenza opaca, necessita del suo polo opposto ossia il caldo astro solare, per raggiungere il suo completo compimento. Jung afferma che «Luna è l'elemento opposto al Sol ed è quindi fredda, umida, pallida sino a diventare oscura femminile, corporea, passiva, ecc. Di conseguenza, il suo ruolo più significativo è quello di partner nella congiunzione»[375].
Infatti, come sottolineato da Pulcini, che ha riflettuto sulla concezione junghiana,

> nel *Mysterium coniunctionis* Jung formula l'associazione tra il femminile e l'*éros*, parallelamente all'associazione tra il maschile e il *lógos*. Va subito detto che il dualismo, struttura logica tipica del pensiero occidentale, viene qui riproposto per essere superato. E che, sebbene in Jung permanga l'identificazione femminile-donna, e quindi il pericolo di espropriare i soggetti femminili della dimensione del *lógos*, l'analogia tra il femminile e l'*éros* viene posta essenzialmente sul piano simbolico, e dunque transessuale. Jung precisa subito di voler usare i concetti (*éros/lógos*) come dei «corrispondenti intellettuali e intuitivi delle idee archetipiche del sole e della luna». L'associazione *femminile-éros-luna* permette a Jung di sottolineare appunto

---

[370]NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, *cit*., p. 191.
Traduzione della scrivente del termine «hybride», proposto dalla studiosa.
Cfr. par. 2.3.2.
[371]Ivi, p. 193.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«Belle et monstrueuse, douce et cruelle dans le même temps, elle est l'image de l'existence, mystérieuse et imprévue, mais qu'il faut savoir affronter dans ses métamorphoses».
[372]PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, *cit.*, p. 70.
[373]NEUMANN E., *La psicologia del femminile* (titolo originale dell'opera: *Zur Psychologie des Weiblichen*) Roma, Astrolabio, 1975, p. 70 ora in PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 70.
[374]Si veda PULCINI E., op. cit., pp. 46-56.
[375]JUNG C.G., *Mysterium Coniunctionis* (titolo originale dell'opera: *Mysterium coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*) in *Opere*, volume 14, tomo 1, traduzione e cura editoriale di MASSIMELLO M.A., Torino, Bollati Boringhieri editore, 1989, *cit*., p. 125.

> la funzione *unitiva*, di *legame* del femminile. Il simbolo lunare rimanda infatti alla coesistenza di luce e ombra, a una chiaroscurale indistinzione nella quale, […], le cose e gli oggetti si avvicinano, convergono, si toccano[376].

Mentre l'uomo, come riconosciuto dalla studiosa[377], è incapace di aprirsi alla dualità, alla reciprocità relazionale essendo maggiormente proiettato verso un tipo di comunicazione mono-logica, mono-tematica che lo porta ad eliminare dalla sua conoscenza il polo negativo, al contrario, la donna appare mossa dalla tensione verso l'altro poiché coglie, nella sua natura umana, una mancanza. Questa consapevolezza garantisce all'essere femminile «la capacità di legare opposte polarità e di non perdere la memoria dell'origine»[378], rendendo la donna in grado di «riconoscere la *dipendenza dall'altro* (nel senso generale di natura, corpo, figlio, oggetto amato)»[379], come Pulcini ribadisce.

Secondo quanto specificato dalla studiosa, «il principio unitivo *non vuol dire espulsione del negativo, del conflitto, della contrapposizione*, che rappresentano al contrario solo l'altra faccia della medaglia, il risvolto oscuro e complementare della funzione di relazione e di legame»[380] poiché il polo opposto, che si può osservare in ogni realtà che si analizzi, garantisce di giungere ad un risultato completo ed articolato.

Per lo stesso principio ed alla luce di quanto riproposto sempre da Pulcini, a partire dalla riflessione di Neumann[381], la donna è capace di giungere alla sintesi poiché non prescinde dalla conoscenza della dimensione corporale, come non si esime dalla consapevolezza delle individuali origini che, qualora considerate, possono porre ogni soggetto umano in contatto con la figura materna[382]. A partire da questa forma di sapere, l'essere vivente può diventare cosciente della «propria costitutiva *dipendenza*, della propria natura "filiale", del proprio essere inevitabilmente immerso in una rete di legami e di relazioni»[383]. Simili risultati si possono raggiungere solamente se si rivaluta la psiche

---

[376] PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 2003, *cit.*, p. 47.
Tra parentesi uncinate è stata riportata la citazione tratta da JUNG C.G., *Mysterium coniunctionis* (titolo originale dell'opera: *Gesammelte Werke*) edizione diretta da AURIGEMMA L., in *Opere*, volume 14, tomo 1, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 17 ora in PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino Bollati Boringhieri editore, 2003, p. 47.
[377]Si veda PULCINI E., op. cit., pp. 70-75.
[378]Ivi, p. 70.
[379]*Ibidem*.
[380]Ivi, 55.
[381]Si veda PULCINI E., op. cit., pp. 46-75.
[382]Cfr. par. 4.2.1.
[383]PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 2003, *cit.*, p. 53.

femminile che, risultando essere essenzialmente «lunare»[384] secondo quanto Jung e Neumann concludono, può condurre alla comprensione dell'individuale derivazione dalla Madre Terra.
Infatti come asserito da Erich Neumann, il cui pensiero è stato ripreso da Pulcini,

> lo spirito matriarcale, […], non nega la sua origine dalle radici materne, dalle quali esso scaturisce. Lo spirito non emerge qui, […], come un «essere in sé», come esistenza pura, assolutamente eterna, ma rimane «filiale», comprendendo se stesso come dotato di un'origine storica, come creatura; in tal modo esso non disconosce il suo legame con la terra e con la madre. Per questo motivo il simbolo spirituale privilegiato nell'ambito matriarcale è la luna, che è in relazione con la notte e con la Grande Madre del cielo notturno. La luna, in quanto aspetto luminoso della notte, appartiene a se stessa, è frutto di se stessa, è la sua sublimazione come luce, come espressione della sua natura essenzialmente spirituale[385].

La coscienza della donna, come sottolineato da Pulcini, non conduce ad una forma di consapevolezza «per così dire, cartesiana»[386] che scinde il reale in sfere evidenti e nette; al contrario essa, essendo «lunare»[387] «riesce a tenere insieme gli opposti, in una "erotica" connessione»[388].
In Line, vissuta all'interno di un mondo fatto di donne e gestito da donne[389], non può non emergere il legame con la Gaia *Mater*. Un legame che, risentendo dello sconvolgimento storico in atto e mantenendosi aderente ai mutamenti del dopo guerra e del dopo *Shoah*, avviene secondo una modalità che differisce dall'approccio materno e rassicurante assunto da Sissl e da Ròkhele Bianca[390]. La comunicatività, che Line pone in atto, implica una trasformazione relativa alla modalità di riproposizione dell'interconnessione terra-donna, all'interno della comunità dei gedalisti ossia all'interno del microcosmo che riproduce le vitali dinamiche del circostante macrocosmo. Lei, che appare a Mendel in qualità di «madre-moglie-figlia-amica-nemica-rivale-maestra»[391] , non può che generare lacerazione poiché la sua comprensione non può essere supportata dall'analitica logica

---

[384]NEUMANN E., *La psicologia del femminile* (titolo originale dell'opera: *Zur Psychologie des Weiblichen*) Roma, Astrolabio, 1975, p. 70 ora in PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 70.
[385]NEUMANN E., *La Grande Madre* (titolo originale dell'opera: *Die Grosse Mutter*) Roma, Astrolabio, 1981, p. 63 ora in PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 53.
[386]PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, *cit.*, p. 53.
[387]NEUMANN E., *La psicologia del femminile* (titolo originale dell'opera: *Zur Psychologie des Weiblichen*) Roma, Astrolabio, 1975, p. 70 ora in PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 70.
[388]PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, *cit.*, p. 53.
Per questa riflessione, la studiosa riporta, in nota, di aver attinto dall'opera di NEUMANN E., *La luna e la coscienza matriarcale*, in ID., *La psicologia del femminile* (titolo originale dell'opera: *Zur Psychologie des Weiblichen*) Roma, Astrolabio, 1975.
[389]Cfr. par. 2.1.1.
[390]Cfr. par. 3.1 e 4.2.
[391]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 236.

maschile che, selezionando e separando, si proiettata verso la definizione del proprio «Sé»[392] come si trattasse di un *unicum*. La ragione della difficoltà di comprensione dell'essenza di Line, denunciata a parole da Mendel e sottaciuta da Leonid, è legata alla modalità di procedere tipica della *ratio* dell'uomo. Il «Sé»[393] del soggetto maschile è incapace di racchiudere al proprio interno anche gli aspetti della manchevolezza e dell'incompletezza, simbolicamente rappresentati dall'oscurità propria del satellite lunare le cui caratteristiche, da ultimo, qualificano la coscienza della donna.

Di conseguenza, per Mendel, lei rimarrà - fino alla fine del romanzo - la creatura dalla potenza tentatrice.

> Seduto accanto a Line, Mendel guardava le sue ginocchia che sporgevano dalla gonna. Era la prima volta che le vedeva: mai prima, se non con le dita veggenti, tremule dal desiderio, nell'oscurità dei loro giacigli ogni notte diversi, o attraverso il panno opaco dei pantaloni. *Non cedere*. *Non cederle*. *Non ricominciare*, *sii savio*, *resisti*. […]. A trent'anni la vita può ricominciare. […]. Ricominciare da dove? Da qui, da oggi, da quest'alba milanese che sorge dietro i vetri smerigliati: da stamattina[394].

Line, alla luce di quanto appena detto, appare - all'interno del romanzo storico leviano - in qualità di «signora delle donne»[395], per utilizzare l'apostrofe che Simone de Beauvoir propone, per definire la Luna.

Line, racchiudendo in sé *Eros* e *Thánatos* diviene, dunque, l'emblema «lunare»[396] della sintesi degli opposti.

---

[392]JUNG C.G., *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé* [1951], in *Opere*, a cura di AURIGEMMA L., Torino, Bollati Boringhieri, volume 9, tomo 2, 2005 [1982], p. 3 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicoanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192.

[393]JUNG C.G, *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé* [1951], in *Opere*, a cura di AURIGEMMA L., Torino, Bollati Boringhieri, volume 9, tomo 2, 2005 [1982], p. 3 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicoanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192.

[394]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 258.
Il corsivo è di chi scrive.

[395]DE BEAUVOIR S., *Il secondo sesso* (titolo originale dell'opera: *Le deuxième sexe*) traduzione di Roberto Cantini e Mario Andreose, prefazione di Julia Kristeva, postfazione di Liliana Rampello, Milano, Il Saggiatore, 2012, *cit*., p. 723.

[396]NEUMANN E., *La psicologia del femminile* (titolo originale dell'opera: *Zur Psychologie des Weiblichen*) Roma, Astrolabio, 1975, p. 70 ora in PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 70.

CAPITOLO 3. SISSL E RÒKHELE NERA: DUE OPPOSTE TIPOLOGIE FEMMINILI.

3.1Per Mendel – l'orologiaio – Sissl è un «cerchio di carne»[397].

3.1.1Sissl: la rappresentazione di un femminino che avvolge sensualmente ed attrae carnalmente.

Sissl è l'emblema femminino della pacatezza; la rappresentazione dell'umano equilibrio che, a partire da una visibile confluenza di differenti aspetti somatici trova, nella sua potente fisicità, uno straordinario sviluppo osmotico.

> Sissl aveva pelle pallida, capelli biondi lisci che portava spartiti a mezza fronte in una scriminatura diritta e annodati sulla nuca in una crocchia. Anche i sopraccigli erano biondi; gli occhi erano di taglio obliquo, congiunti al naso da una lieve piega mongolica, ma del colore grigio delle genti baltiche. Aveva bocca larga e morbida, zigomi alti, mento e mascella di disegno nobile ma pronunciato. Non più giovanissima, Sissl emanava sicurezza e tranquillità, ma non gaiezza, intorno a sé, come se le sue spalle larghe avessero potuto fare scudo contro ogni evento avverso[398].

Placida nelle parole, nei gesti e nei movimenti, Sissl fa sentire Dov accolto. Egli, non essendo più il capo delle organizzazioni della banda dei sopravvissuti alla guerra e alla vita del *lager*, vive la sua maturità come un peso rispetto alla prestanza dei restanti partigiani, dipendente dalla loro giovane età. Nel villaggio di Turov - nuova zona scelta dalla banda all'interno del cui campo i partigiani ebrei si sistemano a partire dal gennaio del 1944 - egli si sente a proprio agio solo accanto a Sissl, semplicemente restandole vicino, osservandola mentre compie i più semplici gesti della routine quotidiana, mentre cioè con «mani agili, ma grosse quanto quelle di un uomo, pela le patate o rattoppa pantaloni o giubbe»[399]. Questi gesti rivelano il desiderio della donna di mettersi al servizio

---

[397]MURARO L., *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991, *cit*., p. 74.
La filosofa e ricercatrice universitaria Muraro ha riportato, all'interno del suo libro, l'espressione proposta dalla femminista catanese Emma Baeri. Quest'ultima, con tale perifrasi, ha inteso sottolineare come la donna sia l'emblema della cura materna e dell'aperta relazionalità verso l'altro.
Al contrario, a questa circonlocuzione si è attribuita una valenza opposta, rispetto a quella assegnatagli dalla Baeri. Essa è stata, quindi, interpretata come una delegittimazione delle due prerogative sopra presentate, riferite e riferibili alla donna.
Di conseguenza, Mendel concepisce Sissl come un mero «*oggetto*» (CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, *cit.*, p. 84) carnale, in grado di soddisfare il suo desiderio erotico.
[398]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 85.
[399]*Ibidem*.

della comunità, come pongono luce sulla sua attitudine per la cura dell'altro, differentemente da quanto emerso in merito all'indole di Line[400].

Sissl non ama raccontare «di suo padre»[401] mentre è interessata, è incuriosita, è affascinata dai racconti di caccia di Dov. Di un Dov che rammenta, con grande contrizione e tristezza d'animo, i momenti della sua precedente vita nel piccolo paese di Mutoraj - un disperso villaggio della Tunguska che si trova nella zona centrale della Russia - essendo lui un ebreo proveniente da un bassopiano della terra sovietica. A Mutoraj, Dov racconta alla donna che l'inverno permaneva per centoottanta giorni l'anno, ricoprendo il suolo di un profondo strato di ghiaccio, che sembrava destinato ad avvolgerlo eternamente.

Per il senso di tranquilla e confortante sicurezza che questa creatura promana, anche Mendel «si soffermava volentieri a guardare il viso di Sissl intenta al lavoro, sotto la luce calda della lampada elettrica sottoalimentata»[402]. L'orologiaio le fissa il giovane volto, che gli sembra stridere con il possente fisico della donna.

Approfittando del momento di relativa tranquillità che i partigiani conoscono a Turov, Mendel coglie la necessità di soddisfare il suo desiderio sessuale sopito, oramai, da un paio di anni. Sebbene poco prima di andare a chiamare Sissl, per congiungersi a lei, avesse ricevuto le raccomandazioni da parte di Ulybin - il nuovo capo banda - di non instaurare rapporti in condizioni di guerriglia e di lotta per la sopravvivenza, l'orologiaio decide comunque di assecondare il suo desiderio. Il capo, invece, che riconosce come «le donne fisse vanno bene in tempo di pace»[403], ma certamente non in una situazione di contingente instabilità, vuole redarguire il dipendente e stretto legame che si sta creando tra Leonid e Line, senza però ottenere l'effetto sperato. Riflettendo su questa nuova coppia, Mendel avverte una certa stizza, e per la relazione instaurata dai due, e per la scelta azzardata del diciannovenne che, nonostante gli avvertimenti, segue la donna legandosi rovinosamente a lei, come poco più sopra analizzato[404]. Mendel, osservando il vincolo che sta prendendo corpo tra i due giovani «provava un viluppo di sentimenti contrastanti che da quando era a Turov aveva cercato invano di districare»[405]. L'orologiaio avverte, nei confronti di Leonid, un certo astio congiunto a rivalità. Mendel è geloso del nuovo e giovanile sentimento, che il suo compagno di banda prova per Line e che gli rammenta l'amore che lui ha provato - «sei anni prima (o sessanta, o seicento?)»[406] - per la perduta consorte Rivke. Al contempo l'uomo percepisce, in sé,

---

Si è volto il tempo dei due verbi della frase all'indicativo, per conferire una maggiore conformità verbale alla frase.

[400]Cfr. cap. 2.

[401]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982 *cit.*, p. 85.

[402]*Ibidem*.

[403]Ivi, p. 87.

[404]Cfr. par. 2.3 e 2.4.

[405]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982 *cit.*, p. 87.

[406]*Ibidem*.

un certo turbamento perché ritiene che Leonid, nonostante sia riuscito a creare una relazione con la giovane ragazza, stia direzionandosi verso un travagliato destino.

Prima di compiere il personale processo di re - (o neo) «individuazione»[407], che ha il proprio tramite nella relazione che l'orologiaio avrà con Line - ossia con la donna emblema della nuova sensualità femminile come ribadito da Sophie Nezri-Dufour[408] - Mendel sfrutta i giorni di calma che si susseguono nel villaggio, per dare sfogo al suo impulso sessuale-erotico, che lo conduce verso Sissl.

A questo punto occorre prestare attenzione ad una serie di elementi.

Sia Dov che Mendel avvertono la forte sensualità della donna, seppure la vivano differentemente. Mentre il primo si limita a starle vicino, percependone la presenza al proprio fianco, così che i due si trovano ad assaporare «quel silenzio disteso e naturale che nasce dalla confidenza reciproca»[409] Mendel, in seguito ad una concomitanza di variabili, ne sfrutta il corpo al fine di ripagare il suo personale piacere sessuale.

Come ha sottolineato Sophie Nezri-Dufour[410], la carica erotica risulta essere la cifra distintiva delle donne della banda dei gedalisti.

Tra tutte, la più prorompente e destabilizzante risulta essere Line tanto che, numerosi uomini saranno attratti da lei, tra i quali Mendel stesso, come in precedenza considerato[411].

Divenendo Sissl il ricettacolo fisico, la mera cavità carnale di quelli che Jung denomina «*desiderata*»[412] - da intendersi in qualità di desideri sessuali maschili - alla donna è attribuita una funzionalità pari a quella di un «*oggetto*»[413], che permette all'uomo di soddisfare il suo impulso sessuale.

---

[407]ELLENBERG H.F., *Introduzione a Jung*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 361 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192.

[408]Cfr. par. 2.1.

[409]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 85.

[410]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, op. cit., pp. 185-194.

[411]Cfr. par. 2.2.

[412]JUNG C.G, *Civiltà in transizione. Il periodo fra le due guerre* (titolo originale dell'opera: *Zivilisation im Übergang*) a cura di MASSIMELLO M.A., in *Opere*, volume 10, tomo 1, Torino, Bollati Boringhieri editore, 1992, *cit*. p. 31.

[413]CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, *cit.*, p. 84.

3.1.2Dall'impulso di Mendel, al rapido rapporto sessuale consumato con Sissl-l'«*oggetto*»[414] fisico.

Nella storia della metafisica occidentale "donna" è fenomenale in un duplice senso.
È qualcosa di meraviglioso, di sorprendente, di stupefacente, di peculiare.
Ma è anche soltanto una deviazione di superficie, mera "apparenza", non rappresentativa di quella distinta e soggiacente "essenza"dell'umanità che i filosofi hanno associato con "verità".
Essa sta fuori dell'"essenza" - […] – in maniera che hanno fatto supporre sbagliato cercare un'essenza della natura
O dell'esperienza di essere donna.

CHRISTINE BATTERSBY, *The phenomenal Woman. Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity* ora in

ADRIANA CAVARERO, FRANCO RESTAINO, *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche.*

> Non ci fu bisogno di parole, fu naturale e dovuto come nel Paradiso Terrestre, e insieme frettoloso e scomodo. C'era il sole, e tutti gli uomini erano fuori a sbattere le coperte e ad ungere le armi. Mendel andò a cercare Sissl in cucina, le disse «vieni con me?», e Sissl si levò in piedi e disse «vengo». Mendel la condusse nella legnaia, […]. Faceva freddo, si spogliarono a mezzo, e Mendel fu stordito dall'odore femmineo di Sissl e dal bagliore della sua pelle. Sissl si aprì come un fiore, docile e calda; Mendel si sentì irrompere la forza e il desiderio che da due anni tacevano. Sprofondò in lei, ma senza abbandonarsi, anzi, tutto intento e vigile: voleva godere tutto, non perdere nulla, incidere tutto dentro di sé. Sissl lo ricevette fremendo appena, ad occhi chiusi, come se sognasse, e fu subito finito[415].

Naturalezza, dovere, rapidità, stordimento, apertura, irruzione, forza, desiderio ed infine piacevole godimento - in tempo di rovina - sono i termini chiave che permettono di considerare l'approccio che Mendel assume verso Sissl.
Anzitutto la naturalezza del rapporto sessuale, congiunta ad un implicito "senso di dovere" - che pare confermato dalla secca domanda che Mendel rivolge a Sissl - rendono il congiungimento un atto obbligato e meccanicamente imposto alla donna, la quale può semplicemente assecondare un'irruenza sessuale ai limiti dell'animalità, evidenziando nell'orologiaio l'azione di una logica «patriarcale, androcentrica o fallologocratica»[416], della quale ha parlato Adriana Cavarero[417].

---

[414]*Ibidem*.
[415]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, *cit*., p. 88.
Come posto in evidenza da Sophie Nezri-Dufour «il mito del Paradiso rappresenta del resto, agli occhi di Levi, l'antitesi assoluta di Auschwitz e del suo ricordo ossessivo. Immagine ricorrente, raffigura sotto la sua penna il luogo del benessere e della serenità assoluta alla quale egli aspira tanto dopo la sua esperienza concentrazionaria», NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 148.
[416]CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, *cit*., p. 80.
[417]Si veda CAVARERO A., RESTAINO F., op. cit., pp. 79-85.

Come Cavarero nota, il termine «*pater*»[418] indica la figura paterna; il lemma «*aner*»[419] rimanda all'«uomo»[420] ed il «fallo»[421] simboleggia - sessualmente - l'organo maschile, ossia il pene. Indipendentemente dalla parola che si utilizzi, un simile ordine presuppone una focalizzazione incentrata sull'uomo. Infatti, come riconosciuto da Cavarero, «comunque lo si chiami - ricorrendo alle lingue antiche o al lessico psicoanalitico - si tratta di un ordine di centralità maschile che struttura la tradizione in tutte le sue forme»[422].
Essa porta l'uomo ad attribuire ruoli, funzionalità e prerogative agli esseri umani, a partire dalla personale (o individuale) ottica. A detta di Cavarero infatti, il suddetto approccio funge da punto di partenza per lo sviluppo del pensiero occidentale, tanto da «presentarsi all'origine di questa tradizione già perfettamente configurato, nel senso che la storia dell'Occidente appare di tipo patriarcale sin dal suo inizio»[423].

Come posto in luce da Nicole Louraux[424], dal tempo degli antichi greci, il soggetto maschile ha vantato sulla donna una pseudo superiorità, in ragione del suo percepirsi come unicamente proveniente dalla Madre Terra. Essendo Pandora - la «prima donna»[425] - uscita dalle mani plasmatrici dell'«artigiano»[426] Efesto il quale ha dato forma (in questo caso, corpo) all'idea-potenza espressa dal dio Zeus, lei è parsa in qualità di «artificio»[427]. Pandora è stata destinata ad essere percepita come «*un simulacro*»[428] in opposizione al quale l'uomo si è colto come un essere superiore, in virtù della sua diretta provenienza dall'*orbis terrarum*. All'interno delle *poleis* greche, la donna è sembrata un elemento eccedente, un *surplus* per questo relegabile ad una classe socialmente distinta da quella degli uomini. In una simile concezione dipendente dall'*antropos*, cioè dall'unilaterale dimensione dell'individuo-maschio, la femmina è stata confinata alla «*razza delle donne*»[429], considerata in modo differente ed inferiore rispetto a quella dalla quale è derivato il soggetto di sesso maschile. Come Louraux afferma,

---

[418]Ivi, p. 80.
[419]*Ibidem*.
[420]*Ibidem*.
[421]*Ibidem*.
[422]*Ibidem*.
[423]*Ibidem*.
[424]Si veda LOURAUX N., *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene* (titolo originale dell'opera: *Né de la terre*) traduzione di Andrea Carpi, introduzione e cura di FARANDA L., Roma, Meltemi Editore, 1998, pp. 23-59.
[425]Ivi, p. 25.
[426]Ivi, p. 24.
[427]Ivi, p. 30.
[428]*Ibidem*.
[429]Ivi, p. 54.
Il corsivo è di chi scrive.

> poiché l'esistenza delle donne non è problematica nella sola Atene; lo è in ognuno di questi "circoli maschili" che sono le città greche, dove non vi è cittadino che non sia maschio e dove la donna non ha alcun altro statuto se non quello, al tempo stesso essenziale e strettamente delimitato, di riproduttrice. […]. Malgrado ciò, nell'immaginario dei Greci ella rimane un pezzo aggiunto, […]. […] sul piano del pensiero mitico, gli uomini greci, con un brivido di piacere terrorizzato, preferiscono rinchiudere le donne in un *génos* sempre pronto a fare secessione, ovvero a riprodursi in un circuito chiuso[430].

Evidentemente il discorso mitologico, che propone mediante una serie di suggestive immagini la questione della percezione dell'universo femminile da parte di quello maschile nella tradizione occidentale, permette di argomentare in merito alla visione della distinzione sessuale percepita e valorizzata dall'uomo che, in ragione della logica fallologocratica in lui in atto, giunge ad applicare un approccio binario, che lo porta a cogliersi come la parte positiva in relazione alla negativa, rappresentata dalla donna.

Come Adriana Cavarero[431] riconosce, una simile "economia" porta l'individuo maschile a considerarsi il «*soggetto*»[432] della relazione, in rapporto al quale la figura femminile è colta come un «*oggetto*»[433]. Di conseguenza l'uomo si percepisce come un'entità in sé compiuta, attribuendo alla donna il ruolo dell'«*Altro*»[434], ossia di un altro destinato ad essere considerato in modo svantaggioso. Secondo Cavarero da una simile logica, la cui struttura appare «oppositiva, duale e gerarchica»[435], deriva un'interpretazione dei ruoli e delle funzionalità che, tradizionalmente attribuite ai due sessi, sono unicamente legate alle rappresentazioni che l'uomo si costruisce da sé, comprendendo in esse anche la donna, la quale viene colta come «*oggetto*»[436] funzionale al soddisfacimento delle sue necessità.

Come enunciato da Cavarero,

> si tratta del vasto articolato sistema che posiziona e normalizza gli uomini e le donne, fornendo al linguaggio quotidiano le identità, ossia gli stereotipi del maschile e del femminile che fungono anche da modelli di comportamento. Vale la pena, di nuovo, di sottolineare che, in quanto sistema complessivo, l'economia binaria

---

[430] *Ibidem* e ivi, p. 55.
[431] Si veda CAVARERO A., RESTAINO F., op. cit., pp. 83-85.
[432] Ivi, p. 84.
[433] *Ibidem*.
[434] *Ibidem*.
Il corsivo è di chi scrive
[435] *Ibidem*.
[436] *Ibidem*.

> non è il luogo in cui ambedue i sessi del genere umano si autorappresentano, bensì il luogo in cui il solo sesso maschile si autorappresenta decidendo al contempo la rappresentazione del sesso femminile a sé funzionale[437].

La logica sottesa all'«economia binaria»[438] è stata denominata da Luce Irigaray - il cui pensiero è stato ripreso da Adriana Cavarero[439] - «*logica del medesimo*»[440] - definibile anche come logica dell'identico. Essa porta ad apporre alla donna la "marca" dell'assenza, della mancanza, dell'incompiutezza poiché accosta l'essere femmineo - dotato di vagine - a qualcosa ossia il pene maschile, che appare il solo organo sessuale di cui si debba avere considerazione.

> *Vagina dimenticata.* Passaggio mancante, di cui non si tiene conto, tra il fuori e il dentro, tra il più e il meno… Di modo che tutte le divergenze finiranno per essere delle proporzioni, funzioni, relazioni, riferibili ad un medesimo. Iscritte, postulate in/da una stessa unità, sintesi o sintassi[441].

L'«economia binaria»[442] conduce ad una prospettiva che Cavarero definisce «omosessuale»[443], in quanto fondata sulla percezione e sulla considerazione dell'uomo a partire dal proprio simile, in termini sessuali. La stessa Cavarero sottolinea come

> la logica del medesimo mostra dunque che l'economia binaria è un'economia *omosessuale*. Non necessariamente nel senso di una pratica erotica, ma piuttosto nel senso che il vero soggetto e l'unico protagonista di quest'ordine ha un solo sesso: quello dell'uomo (latino: *homo*) che si rispecchia nel medesimo (greco: *homoios*)[444].

Un simile approccio non può che guidare l'uomo verso la convinzione che la natura della donna, essere vivente spossessato del pene - protuberanza colta in qualità di pseudo ed unica condizione *sine qua non* la distinzione sessuale verrebbe meno - rappresenti il vuoto, la materialità indefinibile.

---

[437]*Ibidem*.
[438]*Ibidem*.
[439]Si veda IRIGARAY L. in CAVARERO A., RESTAINO F., op. cit., pp. 83-85.
[440]CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, *cit.*, p. 84.
[441]IRIGARAY L., *Speculum. Dell'altro in quanto donna* (titolo originale dell'opera: *Speculum. De l'autre femme*) traduzione dal francese e cura di MURARO L., Milano, Giangiacomo Feltrinelli editore, 2010, *cit.*, p. 228.
[442]CAVARERO A., RESTAINO F., Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche, Milano, Bruno Mondadori, 2002, *cit*., p. 83.
[443]Ivi, p. 84.
[444]*Ibidem*.

La ragione che può aver condotto l'individuo ad una simile interpretazione della creatura femminile, come posto in luce sempre da Cavarero è stata, ulteriormente, incrementata dal timore derivato dalla consapevolezza che la differenza sessuale - incarnata dalla donna ed osservata da una prospettiva maschile - non è male in senso assoluto, quanto piuttosto una diversità da prendere in considerazione.
Al fine di porre luce sulla sessualità "altra" - nel senso di differente, in quanto sganciata dalla logica binaria in atto nell'uomo e propria dell'essere femminile - Irigaray afferma:

> ebbene, la donna non è né chiusa né aperta. Indefinita, in-finita, *in essa la forma non è completa*. Non è infinita e nemmeno *una* unità: lettera, cifra, numero d'una serie, nome proprio, oggetto unico (d'un) mondo sensibile, idealità semplice d'una totalità intellegibile, entità d'un fondamento ecc. L'incompletezza della sua forma, della sua morfologia, le permette di diventare altra cosa, in ogni momento, il che non vuol dire che sia mai univocamente niente. Incapace di completarsi in una qualche metafora. Mai questo poi quello, questo e quello… Sempre in divenire, in un'espansione di sé che non è e non sarà in nessun momento un universo definibile[445].

Questa "tipologia" di donna non può essere compresa ed accolta all'interno del codice simbolico-espressivo del *pater*, unicamente in grado di rappresentarsi una donna - «Madre-Materia, irrappresentabile e informe»[446]. Il femminino, così irretito all'interno delle rappresentazioni maschili, appare utile secondo una modalità speculare, ossia similmente ad uno specchio che riflette - uno «schermo passivo»[447] - in grado, unicamente, di rinviare le immagini positive che l'universo maschile si costruisce per sé, associando le negative alla donna. Il codice espressivo, che trae origine dalla logica del padre e giunge a simboliche rappresentazioni tradizionalmente accettate le quali attribuiscono specifiche funzionalità all'essere maschile e a quello femminile include, al proprio interno, un duplice universo femminile. Secondo quanto proposto da Cavarero, quello interno collima con ciò che può essere razionalmente compreso dalla concezione fallologocratica dell'uomo, apparendo quale privilegiato dominio dell'«economia binaria»[448] in quanto dà corpo alla semantica del *pater* che, come Lia Cigarini[449] rammenta, intende il rapporto madre-figlio governato dal fallo e ruotante attorno alla logica del desiderio. Diversamente l'universo femmineo esterno

[445]IRIGARAY L., *Speculum. Dell'altro in quanto donna* (titolo originale dell'opera: *Speculum. De l'autre femme*) traduzione dal francese e cura di MURARO L., Milano, Giangiacomo Feltrinelli editore, 2010, *cit.*, p. 211.
[446]CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, *cit*., p. 102.
[447]*Ibidem*.
[448]Ivi, p. 83.
[449]Si veda CIGARINI L., *La politica del desiderio*, introduzione di Ida Dominijanni; a cura di MURARO L. e RAMPELLO L., Parma, Nuova Pratica Editrice, 1995, p. 53.

coincide con la parte di più complessa comprensione, per l'essere maschile, poiché propone il fisico e l'erotismo propri della donna, secondo una modalità opposta a quella riconosciuta ed accettata dalla logica fallologocentrica, ossia a partire da un'aperta e circolare comunicazione tra madre e figlia, nella quale l'«*amore*»[450] rimpiazza il desiderato «possesso»[451].
Come Cavarero afferma,

> il sistema fallologocentrico ha dei margini minacciati. Qualcosa lo eccede, sta fuori del suo dominio. Detto altrimenti, il sistema è caratterizzato da un *interno* e da un *esterno*. L'interno corrisponde alla sfera dell'intellegibile dove regna l'economia binaria che mette in forma, concettualizza, rappresenta, genera i significati e li controlla. L'esterno corrisponde invece alla sfera oscura e inintellegibile di ciò che sfugge al lavoro della significazione e tuttavia prende nomi femminili: *matrice*, *materia*, *madre*. Ci sono perciò anche due sfere distinte. Uno è il femminile *interno* al sistema, […]. L'altro è il femminile *esterno* al sistema, […]. Il primo è un femminile addomesticato, il secondo è invece un femminile inaddomesticabile[452].

Anche Franco Restaino[453] ha analizzato il pensiero di Luce Irigaray, ripercorrendo le tappe che la studiosa, formatasi presso la scuola di Lacan, ha proposto. Il fine della sua indagine è lo stesso al quale ha teso anche Adriana Cavarero: la dimostrazione della modalità che porta l'uomo a non attribuire una corretta semantica all'essere femminile. La ragione di una simile incomprensione, relativa alla natura femminea, risulta dipendente dall'ancoraggio al simbolismo linguistico che, risalendo alla figura del padre, conduce l'essere maschile a sentirsi personalmente investito dell'assegnazione di funzioni e di ruoli, che l'uomo e la donna debbono assolvere all'interno della società.
A partire dallo stadio lacaniano dello specchio, Restaino tenta di ripercorrere i momenti salienti della logica fallologocratica, in atto nell'uomo.
Per Lacan, il momento dello specchio è costitutivo per l'identità[454] dell'infante di ambedue i sessi. Esso permette alla creatura di cogliersi riflessa, sulla superficie dell'oggetto in questione, rivelandogli la personale soggettività, che lo conduce a cogliersi come differente rispetto all'identità delle figure genitoriali, in particolare rispetto a quella della madre. A questo iniziale livello del

---

[450]CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, *cit*., p. 103.
[451]*Ibidem*.
[452]Ivi, p. 101.
[453]Si veda CAVARERO A., RESTAINO F., op. cit., pp. 48-52.
[454]Per «identità di genere» si intende il paradigma di distinzione (o differenziazione) di natura sessuale che, derivante dalla combinazione di elementi storici, culturali e personali, incide sulla formazione della sessualità del soggetto.
(Si veda ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 70-74).

processo d'«individuazione»[455] fa seguito l'apprendimento del linguaggio paterno, in grado di trasmettere posizioni e funzioni che il bambino e la bambina debbono mantenere e assolvere all'interno della struttura sociale, come in precedenza accennato. All'interno dell'ordine linguistico-simbolico, che ogni essere vivente apprende dal padre, la donna è colta in qualità di essere mancante e manchevole del fallo[456], essendo applicata anche a lei la fase lacaniana dello specchio. Come Restaino spiega,

> lo *specchio* è la superficie piatta che sta all'aperto, in pubblico, e che tutti conosciamo in quanto ci restituisce la nostra immagine. La donna "funziona", nell'ideologia e nell'immaginario dell'ordine simbolico, cioè del linguaggio della Legge del Padre, come "specchio" per l'uomo, nel senso che guardando la donna nella sua condizione di inferiorità irrimediabile l'uomo vede se stesso nella sua condizione di incrollabile superiorità. L'uomo non vede la donna così com'è, ma come un buco, una mancanza, un'assenza: come il contrario di sé, così come l'organo genitale maschile, il fallo, è visto e vissuto dall'uomo come il contrario di quello femminile, la vagina[457].

Restaino - interprete del pensiero della Irigaray - sottolinea come la studiosa francese sia partita da considerazioni sulla storia del pensiero occidentale, che sottostà al potere linguistico paterno

---

[455]ELLENBERG H.F., *Introduzione a Jung*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 361 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192.

[456] Come evidenziato da Arcidiacono, la psicoanalista francese Janine Smirgel Chasseguet, la quale ha posto enfasi sulla fase del «monismo fallico» (ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit*., p. 51) freudiano, ha voluto dimostrare la difficoltà, propria dell'essere maschile il quale, durante la fase edipica, si coglie sessualmente inadeguato dinnanzi alla propria madre. Riconoscere che l'essere femminile è dotato di un organo nel quale si può "entrare" significa, per il bambino, confrontarsi con la paura di scomparire - o di essere vinto - dalla matrice uterina, recante spinte «pregenitali» (ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit*., p. 54), che l'individuo proietta su di lei. Il bambino, narcisisticamente ripiegato sul proprio Sé e sulla sua individualità sessuale, non giunge a riconoscere la madre dotata (o in possesso) della vagina poiché il fallo diviene, per lui, il solo organo al quale é associata la possibilità della rappresentazione. Di conseguenza, la bambina è portata a cogliersi come un essere manchevole, dinnanzi ad esso. Il fallo é l'organo che garantisce al bambino-maschio di esimersi dal confronto con la propria madre, in virtù di una sua paventata potenza. Per non far vivere al piccolo-uomo (cioè al bambino) un'ipotetica situazione di disagio, si fonda la comunicazione simbolica sul linguaggio paterno, privando la donna della sua funzionalità materna, fino a ridurla ad una mera cavità. Secondo la Arcidiacono la principale causa, che porta a svalutare la suddetta prerogativa femminile, consiste nell'esagerata esaltazione della possibilità generativa, racchiusa nel suo corpo. Seppure la donna sia tale in quanto unità fisica, in cui gli organi riproduttivi acquisiscono una propria specificità, lei sembra essere considerata esclusivamente in funzione della sua capacità generativa-procreativa, poiché in grado di dare alla luce un nuovo essere, "frutto" di un corpo in precedenza eluso.
Occorre, a questo punto, dare una minima definizione del complesso di Edipo, circoscrivendolo.
Esso coincide con la fondamentale fase formativa, che scandisce la vita mentale di ogni soggetto, stabilendone la distinzione sessuale. Tra il terzo ed il quinto anno d'età tale complesso si presenta, positivamente, nel momento in cui il bambino percepisce un'attrazione-desiderio verso il genitore del sesso opposto, vivendo il familiare dello stesso sesso come un nemico, un rivale. Differentemente, cioè secondo un approccio negativo, esso porta l'infante a sentirsi attratto dal genitore dello stesso sesso, percependo quello del sesso opposto come un individuo ostile. Il complesso di Edipo risulta estremamente complesso, proponendo un ventaglio di casi dipendenti da più variabili. (Si veda la voce "*complesso di Edipo*" in *Enciclopedia Treccani* consultabile al sito internet www.treccani.it).

[457]CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, *cit.*, p. 50.

individuando, in quest'ultimo, la causa principale dell'ordine rappresentativo imposto dall'uomo ad ambedue i sessi. Lo studioso, seguendo l'*iter* proposto da Irigaray, prima considera il pensiero filosofico platonico, reo di aver attribuito all'informe materia della «*chora*»[458] il nome di «*Mater*»[459], per analizzare il medesimo meccanismo in atto nella psicoanalisi freudiana. Il neurologo e psicoanalista austriaco è giunto a bollare la donna in qualità di "oscura terra", nel tentativo di comprendere e racchiudere l'essere femminile in una rigida categoria, che non ne definisce la reale natura.

Secondo Restaino e secondo quanto riportato dall'*Enciclopedia Treccani*[460], la psicoanalista d'oltralpe ha inteso la personale rappresentazione di Freud la causa che, attribuendo all'uomo il *logos* ed associando alla donna la dimensione della carnalità, ha condotto ad un'inadeguata lettura dell'essere femminile, la cui sessualità non è stata compresa.

Caterina Arcidiacono è giunta ad una simile osservazione, sottolineando come

> le interpretazioni di Freud e degli allievi della prima generazione sugli attributi maschili e femminili del corpo umano erano strettamente influenzate dal pensiero e dalla cultura greca classica ove l'uomo è riconosciuto *il modello di tutte le cose* e la donna è definita attraverso il suo essere, in chiave negativa, un uomo meno perfetto, un uomo al contrario[461].

Se l'uomo, similmente a Narciso, si è rispecchiato nella donna che pur essendo dotata della vagina è stata colta, come ha posto in evidenza Restaino[462], in qualità di «immagine invertita rispetto al fallo»[463] che è «il pieno, è l'attività, è il tutto»[464], ne consegue che la femmina non può che rappresentare «il vuoto, […] la passività, […] il niente»[465] che deve essere colmato, riempito in rapporto alla pienezza incarnata dall'organo sessuale maschile, cioè il fallo. Per corollario, lo studioso afferma come il punto di partenza dell'indagine linguistico-rappresentativa dell'essere maschile sia il suo organo sessuale, che lo porta ad assolutizzarsi e a centralizzare su di sé il ragionamento.

---

[458]Ivi, p. 101.
[459]*Ibidem*.
[460]Si vedano le schede tematiche relative alla spiegazione dell'approccio proposto dalla psicoanalista d'oltralpe IRIGARAY L., dal titolo: *Luce Irigaray. La natura a due ovvero l'autonomia dello specifico femminile* in *Enciclopedia Treccani*, consultabili al sito telematico www.treccani.it/lefilosofiedelladifferenzasessuale1.Luce Irigaray.
[461]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit.*, p. 55.
[462]Si veda CAVARERO A., RESTAINO F., op. cit., pp. 48-52.
[463]Ivi, p. 51.
[464]Ivi, p. 50.
[465]*Ibidem*.

A questo punto Restaino ripropone la soluzione ipotizzata dalla Irigaray. Al fine di avanzare una congettura, che si faccia garante della distinzione tra i sessi non screditandone alcuno, la psicoanalista d'oltralpe[466] è giunta a riconoscere come l'uomo debba abbandonare la fase lacaniana dello specchio, per avvalersi dello strumento dello «*speculum*»[467]. Se la donna non è dotata di un'esterna protuberanza, bensì risulta sviluppare al proprio interno gli organi sessuali, è bene utilizzare l'oggetto cavo che lo specialista adotta per osservare le zone più profonde dell'organismo degli esseri viventi. Come Restaino sottolinea,

> se invece dello *specchio* si usa lo *speculum* si vedrà che anche il vuoto o nulla (per l'uomo) da riempire con il fallo è invece un luogo con una sua realtà e sessualità ricca e molteplice, che al confronto fa apparire modesta e irrilevante quella maschile, esclusivamente connessa al fallo[468].

Mendel, intendendo il corpo di Sissl un mero «*oggetto*»[469], una vacua cavità da sfruttare per soddisfare il suo momentaneo ed incontrollabile desiderio sessuale, si è dimostrato incapace di superare il *limen* imposto dal linguaggio rappresentativo del *pater*, che intende il fisico femminile un «buco»[470] non sondando, così, la profonda valenza connessa alla sessualità femminea. Il comportamento dell'orologiaio appare, dunque, in perfetta linea con la logica fallologocentrica.

È necessario non tralasciare anche un altro aspetto, annesso alla vicenda.

Dal momento in cui i «partigiani parlavano a Mendel di Sissl dicendo "la tua donna"»[471], l'orologiaio avverte una certa soddisfazione, perché il loro congiungimento ha implicato anche la possibilità di estraniarsi - momentaneamente - da un presente storico che schiaccia, che annulla, che annienta l'umano, permettendo loro di stabilire un rapporto, destinato a legarli, seppure per un breve periodo di tempo. Il senso di pienezza che l'orologiaio raggiunge, dopo essersi unito a Sissl, gli dà «pace e ristoro»[472]. Questa sensazione di benessere trova conferma nella potenza rivitalizzante, che Sophie Nezri-Dufour[473] attribuisce alla donna la quale si dimostra, al contempo, incapace di allontanarsi dalla tradizionale figura femminile della "perfetta domestica" - cara alla

---

[466]Si veda IRIGARAY L. in CAVARERO A., RESTAINO F., op. cit., pp. 48-52.
[467]CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, *cit.*, p. 50.
[468]*Ibidem*.
[469]Ivi, p. 84.
[470]Ivi, p. 50.
[471] LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 88.
[472]*Ibidem*.
[473]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, op. cit., pp. 185-194.

cultura ebraica - alla quale è stata associata l'interpretazione relativa al soggetto oblativo[474]. Nonostante l'uomo comprenda di non essere certo di amarla - «perché aveva troppi pesi sull'anima, perché si sentiva come cauterizzato, e perché la presenza di Line lo perturbava»[475] - questa esperienza sarà destinata a porlo al fianco di Sissl, prima che la potenza erotica della giovane ventenne possa suscitare, in lui, un'ingovernabile attrazione.

[474]Cfr. par. 3.1.3.
[475]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 88.

3.1.3Dalla logica fallologocratica, alla concezione della donna oblativa.

La caratteristica figura femminile, compresa dall'«economia binaria»[476] in atto nell'uomo, è la donna impegnata nella cura della prole e del proprio consorte, ossia la donna oblativa. Tale rappresentazione contribuisce a cristallizzare - «nell'immaginario femminile e in quello sociale»[477] - l'idea che il soggetto in questione si definisca, esclusivamente, in relazione «alla funzione materna»[478], come ha rilevato Caterina Arcidiacono[479].

Fin dall'infanzia alla bambina è assegnato l'implicito compito di confrontarsi con la madre, per accettarne o respingerne la figura e prendere così coscienza della sua materna funzionalità. Sempre secondo Arcidiacono, all'infante femmina viene trasmessa l'idea che la maternità sia una tra le principali funzioni spettanti alla futura donna la quale deve, altresì, mantenere desta l'attenzione sulla realizzazione della propria individualità che, necessariamente, deve prevedere un distacco dalla figura genitoriale della madre. Nonostante un processo che può apparire paradossale, considerato il modello materno che la figlia deve assumere a riferimento nella contemporanea attuazione di una scissione identitaria dalla figura stessa, le donne sono in grado di mantenere una comunicazione basata sul reciproco e comprensivo ascolto. I comportamenti, i procedimenti di apprendimento, i modi di interagire a metà tra l'emotività e la lucida analisi attuati dalla donna e dalla madre, in ogni contesto sociale, sono stati compresi dalla studiosa di psicologia sotto il lemma di «*maternalità*»[480].

Come Arcidiacono riconosce

> le sue caratteristiche più evidenti sono connesse a : preoccuparsi degli altri prima che di sé; non chiedere mai per sé ma per gli altri; non essere, ma dare, trovare riconoscimento nel consenso attribuito da terzi; bisogno di dare, farsi nutrimento; *essere nutrite del proprio essere nutrimento*[481].

La studiosa sottolinea anche che,

[476]CAVARERO A., RESTIANO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, *cit.*, p. 83.
[477]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit*., p. 29.
[478]*Ibidem*.
[479]Si veda ARCIDIACONO C., op. cit., pp. 29-55.
[480]Ivi, p. 30.
[481]*Ibidem*.

> l'oblatività è la modalità relazionale di chi è sempre disponibile alle richieste dell'altro, facendone l'unico oggetto delle proprie costanti preoccupazioni, non avanzando mai propri bisogni anche se reali e proponendoglisi come valore insostituibile[482].

L'immediata conseguenza di un simile comportamento, come fatto notare da Montefoschi il cui pensiero è stato ripreso da Caterina Arcidiacono[483], risulta essere un soggetto che, nella relazione, acquisisce il dominio. Come Montefoschi ribadisce però,

> il fatto che egli non porti mai nella relazione le proprie richieste, bensì soltanto le risposte alle richieste altrui, rivela che egli è costretto nell'atteggiamento oblativo dall'aspettativa dell'altro sì che non può proporre le proprie esigenze senza temere il rischio di subire un rifiuto o di perdere la stessa relazione[484].

Come Arcidiacono rileva, sempre a partire dal pensiero di Montefoschi, la tipica caratteristica della donna oblativa consiste nel non essere in grado di controllare l'interna spinta che la porta ad assecondare, unicamente, le necessità degli altri individui poiché mossa da un eccesso di sensibilità e di amorevolezza, che pone in sospensione le sue facoltà razionali. Come Arcidiacono riconosce «l'immediatezza femminile è infatti l'offerta incondizionata di sé al riprodursi della vita, il consumo e appagamento immediato degli affetti che sottrae libido al pensiero razionale»[485].
Sissl rappresenta, perfettamente, la donna oblativa.
All'interno della banda lei si preoccupa prima degli altri, che di se stessa. Sissl «pelava le patate o rattoppava pantaloni e giubbe già disperatamente rattoppati»[486], per tutti i membri della comunità. Sissl presta ascolto al più maturo membro della banda di partigiani cioè a Dov, il quale percepisce la sua presenza «riposante»[487]. Sissl soddisfa il bisogno sessuale di Mendel. Come in precedenza detto, l'orologiaio - un giorno del gennaio del '44 - va alla ricerca della donna, che trova «in cucina»[488]. Dunque, se ne può dedurre che lei stesse sbrigando alcune faccende, di collettività utilità. A seguito del loro incontro, Mendel domanda alla donna di andare con lui. Sissl acconsente,

---

[482]*Ibidem*.
[483]Si veda MONTEFOSCHI S., *Ruolo materno e identità femminile*, *DWF*, 6/7, 1978, in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 30.
[484]MONTEFOSCHI S., *Ruolo materno e identità femminile*, *DWF*, 6/7, 1978, p. 41 ora in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 30.
[485]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit.*, p. 30.
[486]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino Giulio Einaudi editore, 1982, *cit*., p. 85.
[487]*Ibidem*.
[488]Ivi, p. 87.

dando una risposta affermativa - «vengo»[489] - quindi, non opponendo resistenza e apparendo in lei, momentaneamente, interrotta la capacità riflessiva, in perfetta linea con quanto esposto precedentemente.

Sissl opera, all'interno del microcosmo partigiano, con instancabile energia.

La si ritrova mentre è intenta a dividere il pasto tra i suoi compagni di banda, come accade un pomeriggio dell'agosto del 1944 quando lei e Bella, dopo aver preparato una minestra, iniziano ad offrirla a tutti i partigiani. A tal proposito - l'orologiaio racconta che - «Bella e Sissl avevano fatto cuocere una zuppa e la stavano distribuendo»[490].

Infine, la donna cerca di aiutare il diciassettenne Isidor che, tra tutti i partigiani, appare il membro maggiormente bisognoso di cure e di attenzioni. Essendo egli fuggito dal campo di Blizna, dopo aver assistito all'uccisione dell'intera famiglia da parte delle forze naziste alle quali lui è riuscito a sottrarsi, il giovane necessita della costante supervisione di qualcuno della banda e lei - così attenta e premurosa - inizia ad aiutarlo, prima che questo ruolo sia ricoperto da Ròkhele Bianca.

Mendel - in corrispondenza della festività natalizia del '45 - ragiona sui nuovi equilibri e sui nuovi legami che si stanno creando tra i vari individui, che costituiscono il manipolo di partigiani. Considerando che «Isidor tendeva a mettersi nei guai, o almeno a fare sciocchezze»[491], Ròkhele Bianca - dopo essere stata sollecitata da Gedale - inizia ad affiancare il giovane diciassettenne[492], precisando l'orologiaio che «prima, di Isidor si era curata Sissl, ed anzi, fra le due donne era sorta un'ombra di rivalità»[493]. Nonostante Sissl evochi un femminino che la tradizione ebraica ha identificato con il modello della «Balebuste»[494] - o della «regina della casa»[495] - in ragione della sua condotta, una simile interpretazione risulta errata. Infatti, secondo quanto precisato dallo scrittore torinese durante un'intervista con Santo Strati[496], a questo archetipo femminile egli si è riferito, esclusivamente, per tracciare il profilo della defunta consorte di Mendel, ossia Rivke[497]. Come posto in luce da Sophie Nezri-Dufour[498] le nuove condizioni socio-politiche, impostesi dopo la seconda guerra mondiale e dopo la *Shoah*, sono destinate a sconvolgere la confortante immagine della donna colta - fino ad allora - in qualità di "perfetta domestica" seppure, come di seguito si vedrà, Sissl non risulti essere troppo lontana, da questo modello femminile dell'epoca antecedente.

---

[489]*Ibidem*.
[490]Ivi, p. 166.
[491]Ivi, p. 191.
[492]Cfr. cap. 4.
[493]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 191.
[494]*Conversazioni con Santo Strati e Franco Pappalardo La Rosa*, in Aa. Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, anno 1997, *cit.*, p. 89.
[495]*Ibidem*.
[496]Si veda *Conversazioni con Santo Strati e Franco Pappalardo La Rosa*, op. cit., p. 89.
[497]Cfr. par. 2.1.
[498]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, op. cit., pp. 185-194.

In relazione a quanto appena esposto, alle caratteristiche attribuibili all'indole di Sissl ed agli atteggiamenti assunti dalla donna, si è inteso attribuire una differente semantica alla «*maternalità*»[499] incarnata da lei.

Quest'ultima non fa dipendere la figura femminile in questione dagli altri suoi compagni partigiani, come se lei si trovasse in una condizione di sottomissione rispetto alle richieste dell'ambiente comunitario circostante, regolarmente soddisfatte. La donna sembra piuttosto porre in atto, incondizionatamente, la «pratica del dono»[500] che, all'interno della banda guidata da Gedale, le permette di «creare delle relazioni di mutualità e di fiducia che formano le basi di un legame di tipo solidale»[501] come ha affermato Genevieve Vaughan[502], la quale ha analizzato questa usanza in relazione a quella «dello scambio»[503]. La consuetudine del dare si caratterizza, in quanto sganciata da rigidi e limitanti vincoli proponendosi come momento di aperta ed incondizionata condivisione con l'altro membro comunitario; l'abitudine «dello scambio»[504] punta, invece, ad un appagamento delle mancanze del singolo individuo, a partire dalla volontà di assecondare il tornaconto personale. Come Vaughan pone in evidenza, a partire dall'opposizione delle due suddette strategie, nel primo tipo di prassi non risultano fondamentali unicamente le immediate e reali - o pseudo tali - mancanze, bensì anche quelle di matrice incorporea - o spirituale, mentale - che racchiudono in sé un'attenzione bilaterale, ossia un'attenzione che parte dalla singola persona per aprirsi all'altro individuo sociale. La filosofa stessa riconosce come «il dono porta con sé qualcosa della personalità o dello spirito del donatore. Non sono soltanto le necessità materiali a essere importanti, ma anche quelle psicologiche, incluso il bisogno di rispetto reciproco. La pratica del dono crea, e al tempo stesso necessita, di un'abbondanza diffusa, di una ricchezza condivisa»[505]. Sissl elargisce la sua forza fisica, la sua energia e la sua prestanza all'intero manipolo dei partigiani ebrei. Altresì, il suo concedersi corporalmente a Mendel, dimostra come lei appaia rivolta al soddisfacimento dei bisogni e delle necessità che ogni membro del microcosmo, al quale lei appartiene, le richiede. Il soddisfacimento delle eterogenee occorrenze dei gedalisti, colloca gli atti compiuti da Sissl all'interno della dimensione della reciproca rispettosità, che prende le mosse da un primario desiderio di condividere con gli altri.

---

[499]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit.*, p. 30.
[500]*Matriarché. Il principio materno per una società egualitaria e solidale*, a cura di COLOMBINI F. e DI BERNARDO M., Roma, Edizioni éxòrma, 2013, *cit.*, p. 68.
[501]Ivi, p. 67.
[502]Si veda *Matriarché. Il principio materno per una società egualitaria e solidale*, a cura di COLOMBINI F. e DI BERNARDO M., Roma, Edizioni éxòrma, 2013, pp. 67-68.
[503]Ivi, p. 68.
[504]*Ibidem*.
[505]*Ibidem*.

In merito al pressoché rapido rapporto carnale che lei e l'orologiaio hanno consumato, il bisogno di soddisfare la necessità dell'altro individuo l'ha guidata a donarsi all'uomo, al fine di soddisfarne la specifica ed impellente richiesta. Il corpo di Sissl, la quale ha sempre dimostrato un tollerante ed accomodante atteggiamento, è divenuto il nutrimento che Mendel ha divorato con grande voracità e che ha inteso come un corpo-«*oggetto*»[506], esclusivamente funzionale al soddisfacimento del suo personale desiderio sessuale.

Sissl, come posto in evidenza da Sophie Nezri-Dufour, «simboleggia la dolcezza, la sicurezza, la pace, un gusto di paradiso: […]. Ma allo stesso tempo, questa Sissl, dolce, riservata, prossima alla mitica Rivke, resta paralizzata nel suo ruolo di donna tradizionale, e non giunge ad offrire a Mendel dei nuovi orizzonti in un universo che non è più quello di un tempo»[507]. La sua pacatezza e la sua tranquillità diventano funzionali, esclusivamente, per il soddisfacimento della trepidante fantasia carnale di Mendel, che fa del corpo della donna il mero ricettacolo dei suoi «*desiderata*»[508] ossia dei suoi impulsi sessuali, secondo la definizione proposta da Carl Gustav Jung.

Come in precedenza detto[509], approfittando della tranquillità che presso il villaggio di Turov i partigiani vivono, «Mendel e Sissl divennero amanti»[510]. Un giorno del gennaio del '44 l'orologiaio - impegnato a cercare Sissl - trova la donna nella cucina dell'accampamento, mentre sta svolgendo alcune faccende.

In preda al desiderio, l'orologiaio sottrae Sissl alla mansione di cui si stava occupando e, chiedendole di seguirlo, ha con lei un rapporto[511].

Alla luce degli esiti della riflessione junghiana[512] Sissl, mediante il suo accomodante ed oblativo atteggiamento, risponde agli impulsi sessuali dell'orologiaio considerato che, secondo quanto riconosciuto dallo psicanalista svizzero, «la donna sta infatti là dove l'uomo ha la sua Ombra, sì che

---

[506]CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, *cit.*, p. 84.

[507]NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, 2006, *cit*., p. 190.
Traduzione della scrivente.
Di seguito si riporta l'originale in lingua francese.
«symbolise la douceur, la sécurité, la paix, un goût de paradis: […]. Mais en même temps, cette Sissl, douce, réservée, proche de la mythique Rivke, reste paralysée dans son rôle de femme traditionelle, et ne parvient pas à offrir à Mendel de nouveaux horizons dans un univers qui n'est plus celui d'autrefois».
Si ricorda che, come posto in evidenza dalla studiosa in NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, pp. 185-194, la donna che giunge a rimettere in discussione i tradizionali stereotipi - riferibili all'essere maschile e a quello femminile - è Line.

[508]JUNG C.G., *Civiltà in transizione. Il periodo fra le due guerre* (titolo originale dell'opera: *Zivilasation im Übergang*) in *Opere*, volume 10, tomo 1, cura editoriale di MASSIMELLO M.A., Torino, Bollati Boringhieri, 1985, *cit*., p. 31.

[509]Cfr. par. 3.1.1.

[510]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 87.

[511]Cfr. par. 3.1.2.

[512]Si veda JUNG C.G., *Civiltà in transizione. Il periodo fra le due guerre* (titolo originale dell'opera: *Zivilasation im Übergang*) in *Opere*, volume 10, tomo 1, cura editoriale di MASSIMELLO M.A., Torino, Bollati Boringhieri, 1985, pp. 31-50.

troppo spesso egli è portato a confonderla con quest'ultima; e ogni volta che tenta di porre riparo a quel malinteso, sopravvaluta la donna e le attribuisce dei *desiderata*»[513]. In altri termini l'uomo, desideroso di soddisfare i propri impulsi sessuali, intende la donna come una forza primitiva, riconoscendole una valenza similare rispetto a quella che caratterizza l'archetipo junghiano dell'Ombra[514]. Nel tentativo di relazionarsi alla figura femminile, il soggetto maschile riversa su di lei le sue brame, esprimendo un «interesse obiettivo»[515], piuttosto che una «relazione psichica»[516], come invece la donna ricerca e tenta di costruire.

In questo modo, Mendel limita il legame con Sissl ad un'unione di corpi e «commette l'imperdonabile malinteso di scambiare l'Eros con la sessualità. L'uomo crede di possedere la donna quando la possiede sessualmente: ma mai la possiede meno di allora»[517].

L'orologiaio - dopo due anni di attesa - concepisce, quindi, Sissl come un puro oggetto del desiderio non costruendo con lei un rapporto basato sulla reciprocità relazionale. Al contrario di Mendel, l'atteggiamento di Dov presentato all'inizio ed in seguito quello dimostrato da Arié sono emblematici di due differenti modalità di intendere il corpo e la sessualità della creatura femminile. La donna non è mai stata intesa, da Dov, in qualità di «*caverna*»[518] vuota. Lei non è intesa da Arié in qualità di «contenitore»[519] da riempire. Al contrario, quest'ultimo si dimostra capace di stabilire con lei un approccio che, partendo da un differente modo di interpretare la fisicità e la dimensione della sessualità proprie della donna, diviene il preludio per lo sviluppo di una conoscenza maggiormente è approfondita della creatura femminile. La comunicatività, che Arié e Sissl instaurano, risulta includere, altresì, il rapporto fisico.

---

[513]Ivi, p. 31.

[514]Jung afferma come «l'ombra rappresenta solo qualcosa di inferiore, primitivo, inadatto e goffo e non è male in senso assoluto. Essa comprende fra l'altro delle qualità inferiori, infantili e primitive, che in un certo senso renderebbero l'esistenza umana più vivace e più bella; ma urtano contro regole consacrate dalla tradizione» (JUNG C.G., *Psicologia e religione* [1938] in *Opere*, volume II, pp. 82-84 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicoanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 193).

[515]JUNG C.G., *Civiltà in transizione. Il periodo fra le due guerre* (titolo originale dell'opera: *Zivilasation im Übergang*) in *Opere*, volume 10, tomo 1, cura editoriale di MASSIMELLO M.A., Torino, Bollati Boringhieri, 1985, *cit.*, pp. 40-41.

[516]Ivi, p. 41.

[517]*Ibidem*.

[518]IRIGARAY L., *Speculum. Dell'altro in quanto donna* (titolo originale dell'opera: *Speculum. De l'autre femme*) a cura di MURARO L., Milano, Giangiacomo Feltinelli editore, 2010, *cit.*, p. 236.

[519]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit.*, p. 55.

3.2 Dal fisico della donna, alla comprensione del suo significante.

3.2.1La banda di Gedale si allarga; giunge il giovane Arié.

Prima di offrire una lettura interpretativa della relazione che si crea tra Sissl e Arié, secondo la ridotta presentazione offerta da Mendel, occorre proporre una descrizione del giovane georgiano, al fine di attribuire un'interpretazione all'atteggiamento che lui assume verso la donna.
Tra il giugno ed il luglio del '44, il gruppo dei partigiani gedalisti deve andare a cercare il diciannovenne Leonid, fuggito dall'accampamento presso il quale la banda si trova, al tempo collocato nelle vicinanze del paesino di Volina. Il diciannovenne, a causa del suo tentato e bloccato sabotaggio «della centrale di Zielonka»[520] rifornitrice di energia sia per le truppe tedesche che per altri raggruppamenti di partigiani, viene individuato all'interno di un altro manipolo polacco. Gedale, oltre a riportare con sé il giovane riaccogliendolo all'interno della banda, si trova dinnanzi un altro ragazzo: Arié. Non essendo utile al gruppo degli scampati profughi polacchi ed avendo riportato al capo di quelli di essere un membro del microcosmo guidato dal violinista Gedale, quest'ultimo non può far altro che accettarlo in qualità di nuovo membro del gruppo da lui guidato.
Mendel ci offre una precisa descrizione del giovane, che appare «alto quanto Gedale»[521] e nel cui volto spiccano «un ardito naso da falco e un paio di baffi neri»[522]. Il suo fisico è «muscoloso ed agile»[523] tanto che «sarebbe stato un buon modello per una statua di atleta se non fosse stato per il piede equino che gli deturpava la gamba»[524].
Arié - fin dalla sua entrata nella vita del microcosmo partigiano - diventa utile e celebre, «uccidendo una quaglia con una sassata e offrendola in omaggio a Ròkhele Bianca»[525]. Non conosce la lingua *jiddish* e parla un russo alquanto «strano»[526] poiché di origini georgiane e poiché lo ha appreso durante i suoi studi. Risulta particolarmente legato alla terra che gli ha dato i natali - tanto da ribadire di essere un «discendente dai Macedoni di Alessandro, […], senza però essere in grado di dimostrarlo in alcun modo»[527] - e certo che il suo nome deriva dall'ebraico e «significa Leone»[528]. Dato che - prima dell'arrivo di Arié - «pochi fra i gedalisti avevano incontrato […] un ebreo

[520]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 143.
[521]Ivi, p. 144.
[522]*Ibidem*.
[523]*Ibidem*.
[524]*Ibidem*.
[525]Ivi, p. 145.
[526]*Ibidem*.
[527]Ivi, 146.
[528]Ivi, p. 145.

georgiano»[529] Józek[530] - il vice di Gedale - interrogandosi sulla sua reale o presunta origine ebraica, lo incita a recitare qualcosa in lingua *jiddisch*. Il georgiano accetta, riproponendo le parole relative al rito della consacrazione del vino con una pronuncia, che Mendel apostrofa come «sefardita, rotonda e solenne, invece che in quella askenazita, sincopata e stretta»[531]. Seppure la reazione di numerosi membri della banda a questa sorta di iniziazione sia stata una risata, Arié è stato accolto, fin da subito, molto bene dai gedalisti. Avendo un corpo prestante ed essendo desideroso di rendersi sempre utile, il giovane svolge qualsiasi tipo di attività che gli sia richiesta, giungendo ad integrare nelle sue abitudini, anche un pizzico di «disciplina partigiana»[532] - cifra caratteristica - del microcosmo ebraico. Arié è curioso in modo inversamente proporzionale rispetto all'interesse che i gedalisti dimostrano verso di lui. Egli appare, piuttosto, sempre pronto a partecipare a qualsiasi missione, che il gruppo avrebbe potuto intraprendere. «- Se andate ad ammazzare i tedeschi, vengo con voi. Se andate in Terra d'Israele, vengo con voi -»[533], afferma il giovane. L'orologiaio lo definisce un soggetto «intelligente, allegro, fiero e permaloso»[534]. Diventa facilmente irritabile, nel momento in cui si prenda di mira la sua menomazione, nonostante abbia avuto modo di raccontare ai gedalisti come, grazie ad essa, lui si sia potuto inizialmente sottrarre al servizio militare per essere inviato, nel momento della necessità cioè nel 1942 a Minsk, al fine di svolgere l'attività del panettiere. Ad un Józek che coglie - nei suoi mustacchi - la ragione della sua salvezza dalla morte certa, alla quale la reclusione all'interno del *lager* lo avrebbe potuto condurre, Arié controbatte che il merito è stato «- Dei baffi e della statura. E poi perché mi sono dichiarato contadino e specialista in innesti»[535]. Proprio il fatto di essersi presentato in qualità di agricoltore in grado di operare innesti, lo ha portato all'interno di una fattoria dalla quale, il regime di semi-libertà, gli ha permesso di fuggire nell'aprile del '42. Dopo essere tornato un uomo libero Arié racconta, al manipolo di partigiani ebrei, di essere «incappato in quelli che avete visti»[536]. Con loro però, il giovane non è stato bene, perché lo chiamavano «ebreo»[537], facendogli «portare i pesi come a un mulo»[538]. In seguito a questa spiacevole esperienza, Arié è stato accolto dalla micro comunità guidata da Gedale.

---

[529]*Ibidem*.
[530]Józek «polacco di Bialystok, e falsario di professione» (LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit*., p. 110) ha capelli biondi ed occhi verdi, avvezzo a socchiudere per scrutare meglio il soggetto che si trova di fronte. Di corporatura piuttosto smilza e di altezza media, presenta un volto affusolato e simile a quello di una volpe.
[531]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit*., p. 145.
[532]*Ibidem*.
[533]*Ibidem*.
[534]*Ibidem*.
[535]Ivi, p. 146.
[536]*Ibidem*.
[537]*Ibidem*.
[538]*Ibidem*.

3.2.2Una differente interpretazione del corpo di Sissl, porta Arié ad attribuirle un nuovo significato.

Sissl non è per Arié
«*il contenitore vuoto che attende dal di fuori il suo compimento*».

CATERINA ARCIDIACONO, *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*.

In merito alla relazione che si crea tra Sissl ed Arié non si sa, dettagliatamente, di come si sia evoluto il rapporto. Mendel, in concomitanza del Natale e della festa di Capodanno del 1945, osserva le dinamiche amorose che stanno prendendo corpo tra i partigiani di Gedale, che al tempo si trovano all'interno di un campo polacco, non lontano dal bosco di Sobków.

> Con occhi accidioso, Mendel vedeva comporsi nel campo altri legami distratti ed effimeri. Sissl ed Arié: bene, buon per loro, in lietezza e prosperità; speriamo che lui non la picchi, i georgiani picchiano le mogli, e Arié è più georgiano che ebreo. Hanno le ossa solide, e non solo le ossa: faranno dei bei bambini, buoni *chalutzim*, buoni coloni per la Terra d'Israele, se mai ci arriveremo. Speriamo anche che nessun polacco guardi Sissl troppo da vicino, perché Arié è svelto col coltello[539].

In relazione alla riflessione presentata da Mendel, si evince che Sissl ed Arié sono una coppia stabile che ha in progetto di allargarsi, avendo anche dei figli. Dunque, il poco più che ventenne georgiano pare essere alquanto lontano dalla logica fallologocentrica che, in precedenza, avrebbe condotto Mendel a rivolgersi a Sissl, al fine di soddisfare un semplice e momentaneo bisogno sessuale. Arié non concepisce Sissl come un corporale «contenitore»[540], come una materia che si caratterizza in virtù di una pseudo passività, che la tradizionale logica binaria dell'uomo attribuisce al corpo della donna e che, a partire dalle considerazioni sul comportamento assunto dall'orologiaio verso di lei, pare aver guidato la condotta di quest'ultimo.
Caterina Arcidiacono[541] sottolinea come il fisico femminile sia stato tradizionalmente e negativamente assimilato ad una cavità, ad uno «spazio cavo»[542], considerando che il grembo della donna è predisposto ad accogliere una nuova vita. Arcidiacono afferma, infatti, che

[539]Ivi, p. 190.
[540]ARCIDACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit.*, p. 55.
[541]Si veda ARCIDIACONO C., op. cit., pp. 55-59.
[542]Ivi, p. 56.

> nel pensiero psicoanalitico la creatività e potenza dello spazio cavo è stata a lungo rimossa a favore di teorizzazioni che richiamavano piuttosto l'immagine di un vuoto (nel senso di mancante) ricettacolo passivo. Le interpretazioni di Freud e degli allievi della prima generazione sugli attributi maschili e femminili del corpo umano erano strettamente influenzate dal pensiero della cultura greca classica ove l'uomo è riconosciuto *il modello di tutte le cose* e la donna è definita attraverso il suo essere, in chiave negativa, un uomo meno perfetto, un uomo al contrario. Anche il principio della vita è attribuito al maschile, mentre alla donna è riconosciuta la capacità di produrre la *mole* inanimata. La donna secondo Aristotele rappresenta la materia inerte di cui lo spirito maschile è causa efficiente, introducendovi la vita[543].

Al contrario, secondo la studiosa e a partire dalla riflessione alchemica condotta da Jung[544], esso deve essere valorizzato al fine di poter mettere in evidenza la partecipazione della donna, in corrispondenza della fase della generazione della prole; momento che - da ultimo - garantisce la procrastinazione della specie vivente. Come Caterina Arcidiano asserisce

> nella tradizione antica, lo spazio cavo era il potente ricettacolo della creazione. L'arte del vasellame era inizialmente tabù per l'uomo, ed era, quanto la procreazione, parte della attività creatrice del principio femminile. Le donne non solo creavano figli, ma detenevano la conoscenza dell'arte del vasellame, che non era un'arte minore, […]. La creazione di spazi vuoti e ricettivi da parte delle donne non era intesa nel senso di ricettivo-passivo[545].

Secondo la studiosa[546], al fine di giungere alla valorizzazione della funzionalità propria del grembo materno è necessario abbandonare il modello freudiano. Esso contrappone alla carica positiva - associata alla funzione razionale dell'uomo - l'immagine speculare e negativa della difettosa imperfezione - tradizionalmente attribuita alla dimensione corporale - con la quale si identifica la donna. La riconsiderazione della specificità attribuibile al femminino è possibile qualora, come riconosciuto da Arcidiacono, si considerino gli esiti della riflessione junghiana.
La studiosa di psicologia afferma infatti che

[543]Ivi, pp. 55-56.
[544]Si veda JUNG C.G., *Psicologia e alchimia* in *Opere*, volume 12, Torino, Bollati Boringhieri, 1992 in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 55-59.
[545]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit.*, p. 57.
[546]Si veda ARCIDIACONO C., op. cit., pp. 55-59.

in Jung, vi è un atteggiamento diverso: vi è la ricerca del valore del materno, il tentativo di collocarlo nella storia dell'individuo e della donna; vi è la possibilità di dargli valore e non un continuo tentativo di depotenziamento. Vi è altresì un approfondimento dei suoi effetti perversi[547].

Sempre secondo Arcidiacono, Jung, a partire dalla necessità di proporre una nuova teoria che considerasse equamente gli individui di ambedue i sessi, ha colto una certa «affinità tra l'*opus* degli alchimisti e il processo di *individuazione*»[548].

Da tali premesse, è derivata la valorizzazione del cosiddetto «*vas alchemico*, quale espressione della capacità e fecondità del ventre femminile»[549]. Esso, paragonato al corpo della donna, non si deve intendere come «un semplice recipiente»[550] quanto piuttosto come «uno strumento che deve avere specifiche caratteristiche: è di forma rotonda a imitazione del cosmo; è chiuso; ha forma di uovo. È una specie di *matrix* o *uterus*»[551]. Come in precedenza detto, seguendo uno sviluppo parallelo a questo, è possibile pervenire a simili considerazioni riferibili al fisico femminile. A partire dall'aspetto corporeo - ossia dalla condizione che distingue strutturalmente e funzionalmente l'uomo dalla donna - si può sopraggiungere alla comprensione di un differente «corpo mentale»[552], per usare l'espressione proposta dalla studiosa di psicologia. In altri termini, in questo modo si può arrivare a concepire una differente psicologia, attribuibile ai soggetti di sesso maschile e a quelli di sesso femminile considerando che, come posto in luce da Arcidiacono, «a livello individuale, è possibile delineare la presenza di un corpo mentale, i cui limiti e confini seppure iscritti nel corporeo divengono rappresentazione e metafora del senso di sé e della propria identità di soggetto»[553].

In altri termini Jung, secondo la riflessione proposta dalla studiosa[554], è stato portato a soffermarsi sulle facoltà generatrici, proprie della donna.

Ad un ulteriore livello di analisi le intrinseche potenzialità vitali - tipiche della donna - l'hanno resa il soggetto capace di stabilire e mantenere una continuativa relazione con la *physis* naturale dalla quale ogni essere vivente proviene, compresa la figura materna, come Erich Neumann evidenzia.

---

[547]*Ibidem*.
[548]Ivi, p. 58.
[549]Ivi, p. 57.
[550]Ivi, p. 58.
[551]*Ibidem*.
[552]Ivi, p. 59.
[553]*Ibidem*.
[554]Si veda JUNG C.G., *Psicologia e alchimia*, in *Opere*, volume 12, Torino Bollati Boringhieri, 1992 ora in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 55-59.

> lo spirito matriarcale, infatti, non nega la sua origine dalle radici materne, dalle quali esso scaturisce. Lo spirito emerge qui, […], come un «essere in sé», come esistenza pura, assolutamente eterna, ma rimane «filiale», comprendendo se stesso come dotato di un'energia storica, come creatura; in tal modo esso non disconosce il suo legame con la terra e con la madre[555].

Dunque, la consapevolezza che la femmina ha di giungere dalla natura, prima, e dalla madre, poi, la porta a non svincolarsi totalmente dall'ente fisico. Questo atteggiamento proprio di Line, come in precedenza esposto[556], torna anche in Sissl. Ognuna di loro opera scelte differenti, assecondando la propria indole e, mentre la prima dimostra di adeguarsi all'andamento degli eventi storici giungendo a proporre un nuovo modello di femminilità, la seconda rimane ancorata alla tradizionale rappresentazione della donna oblativa[557].

Come Arcidiacono[558] riporta, citando Jung, ciò che l'universo delle donne porta dentro di sé «è un principio femminile che non ha potuto trovare posto nel mondo patriarcale di Freud»[559].

A partire dalla considerazione di Mendel, che osserva e ragione sulla nuova coppia costituita da Arié e Sissl - coppia che sembra orientata verso una certa stabilità - l'orologiaio pone l'attenzione sulla spinta aggressiva che potrebbe condurre l'uomo a maltrattare la donna. Soffermandosi attentamente sulla deduzione fatta da Mendel, a partire da un sillogismo aristotelico che parte da due premesse generali ossia "Gli uomini georgiani sono violenti" ed "Arié è un uomo georgiano", egli "condanna" il giovane ad un ipotetico comportamento violento verso la donna, in ragione della sua discendenza. Infatti, come in precedenza riportato, Mendel riconosce che «i georgiani picchiano le mogli»[560] e che «Arié è più georgiano che ebreo»[561].

Essendo Arié un «ebreo georgiano»[562] nel cui corpo - come lo stesso Mendel ha modo di sottolineare - scorre maggiormente "sangue straniero" che lo distingue dal popolo ebraico, l'orologiaio evince che il giovane sia destinato a dare più ascolto ai propri impulsi ed istinti, piuttosto che alla propria ragione.

---

[555]NEUMANN E., *La Grande Madre* (titolo originale dell'opera: *Die Grosse Mutter*) Roma, Astrolabio, 1981, p. 63 ora in PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 53.
[556]Cfr. par. 2.4.
[557]Si veda NEZRI DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo levi. Une séduction ambiguë*, op. cit., pp. 185-194.
[558]Si veda JUNG C.G., *Ricordi, sogni e riflessioni*, a cura di JAFFÉ A., Milano, Il Saggiatore, 1964 in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 58.
[559]JUNG C.G., *Ricordi, sogni e riflessioni*, a cura di JAFFÉ A., Milano, Il Saggiatore, 1964, p. 231 ora in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 58.
[560]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 190.
[561]*Ibidem*.
[562]Ivi, p. 145.

Al contrario, non si è ritenuto che l'atteggiamento del ventenne georgiano sia interpretabile, unicamente, alla luce della spiegazione offerta da Mendel. Sembra piuttosto che, nella psiche dell'orologiaio sia, nuovamente, in atto una tendenza a semplificare esageratamente la realtà dei fatti, secondo una modalità che non pare essere troppo dissimile da quella che lo ha guidato a "sfruttare" il corpo di Sissl.

Diversamente dalla congettura di Mendel, in considerazione di quanto precedentemente esposto in merito all'indole del giovane e considerata la relazione che si è creata tra lui e Sissl, si è voluto attribuire al suo intendere ed al suo vivere il rapporto con la donna, come dipendente dall'idea che il corpo femminile non sia - per lui - semplicemente un «*vas*»[563], ossia un'oscura ed insondabile cavità. Esso è, piuttosto, il *medium* corporeo che (per riproporre una serie di caratteristiche attribuite da Arcidiacono[564] – interprete del pensiero junghiano – al «*vas*»[565]) in ragione della sua tondeggiante conformazione e della sua delimitazione, caratterizza una delle tante funzionalità del soggetto femminile - ossia quella di soddisfare il piacere sessuale maschile - potendo la donna diventare *anche* madre non essendo, quindi, unicamente identificabile con un'inoperosa cavità. Il fatto che Arié si sia soffermato su Sissl considerandola in qualità di «*soggetto*»[566] e non più di mero «*oggetto*»[567], lo porta a cogliersi in relazione con lei. In una relazione che acquisisce i contorni di una proficua e bilaterale dipendenza, ossia di una dipendenza sia da parte di Arié che da parte di Sissl.

Infatti, come Adriana Cavarero ha posto in luce riprendo il pensiero di Christine Battersby[568], gli essere viventi devono essere colti come dipendenti gli uni dagli altri, connettendo tale forma di legame all'«*altro*»[569] con i rapporti che, caratteristici del periodo dell'infanzia, della cura e dell'accudimento, sono indispensabili per l'acquisizione dell'identità individuale.

A detta di Cavarero la donna ripensata da Battersby propone,

> un sé del tutto esposto alla relazione […]. Si tratta di un sé a cui è sempre necessario l'altro. Non però un *altro* come categoria generale, bensì un altro o un'altra che sono sempre qualcuno, altrettanti sé, unici e irripetibili,

[563]JUNG C.G., *Ricordi, sogni e riflessioni*, a cura di JAFFÉ A., Milano, Il Saggiatore, 1964, p. 231 ora in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 58.
[564]Si veda ARCIDIACONO C., op. cit., pp. 55-59.
[565]JUNG C.G., *Ricordi, sogni e riflessioni*, a cura di JAFFÉ A., Milano, Il Saggiatore, 1964, p. 231 ora in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 58.
[566]CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, *cit.*, p. 84.
[567]*Ibidem*.
[568]Si veda BATTERSBY C. in CAVARERO A., RESTAINO F., op. cit., pp. 111-115.
[569]CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, *cit.*, p. 113.

> in carne e ossa, presenti ora e qui. Unica e irripetibile, l'identità del sé non è dunque né un effetto di discorso, né un vortice di frammenti, né tanto meno una sostanza autofondata. È piuttosto un'identità, tutta esposta ed esterna, che affida il suo desiderio di senso allo sguardo, ai gesti e alle parole altrui[570].

Di conseguenza, secondo quanto Cavarero pone in evidenza a partire dalla ripresa del pensiero di Battersby, il momento stesso della nascita - anticamente inteso dall'uomo come un «tabù»[571], come Arcidiacono ha dimostrato - si configura, invece, agli occhi di Arié come un'esperienza scevra del carattere dell'anomalia. La comprensione del "senso materno" - da intendere come ciò che dà corpo all'individualità di ogni essere vivente - garantisce ad ogni uomo e ad ogni donna di acquisire coscienza del legame con la madre. Seguendo un simile percorso riflessivo Luisa Muraro, concentratasi sulla positiva valenza attribuita alla figura della madre e soffermatasi sulla corroborante possibilità che il recupero con le origini fetali può garantire ad ogni essere umano ha riconosciuto come «l'esperienza di gran lunga più importante che facciamo nella vita sia quella dei primissimi mesi e anni di vita, incentrata sulla relazione con la madre»[572].

Solo mediante tale *iter*, ogni soggetto comprende di essere proveniente dalla donna e, prima ancora dalla Gaia Terra, essendo la donna l'unico essere vivente, l'unico «*soggetto*»[573], non dunque la cavità-«*oggetto*»[574], in grado di preservare il legame con essa, come dimostrato in precedenza. A riprova di quanto appena proposto, la filosofa femminista Battersby asserisce ancora che «noi continuiamo a idealizzare "individui" autonomi che hanno uguali diritti e doveri, e non vediamo il fatto che le "persone" diventano tali soltanto con l'uscire, per prima cosa, da uno stato di dipendenza fetale e infantile da altri»[575].

Secondo quanto sopra esposto Sissl, intesa da Arié in qualità di «*soggetto*»[576], può assolvere il compito della genitrice poiché maternamente predisposta all'ascolto dell'altro individuo, dunque capace di darsi alla cura e all'accudimento di una futura prole.

---

[570]*Ibidem* e ivi, p. 114.
[571]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit.*, p. 57.
[572]MURARO L., *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991, *cit.*, p. 37.
[573]CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, *cit.*, p. 84.
[574]*Ibidem*.
[575]BATTERSBY C., *The Phenomenal Woman. Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 1-4 ora in CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 218.
[576]CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, *cit.*, p. 84.

3.3Rokhele Nera: il "caso" della donna-«nomade»[577].

Ròkhele Nera è la «fuochista»[578] che nel maggio del '44, aiutando Mendel ad avviare il treno fermo presso la stazione di Sarny, collabora con l'orologiaio al fine di esaudire la volontà del capo partigiano Gedale che, desideroso di giungere nella nazione polacca su un locomotore, aspira a rendere trionfale la sopraggiunta della banda in questo territorio.
Come Primo Levi racconta, in quell'occasione

> Nessuno voleva fare il fuochista; dopo un'intricata discussione, *a Mendel fu assegnata* come aiutante *una donna*, che però era *forte come un uomo: Ròkhele Nera*, che doveva scontare una punizione perché diversi giorni prima, nel corso della pulizia delle armi, aveva smarrito la molla di un moschetto. Si chiamava Ròkhele Nera per distinguerla dalla Bianca: era scura in viso come una zingara, magra e svelta. Aveva gambe lunghissime, lungo anche il collo, che reggeva un piccolo viso triangolare illuminato dagli occhi ridenti ed obliqui. Portava i capelli neri raccolti in una crocchia. Era anche lei una veterana del Kossovo, benché avesse poco più di vent'anni[579].

Dopo essersi unita ai gedalisti, la donna segue il manipolo di scampati alla guerra e al *lager* che, dalla stazione di Sarny, riesce a raggiungere il paesino di Kolki. Lei offre la propria disponibilità, al fine di migliorare le condizioni nelle quali versano gli abitanti di Blizna e Ruzany che, segnati da un destino simile rispetto a quello toccato ai gedalisti, necessitano di rinforzi per poter risollevare le sorti del proprio paese. La donna - assieme a Line, a Dov, ad Arié e agli abitanti dei due sopracitati villaggi - mette a disposizione di questa collettività la propria energia e la propria forza, per riuscire a portare a termine l'attività della falciatura e della raccolta dei cereali. Come Mendel racconta, «andarono a mietere tutti gli uomini di Blizna e Ružany, e in più Arié, Dov, Line e *Ròkhele Nera*, a cui si aggiunse Piotr quando ebbe finito di rassettare il tetto: una ventina in tutto»[580].

A partire dalle coordinate storiche della seconda guerra mondiale e della *Shoah*, che costituiscono la cornice temporale del romanzo, si giunge a sapere che la donna è riuscita a seguire la comunità diretta da Gedale, per circa un anno a partire dal momento in cui è entrata a farvene parte. Infatti, presso il villaggio di Neuhaus, Ròkhele Nera viene freddata.

---

[577]BRAIDOTTI R., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di CRISPINO A.M., Roma, Donzelli editore, 1995, *cit.*, p. 8.
[578]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit*., p. 124.
[579]*Ibidem* e ivi, p. 125.
Il corsivo è di chi scrive.
[580]Ivi, p. 152.
Il corsivo è di chi scrive.

Come l'orologiaio racconta, alla fine del mese di maggio del '45, la banda giunge presso il suddetto villaggio, che appare ai gedalisti alquanto vivace e movimentato, in ragione del continuo via via che lo caratterizza. Di esso, agli occhi dei partigiani, risulta evidente il suo stato in rovina - in quanto territorio divenuto uno degli scenari del sanguinoso conflitto bellico; a Ròkhele Nera Neuhaus «sembra un ghetto»[581]. Pavel le spiega che potrebbe trattarsi di un paese che, avendo ospitato gli ebrei scampati dal vicino paese tedesco di Dresda sarebbe, così, divenuto un luogo in cui si sono riversati numerosi appartenenti alla popolazione israelitica. In quest'occasione l'uomo e la donna, dialogando senza prestare troppa attenzione a chi li circondasse, suscitano la rabbiosa osservazione di una robusta donna, che esordisce dicendo:

> - Eccoli di nuovo, più sfrontati di prima. – Poi, rivolgendosi direttamente ai quattro ebrei, aggiunse:
> - Il vostro posto non è qui.
> - E dove allora? – disse Pavel in buona fede.
> - Dietro il filo spinato, - rispose la donna.
>
> Pavel, d'impeto, la afferrò per i risvolti del cappotto, ma subito la lasciò andare […]. Allo stesso istante udì sopra il suo capo un colpo secco, e al suo fianco Ròkhele barcollò e cadde prona. […]. Pavel si inginocchiò accanto alla ragazza: respirava, ma le sue membra erano flosce, inerti. Non sanguinava, non si vedevano ferite. […]. Al campo, Sissl e Mendel la esaminarono meglio. La ferita c'era sì, quasi invisibile, nascosta sotto la folta capigliatura nera: un foro netto poco al di sopra della tempia sinistra; non c'era foro di uscita, la pallottola era rimasta nel cranio. Gli occhi erano chiusi; Sissl sollevò le palpebre e vide solo il bianco della cornea, le iridi erano girate all'in su, nascoste dentro le orbite. Ròkhele respirava sempre più leggermente, irregolarmente, e non aveva più polso. Finché visse, nessuno osò parlare, come per timore di spezzare quel soffio; a sera la ragazza era morta[582].

La donna - nonostante non giunga in territorio italiano, non vedendo realizzato il sogno di poter fare ritorno in Palestina[583] - emerge, fin dalla sua entrata nella banda dei gedalisti, in virtù della capacità di adattamento dimostrata alle richieste avanzatele dalla nuova collettività che la circonda. Un altro aspetto, che caratterizza la sua indole, risulta essere la flessibilità al contingente momentaneo che - congiunta ad una certa audacia - la porta a calarsi in vesti che la inducono a svolgere attività, tradizionalmente, assolte da figure maschili.

---

[581]Ivi, p. 225.
[582]*Ibidem*.
[583]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: per una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 158-163; si veda PAULETTO P., op. cit., pp. 336-347; si veda PICCIOTTO L., «La vera storia degli ebrei che ispirarono a Levi *Se non ora, quando?*», *Corriere della Sera*, 1/06/2010, articolo consultabile al sito internet http://archiviostorico.corriere.it; si veda TOSI G., op. cit., 285-305.

In virtù della personalità che Ròkhele Nera delinea ed in ragione di quanto riesce a compiere all'interno della banda partigiana, si è ritenuto utile attingere al pensiero di Rosi Braidotti[584]. La studiosa propone - all'essere femminile - la "pratica del nomadismo", intesa come codice relazionale foriero di generose ricadute sul piano dei rapporti sociali.
Braidotti presenta, nei termini che seguono, la sua concezione.

> Il divenire nomade […] è […] prossimità empatica, intensa interconnessione. […]. Gli spostamenti nomadici segnano quindi un divenire creativo. Sono una metafora performativa che consente incontri altrimenti improbabili e mette a disposizione insospettate fonti di interazione tra diverse forme di esperienza e conoscenza[585].

Alla base del suo nuovo paradigma ideologico, Braidotti pone lo «*yearning*»[586] inteso come brama incontrollabile, secondo quanto proposto da Bell Hooks[587]. Alla base di questa "volontà interna", Hooks riconosce quella che la studiosa definisce una «sensibilità emotiva»[588], in grado di valicare fossilizzanti limiti imposti dal genere, dal ruolo, dallo *status* e dalla classe sociale di appartenenza. Questa «sensibilità emotiva»[589] è in grado di creare rapporti di reciproca ed empatica comunicazione, in direzione di una comprensiva e tollerante apertura verso l'altro. In altri termini, a partire dalla profonda unità tra le varie anime organicamente costituenti il tessuto sociale, la propensione a porsi in ascolto del proprio simile garantisce al singolo di cogliersi impegnato - a livello collettivo - a favore del funzionamento dell'ambiente circostante. In altri termini, ossia secondo quelli adoperati da Hooks e riproposti dalla studiosa,

> questo tipo di desiderio, […] è una forma di sensibilità emotiva e politica che non ha confini di razza, classe, genere o orientamento sessuale e che potrebbe «costituire il terreno fertile per la costruzione di legami empatici tali da favorire il riconoscimento del reciproco impegno e potrebbe servire da elemento di base per la costruzione di un senso di solidarietà e di unione»[590].

---

[584]Si veda BRAIDOTTI R., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di CRISPINO A.M., Roma, Donzelli editore, 1995, pp. 3-34.
[585]Ivi, pp. 8-9.
[586]Ivi, p. 4.
[587]Si veda HOOKS B., *Postmodern Blackness* in Id., *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Toronto, Between the Lines, 1990, p. 27 in BRAIDOTTI R., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di CRISPINO A.M., Roma, Donzelli editore, 1995, p. 4.
[588]BRAIDOTTI R., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di CRISPINO A.M., Roma, Donzelli editore, 1995, *cit.*, p. 4.
[589]*Ibidem*.
[590]*Ibidem*.

Tra gli elementi che convergono in direzione della definizione dell'identità "relazionale" di Ròkhele Nera si deve annoverare un'apertura agli uomini, che risulta essere volta alla «costruzione di legami empatici»[591], come riconosciuto da Braidotti. Tra questi si deve includere il giovane Isidor - il diciassettenne di Blizna che, tra tutti i partigiani, necessita di maggiori attenzioni. Isidor è rimasto inevitabilmente segnato dallo sterminio dei suoi familiari, al quale ha assistito impotente[592]. Come racconta Mendel, il giovane «spesso […] si metteva nei guai e bisogna sorvegliarlo»[593].
Isidor manifestando l'ossessione per il cibo, ingerisce ogni cosa trovi a portata di mano. Un episodio, in particolare, denota la sensibilità dimostratagli da Ròkhele Nera. Una sera del giugno del 1944, ad un Isidor intento a grattare della vernice da una mensola al fine di riuscire ad ingoiarne i pezzi, la donna porge dell'uva dicendogli: «- Tieni, mangia questa, - […], tendendogli una manciata di uvaspina che aveva raccolta nel bosco. - Fra poco ritorna Jòzek, qualcosa avrà trovato»[594]. Ed ancora, lei sarà particolarmente vicina a Piotr - «il giovane barbuto»[595] - che, prima di entrare nel microcosmo partigiano, ha affiancato Ulybin - il comandante dei rifugiati accampati nel paesino di Turov. Ròkhele Nera, manifestando tutta la sua attenzione ai vari appartenenti alla banda, altresì, non disdegna le attenzioni di Mietek - il «radiotelegrafista»[596] partigiano - secondo quanto raccontato da Mendel.

> Ròkhele Nera e Piotr. Bene anche questi, era da un pezzo che la faccenda maturava. Piotr, fra i polacchi, era più isolato degli ebrei, e una donna è il miglior rimedio contro la solitudine. O anche solo mezza donna: la situazione non era chiara, […], ma sembrava che la Nera si tirasse dietro anche Mietek, il radiotelegrafista[597].

Per Baridotti, quindi, l'essere un soggetto nomade[598] diventa un «imperativo epistemologico»[599], in grado di rendere la sua concezione un'«opzione teorica»[600], che «si rivela essere anche una condizione esistenziale che si traduce a sua volta in un determinato stile di pensiero»[601].

Tra parentesi uncinate è stato riportato il pensiero di Hooks, tratto da HOOKS B., *Postmodern Blackness*, in Id., *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Toronto, Between the Lines, 1990, p. 27 ora in BRAIDOTTI R., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di CRISPINO A.M., Roma, Donzelli editore, 1995, p. 4.
[591]BRAIDOTTI R., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di CRISPINO A.M., Roma, Donzelli editore, 1995, *cit.*, p. 4.
[592]Cfr. par. 4.1.3 e 4.2.1.
[593]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 132.
[594]*Ibidem*.
[595]Ivi, p. 69.
[596]Ivi, p. 190.
[597]*Ibidem*.
[598]La studiosa Rosi Braidotti (si veda BRAIDOTTI R., op. cit., p. 32) fa derivare il lemma «nomade» (BRAIDOTTI R., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di CRISPINO A.M., Roma, Donzelli editore, 1995, *cit.*, p. 32) dal termine «*noumos*» (BRAIDOTTI R., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di CRISPINO A.M., Roma, Donzelli editore, 1995, *cit.*, p. 32) che indica un appezzamento di terreno. Nomade, a sua volta, si riferisce all'individuo più anziano della comunità tribale, il quale assolve la funzione di sorvegliante, al

La condotta, che in via del tutto ipotetica può permettere a questo approccio ideologico di configurarsi in qualità di consuetudine applicabile alla vita quotidiana, è definita dalla studiosa «filosofia del "come se"»[602]. Essa non deve essere fatta coincidere con un *modus operandi* che rende ogni singola attività riproducibile, secondo una modalità pressoché identica e, di conseguenza, compresa all'interno di confini mentali troppo rigidi. Se così fosse, essa sarebbe in grado di riprodurre la caratteristica chiusura che si pone alla base del codice espressivo paterno, dal quale dipende il riconoscimento delle specifiche funzionalità, attribuite dall'uomo a tutti i soggetti della comunità d'appartenenza[603]. Contrariamente risulta garantire la possibilità di riprodurre la stessa situazione in differenti circostanze, poiché ogni condizione risulta dipendente da elementi variabili. Braidotti afferma di intendere «la filosofia del "come se" non come disconoscimento bensì come affermazione dell'esistenza di confini fluidi, come pratica degli intervalli, delle interfacce e degli interstizi»[604], riconoscendo che l'elemento che offre la possibilità di fare varie esperienze, ossia di svolgere molteplici e diverse attività tra loro connesse, risulta essere «la forza di apertura»[605], sottesa ad una simile dinamica d'azione.

Nel caso di Ròkhele Nera, considerando che ogni necessità della banda risulta essere imposta dalla stringente e momentanea condizione di privazione ed in virtù della disponibilità da lei dimostrata, la giovane donna assolve ogni tipo di attività richiestale dall'ambiente comunitario circostante, comprese le mansioni che richiedono una maggiore prestanza fisica. Ròkhele Nera, di conseguenza, giunge a destabilizzare il consueto archetipo associato dalla tradizione ebraica al soggetto femminile che, confortando l'immaginario dell'individuo di sesso opposto, conduce quest'ultimo a considerare la donna adatta a svolgere - solamente - le mansioni legate all'economia domestica. Ròkhele Nera è la creatura che, in ragione della sua resistenza fisica, affianca Mendel impegnato nell'azionare il treno bloccato presso la stazione di Sarny ed, altresì, è la figura femminile che si dimostra desiderosa di aiutare dei soggetti in difficoltà, quali risultano essere gli abitanti dei villaggi di Blizna e di Ružani. La sua emotività la porta a prestare grande attenzione alle esigenze, ai bisogni ed alle necessità dei membri della comunità di appartenenza che cerca di

---

momento della divisione e dell'assegnazione di pascoli, ad ogni comunità clanica. Il vocabolo "*noumos*" si è ampliato, andando ad inglobare in sé il concetto di norma, di regola. Infine, secondo il percorso linguistico tracciato dalla studiosa, si giunge alla parola che rimanda alla giustizia, ossia la «*nemesis*» (BRAIDOTTI R., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di CRISPINO A.M., Roma, Donzelli editore, 1995, *cit.*, p. 32).

[599]BRAIDOTTI R., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di CRISPINO A.M., Roma, Donzelli editore, 1995, *cit*., p. 4.

[600]Ivi, p. 3.

[601]*Ibidem*.

[602]Ivi, p. 9.

[603]Cfr. par. 3.1.2.

[604]BRAIDOTTI R., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di CRISPINO A.M., Roma, Donzelli editore, 1995, *cit*., p. 9.

[605]Ivi, p. 10.

soddisfare, dimostrandosi aperta e disposta a porsi in un'empatica comunicazione, con ognuno di loro. La modalità di azione addotta e seguita da Ròkhele Nera adempie le principali condizioni proposte dal pensiero di Braidotti. La prima coincide con la capacità di allontanarsi dal rigido modello della "perfetta domestica", proposto dalla tradizione ebraica. La seconda corrisponde all'impulso interno che, frutto di una spiccata sensibilità manifestata dalla donna, le permette di creare delle aperte e proficue dinamiche comunicative, con gli appartenenti alla banda partigiana, specialmente con gli uomini.

Per Braidotti, infatti, l'intrinseca brama che conduce a volere ardentemente risulta essere l'elemento che agevola la comprensione dell'eterogenea identità del "suo" soggetto femminile nomade. La studiosa riconosce che «il desiderio, vale a dire i processi inconsci, è il concetto chiave per capire l'identità multipla»[606]. L'individuo appare così, sospeso a metà tra la propria identità ed il contesto sociale circostante. Braidotti, a partire dal codice linguistico inteso in qualità di *medium* che favorisce la formazione della singolarità individuale riconosce, nella sua esistenza antecedente alla creazione e alla comparsa dell'essere umano, il principio che motiva il processo formativo del «Sé»[607] di ciascun soggetto. Quest'ultimo si presenta come un procedimento «di negazioni tra strati, sedimentazioni, registri di discorso, schemi di enunciazione»[608], in grado di trarre la forza propulsiva dall'aspirazione stessa.

Prescindendo dal forzato nomadismo al quale Ròkhele Nera è costretta, come risultano esserlo tutti i suoi compagni partigiani che lottano per sopravvivere alla duplice carneficina imposta dalla seconda guerra mondiale e dalla carica annientatrice della *Shoah*, si è voluto porre luce sulla propensione dimostrata dalla donna ad incarnare un nuovo femminino, all'interno della banda, che trova corrispondenza - per certi aspetti - nel nomadismo di cui Braidotti parla.

---

[606]*Ibidem*.

[607]JUNG C.G., *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé* [1951], in *Opere*, a cura di AURIGEMMA L., Torino, Bollati Boringhieri, volume 9, tomo 2, 2005 [1982], p. 3 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicoanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192.

[608]BRAIDOTTI R., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di CRISPINO A.M., Roma, Donzelli editore, 1995, *cit*., p. 10.

CAPITOLO 4. RÒKHELE BIANCA: LA DONNA CHE SCEGLIE DI DONARSI ALL'ALTRO.

4.1Ròkhele Bianca ricalca la natura di Rachele della tradizione biblica e della religiosità ebraica.

4.1.1*Bibbia*, *Torah*, *Talmud* e *Zohar* sono le fonti dalle quali attingere per la storia di Rachele.

Al fine di dimostrare la ragione della similitudine che la studiosa Sophie Nezri-Dufour[609] ha colto, tra la condotta morale mantenuta da Ròkhele Bianca all'interno della banda dei gedalisti e quella attuata da Rachele presentata dal testo biblico e dalle fonti religiose ebraiche, si sfrutterà lo studio proposto da Catherine Chalier[610].

Anzitutto è necessario partire da un'analisi onomastica del nome di Rachele, appellativo dal quale Primo Levi sembra aver tratto ispirazione per quello di Ròkhele Bianca.

Secondo quanto riportato nel *Dizionario dei nomi italiani* di De Felice[611], Rachele deriva dall'ebraico «Rāhēl, adattato in greco e in latino come Rhachē'l e Rachél, che propriamente significa "pecora"»[612] - come si avrà modo di esporre in seguito Rachele è stata, infatti, definita da Catherine Chalier, «la futura madre degli Ebrei in esilio»[613] in quanto «meno legata alla specificità di un luogo»[614] confermando, così, uno degli epiteti associati al suo nome, legato al suo nomadismo.

Il *Dizionario ragionato dei nomi* di Francipane, tra le varie qualità che associa all'appellativo, riporta quelle di donna incline alla mansuetudine, oltre che di soggetto predisposto alla cura della propria prole[615]. Anche questa condizione sarà soddisfatta da Rachele la quale, nonostante la sua sterilità, riuscirà a garantire una dinastia a Giacobbe.

Ròkhele, come si vedrà[616], sembra essere la perfetta trasposizione di Rachele. Anzitutto, la figura femminile proposta da Primo Levi si pone in continuità rispetto a quest'ultima per la condizione di forzato nomadismo alla quale è costretta, in quanto imposta dalla seconda guerra mondiale e dalla persecuzione causata dalla *Shoah*. In secondo luogo lei sarà l'unica donna, tra quelle che

---

[609]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi:una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., p. 140.
[610]Si veda CHALIER C., op. cit., pp. 187-254.
[611]Si veda DE FELICE E., *Dizionario dei nomi italiani*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1986, p. 311.
[612]Ivi, p. 311.
[613]*Ibidem*.
[614]CHALIER C., *Le Matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea* (titolo originale dell'opera: *Les Matriarches*) traduzione di Orietta Ombrosi, prefazione di Emmanuel Lévinas, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit*., p. 188.
[615]Si veda FRANCIPANE M., *Dizionario ragionato dei nomi*, prefazione di Sergio Angeletti, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli (BUR), 2001, p. 332.
[616]Cfr. par. 4.2 e 4.3.

costituiscono il manipolo di partigiani ebrei, a dare un figlio al proprio compagno al quale si unirà in matrimonio confermando, quindi, il secondo aspetto che determina l'esistenza di Rachele.

A questo punto, prima di raccontare - per sommi capi - la storia di Rachele, figlia minore di Labano e sorella di Lea, si deve considerare l'insieme dei testi dai quali Chalier è partita, per condurre l'analisi di questa figura femminile. Non solo la *Bibbia*, ma anche quelli che risultano essere i "contenitori" del patrimonio spirituale-religioso ebraico della *Torah* e del *Talmud*, sono stati gli imprescindibili punti di partenza che hanno guidato la filosofa verso una più completa lettura di Rachele.

La *Torah*, secondo quanto spiegato e proposto da Chalier, risulta essere il luogo in cui la parola prende corpo, assume forma in una permanente scrittura di cui il codice linguistico veicola i contenuti. Per la cultura ebraica tale fonte ha «settanta volti»[617], i quali debbono essere colti nel loro globale manifestarsi visto che, il *Talmud* la considera il testo che si pone in comunicazione con gli uomini, utilizzando un codice espressivo di facile comprensione per l'acquisizione del suo messaggio. Dato che ogni soggetto umano deve porsi in ascolto della *Torah*, ogni individuo risulta esserne "l'interprete primo", la cui analisi personale non può prescindere dal commento offerto dalle grandi menti illuminate, quali quelle dei «saggi»[618] risultano essere. Il poter contare sull'opera mediatrice di soggetti la cui ampia conoscenza risulta essere congiunta ad uno spiccato giudizio critico, nonché ad un eccellente spirito osservativo, elimina letture che, passibili di un'interpretazione soggettiva, possono essere avanzate "dall'uomo medio".

Come Catherine Chalier precisa, essendo scritta la *Torah* in un lingua che, secondo quanto riportato nel *Talmud* e poco più sopra detto, veicola un messaggio avvalendosi dello stesso linguaggio espressivo utilizzato dagli uomini, ne consegue che ogni individuo debba interpretare tale testo

> fino a farsi egli stesso *Sefer Torah*, fino a trasmettere il significato che lui solo, forse, poteva leggervi. Sapendo che la responsabilità del significato ultimo del testo, che non sarebbe altro che il suo significato originale, spetta proprio a ogni singolo. Ma la fedeltà alla lettera, […], non può non accompagnarsi alla «fiducia nella saggezza dei saggi»[619] […]. Passare attraverso i saggi, attraverso la loro inquietudine e il loro domandare, attraverso l'insegnamento dei maestri, di cui la tradizione non manca di ricordare il nome, significa disporre di

[617]CHALIER C., *Le Matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea* (titolo originale dell'opera: *Les Matriarches*) traduzione di Orietta Ombrosi, prefazione di Emmanuel Lévinas, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit*., p. 19.
[618]Ivi, p. 20.
[619]LÉVINAS E., *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, 1963 [2 edizione aumentata 1976] Poche, p. 95; traduzione italiana di G. Penati, *Difficile libertà, saggi sul giudaismo: scritti scelti*, Brescia, La Scuola, 1986 ora in CHALIER C., *Le Matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea* (titolo originale dell'opera: *Les Matriarches*), prefazione di Emmanuel Lévinas, traduzione di Orietta Ombrosi, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 20.

> un metodo di lettura che si oppone al pericolo dell'arbitrario, all'assurdo di significati privati, ed evitare quella presunzione che fa prendere «la propria interiorità per la totalità dell'essere»[620].

Sempre Chalier, considerando altresì l'interna distinzione al *Talmud* che pone un confine demarcativo tra la «parte prescrittiva»[621] della cosiddetta *Halakhah* e la «parte narrativa»[622], riconosciuta con il nome di *Aggadah*, ribadisce l'importante intervento giocato da ogni uomo e da ogni donna, i quali risultano chiamati ad offrire una personale lettura del testo religioso, nel tentativo di approssimarsi a coglierne la profonda semantica, che indirizza verso l'ascolto del linguaggio divino.
La stessa filosofa sottolinea come

> il lavoro di interpretazione e di analisi resta dunque inseparabile da questo insieme di significati che, senza fare autorità, non ne alimentano meno il pensiero e l'aiutano a orientarsi anche quando esso propone un rinnovamento di questo Dire molteplice[623].

Il *Talmud* è, assieme alla Bibbia, uno dei testi principali della dottrina ebraica, secondo quanto posto in evidenza dall'*Enciclopedia Treccani*[624].
Dal *Talmud* ha tratto origine tutta la tradizione di matrice ebraico-morale e di natura regolamentativa, seguente alla sua stesura. La sua provenienza deve essere attribuita all'insegnamento che la popolazione degli Amorei ha tramandato oralmente, nel periodo compreso tra il terzo ed il quinto secolo d.C., studiando il *corpus* precettistico-dottrinale della tradizione ebraica posteriore al testo biblico, ossia approfondendo la *Mishnah* e comprendendo ed analizzando le leggi delle tradizioni tamaitiche, escluse dal testo biblico[625].

---

[620]CHALIER C., *Le Matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea* (titolo originale dell'opera: *Les Matriarches*), prefazione di Emmanuel Lévinas, traduzione di Orietta Ombrosi, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 20.
Tra virgolette è stato riportato un estratto da LÉVINAS E., *Totalité et Infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. 155; traduzione italiana di A. dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1990, p. 184 ora in CHALIER C., *Le matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea* (titolo originale dell'opera: *Les Matriarches*), prefazione di Emmanuel Lévinas, traduzione di Orietta Ombrosi, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 20.
[621]CHALIER C., *Le matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea* (titolo originale dell'opera: *Les Matriarches*), prefazione di Emmanuel Lévinas, traduzione di Orietta Ombrosi, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 21.
La distinzione è indicata nella nota numero 6.
[622]*Ibidem*.
[623]Ivi, p. 22.
[624]Si veda la voce "*Talmud*" in *Enciclopedia Treccani* consultabile al sito telematico www.treccani.it.
[625]*Ibidem*.

Un'interessante spiegazione, relativa alla natura del *Talmud*, viene offerta da un personaggio del romanzo leviano *Se non ora, quando?* - più precisamente da Dov - il quale tenta di far capire, al russo Piotr, di che cosa si tratti.

- Il Talmud è come una minestra, - disse Dov. - Però c'è il grano con la crusca, la frutta con i noccioli e la carne con le ossa. Non è tanto buono, ma nutre. È pieno di errori e di contraddizioni, ma proprio per questo insegna a ragionare, e chi lo ha letto tutto…[626]

Infine, all'interno del lavoro di Catherine Chalier[627], si trovano riferimenti al libro dello *Zohar*.
Come riportato dall'*Enciclopedia Treccani*[628], esso è il testo della tradizione religiosa della cabala, il cui titolo corretto e completo è *Sēfer ha-zōhar*[629], che letteralmente significa «Libro dello splendore»[630]. Esso è, assieme alla *Bibbia* ed al *Talmud*, uno dei testi sacri che contiene i fondamentali principi spirituali, che il credo cabalistico prende a riferimento.
Della condotta di Rachele, Catherine Chalier vuole porre in luce il profondo senso etico, la fiduciosa fedeltà, dimostra dalla donna, che si orienta in direzione di una moralità che non risulta configurarsi come una conseguenza dell'adesione ad una condotta religiosa, quanto piuttosto «è di per sé, l'elemento nel quale la trascendenza religiosa riceve il suo senso originale»[631], secondo quanto asserito dal filosofo francese Emmanuel Lévinas, il cui pensiero è stato riproposto dalla Chalier.

[626]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 135.
[627]Si veda CHALIER C., op. cit., p. 19-23.
[628]Si veda la voce "*Zohar*" in *Enciclopedia Treccani* consultabile al sito internet www.treccani.it.
[629]*Ibidem*.
[630]*Ibidem*.
[631]LÉVINAS E., *Al di là del versetto* (titolo originale dell'opera: *Au – delà du verset*) traduzione italiana di G. Lissa, Napoli, Guida, 1985, p. 187 ora in CHALIER C., *Le Matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea* (titolo originale dell'opera: *Les Matriarches*) prefazione di Emmanuel Lévinas, traduzione di Orietta Ombrosi, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 23.

4.1.2Storia di Rachele.

Lea - dagli «occhi deboli»[632] - e Rachele - «bella di forme e bella nel volto»[633] - sono le due figlie di Labano, uomo legato al culto degli *idola* pagani nonché ancorato a tradizioni che si affidano alla rigida osservanza delle leggi, in nome di una fittizia aderenza a norme imposte dalla natura. La sezione dei *Proverbi* di tradizione biblica ed il *Talmud* associano, come riconosciuto da Chalier[634], la donna alla cura della casa, da intendere come ricovero nel quale l'uomo possa ristorarsi dalle quotidiane fatiche.
Rachele - rappresentante della «donna del di fuori»[635] - risulta l'emblema femminile in opposizione alla più consueta immagine, attribuita alla donna. Rachele è l'incarnazione della donna che vive nello spazio aperto dagli imprecisati confini tanto da divenire, come la studiosa asserisce, «la futura madre degli Ebrei in esilio»[636]. Lea, «installata invece nella dimora»[637], rappresenta la perfetta donna che si sente investita del dovere di occuparsi dello stabile e circoscritto ambiente abitativo. In ragione di ciò, Lea è stata definita dalla filosofa «la progenitrice degli Ebrei della Terra santa»[638].
A tal proposito, Chalier afferma che

> Rachele verrebbe meno a queste regole relative al tradizionale modo di pensare al femminile. Donna del di fuori, in opposizione a Lea, installata invece nella dimora, ritirata dalla distesa degli spazi, dall'aria e dalla luce, Rachele si presenta idealmente molto più audace della sorella. Più aperta, anche, dal punto che lo *Zohar* vedrà nell'una il simbolo di ciò che è rivelato, nell'altra la sfera nascosta dell'essere[639].

Per comprendere, a questo punto, il nuovo senso etico incarnato da Rachele, è necessario che si racconti del suo incontro con Giacobbe l'uomo che, partito alla ricerca di una *mulier*, si imbatte in colei alla quale nulla può offrire, data «la sua povertà»[640], fatta eccezione per il proprio incondizionato amore e per una riverenza, che si mantiene salda per ben sette anni. La relazione, che si instaura tra i due, è destinata a proporre una nuova rappresentazione del rapporto che, creato

[632]*Gen* 29, 16-17 ora in CHALIER C., *Le Matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea* (titolo originale dell'opera: *Les Matriarches*) prefazione di Emmanuel Lévinas, traduzione di Orietta Ombrosi, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 192.
[633]*Gen* 29, 16-17 ora in CHALIER C., *Le Matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea* (titolo originale dell'opera: *Les Matriarches*) prefazione di Emmanuel Lévinas, traduzione di Orietta Ombrosi, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 192.
[634]Si veda CHALIER C., op. cit., p. 188.
[635]Ivi, p. 188.
[636]*Ibidem*.
[637]*Ibidem*.
[638]*Ibidem*.
[639]*Ibidem*.
[640]Ivi, p. 189.

tra individui di sesso opposto, risulta svincolato dall'unione matrimoniale. Come Catherine Chalier afferma, mediante la diade rappresentata da Giacobbe e Rachele, la Bibbia «onora […] lo slancio d'amore e la spontaneità, l'unicità delle sue delizie e della sua esultanza»[641]. E, sempre secondo la filosofa, proprio in questa nuova modalità di vivere la reciprocità con l'altro, risiede la novità del legame.

> È proprio questo l'essenziale, la grande novità nell'ordinamento dei valori biblici: mentre la Tradizione pone il matrimonio come fonte e condizione dell'amore, come primizia di un sentimento gratificato dalla benedizione della Legge, […], con Giacobbe e Rachele, invece, è l'immediatezza dell'amore dell'uno per l'altra che decide il matrimonio e induce il patriarca a servire per anni e anni, per una donna, per Rachele[642].

La donna, che è riuscita ad attrarre a sé Giacobbe sfruttando unicamente la potenza della vista, ha scosso in lui un ardore di incontrollabile potenza, che lo ha condotto a porsi a piena disposizione della propria amata. Essendo Rachele la secondogenita figlia di Labano, l'imposta tradizione paterna vuole che sia la sorella maggiore Lea ad unirsi - prima di lei - in matrimonio con Esaù.
Esaù è l'uomo al quale è stata concessa la mano di Lea, spettando a Giacobbe il congiungimento con Rachele.
Dinnanzi ad una storia, che appare magistralmente orchestrata dalla figura del *pater*-possessore, Rachele vive - in letizia - la sua unione con Giacobbe, mentre Lea si macera nella sofferenza, venendo a conoscenza di spiacevoli dettagli, in merito alla condotta mantenuta dal suo futuro consorte Esaù.
Labano, in ragione dello sconforto colto nella figlia Lea la quale manifesta la volontà di non volersi unire in matrimonio con Esaù, decide di sacrificare l'amore che Rachele prova per Giacobbe. Quindi, Labano costringe Giacobbe ad unirsi alla figlia maggiore, che rappresenterà «la grandezza spirituale del destino ebraico e la sua continuità»[643], secondo quanto riconosciuto da Catherine Chalier[644].

Rachele, comprendendo quanto la sorella sia frustata ed insoddisfatta per il comportamento assunto da Esaù, rinuncia a Giacobbe in nome di una moralità, che le permette di assecondare le necessità avanzate da Lea. Come Catherine Chalier suggerisce, in relazione a quanto riportato nella *Bibbia*, «il racconto fa dunque riflettere sul peso e sul significato dell'impossibile chiusura alle sorti

[641]Ivi, p. 191.
[642]Ivi, p. 190.
[643]Ivi, p. 211.
[644]Si veda CHALIER C.,op. cit., pp. 187-208.

di Altri, alla sua miseria, anche nel momento di maggiore allegrezza, nel momento dell'unicità dell'amore»[645].

Come fa notare la filosofa, la privazione di Rachele è di una natura così indulgente, da condurla ad assumere su di sé le angosce della sorella. La donna riesce a sopportare la sofferenza, derivante dalla rinuncia dell'amore del suo *partner*, infrangendo ciò che era stato stabilito da Labano.

L'abnegazione che Rachele dimostra verso Lea, rivela come lei sia stata in grado di cogliere le esigenze del suo prossimo - ossia la sorella. Rachele si orienta verso un agire, che Chalier definisce del «per-altri»[646]. La studiosa sottolinea

> il racconto biblico va nel senso di una responsabilità così intera e così irrecusabile che investe la libertà più di quanto questa non ne decida. Difende la causa di un Bene che elegge prima che chiunque sia capace di eleggerlo, di un Bene che non si stanca di disturbare e di assillare per aprire cuori e anime, slanci e desideri sulla luce dell'altro, per consacrarli a lui. Per ossessionare con il suo carico, per assegnare alla infinta pazienza e generosità di un patire per lui[647].

In Rachele, la spinta interna che la porta a "donarsi all'altro", la condurrà nuovamente verso Giacobbe, al fine di potergli assicurare una discendenza. Rachele - inizialmente sterile - richiede l'intervento di un'altra donna; di una serva: di Bilhà. Una simile maternità è destinata, come pone in luce Catherine Chalier, a rimanere «ai margini di un'umanità portatrice e ansiosa di riconoscimento e di rispetto»[648] poiché Rachele, avvilita per le gravidanze della sorella, appare desiderosa di offrire una prole a Giacobbe. Così, senza dimostrarsi interessata alla conoscenza dello stato d'animo della serva nonché senza spiegarle le motivazioni che l'hanno condotta ad un simile atto, la donna la sfrutta, come si trattasse di un mero corpo atto alla riproduzione. Il bisogno di procreare che Rachele avverte con grande urgenza, come Chalier sottolinea, non è riproposto dal testo biblico come sganciato dalla sensazione di completezza che la donna riesce a raggiungere, in seguito. Al contrario, «il desiderio di maternità incrocia quello di una realizzazione»[649], quello dell'essere donna. Dopo aver lungamente invocato il benevolo intervento del Creatore, Rachele riuscirà a dare un suo figlio a Giacobbe, ossia Giuseppe che, come riconosce Catherine Chalier, «i saggi considerano come l'anti-Esaù per eccellenza»[650].

---

[645]Ivi, p. 191.
[646]Ivi, p. 203.
[647]*Ibidem* e ivi, p. 204.
[648]Ivi, p. 222.
[649]Ivi, p. 225.
[650]Ivi, p. 243.

4.1.3Storia di Ròkhele Bianca.

> Ròkhele Bianca era […] una creatura semplice e mite, che non parlava quasi mai, e quando parlava lo faceva con voce così bassa che si stentava a capirla. Per questi motivi nessuno sapeva nulla di lei, né lei sembrava desiderosa di far sapere qualcosa a qualcuno: seguiva passivamente il cammino della banda, obbediva a tutti e non protestava mai. Veniva da un remoto villaggio della Galizia ucraina[651].

Ròkhele Bianca è la donna che, tra tutte le figure femminili proposte da Primo Levi nel romanzo in analisi, dimostra un maggiore attaccamento allo «*shtetl*»[652] ossia al «villaggio ebraico»[653], come definito anche da Sophie Nezri-Dufour[654], la quale asserisce che «perfino certi eroi come Ròkhele Bianca – replica romanzesca della Rachele biblica – rimangono fedelissimi, nell'esilio stesso, al rituale religioso dello *shtetl*, "avvinghiandosi" ad una certa perennità etica e esistenziale»[655].
Ròkhele Bianca è una partigiana, una creatura che è stata sradicata dalla propria terra, allontanata dai propri affetti, privata della possibilità di sentirsi parte integrante della comunità d'origine. La donna, come tutti i gedalisti che l'affiancano nell'avventura per la sopravvivenza, lotta per un futuro migliore. Con lo scopo di non arrendersi dinnanzi all'avverso destino mantiene un costante contatto, tramite «il ricordo»[656] - perché, come ribadito da Giuseppe Tosi, «il ricordo è conservazione del passato»[657] - con la sua tradizione ed il serbatoio dei valori ad essa connessi. Come lo studioso pone in luce - oltre al «ricordo»[658] - soltanto la fede può salvare il sopravvissuto alla guerra e al *lager* dal totale annientamento e dal derivante senso di vuoto, che ogni ex deportato percepisce nel proprio intimo[659].
Come Tosi afferma,

> senza possedere la pretesa di un tempo definibile, il passato rivisitato in chiave religiosa dispone della sicurezza di ciò che si conosce, del già avvenuto di cui si può raccontare la storia. È la mano ordinatrice del dio che crea e che al tempo stesso produce ordine servendosi del linguaggio come un modus per separare la forma del caos, la norma dall'assenza. Il ricordo è la conservazione del passato e, nelle forme del racconto che gli

[651]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 125.
[652]TOSI G., *Dall'attesa alla storia-esilio. La memoria e l'identità in Se non ora, quando? di Primo Levi*, in «Annali d'Italianistica», volume 20, 2002, *cit.*, p. 288.
[653]*Ibidem*.
[654]Si veda NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., pp. 137-141.
[655]Ivi, p. 140.
[656]TOSI G., *Dall'attesa alla storia-esilio. La memoria e l'identità in Se non ora, quando? di Primo Levi*, in «Annali d'Italianistica», volume 20, 2002, *cit.*, p. 288.
[657]*Ibidem*.
[658]*Ibidem*.
[659]Si veda TOSI G., op. cit., pp. 285-305.

sono proprie, ingiunzione morale, galleria di exempla che, nel loro tramandarsi attraverso le generazioni, servono come ammonimento e salvazione[660].

In tre precisi momenti, Ròkhele Bianca dimostra l'aderenza ai principi religiosi della tradizione ebraica, che le permettono di mantenere uno stretto legame con la propria cultura, rinsaldando la speranza di poter fare ritorno alla propria patria.
Il primo rimanda ad una preghiera che la donna rivolge al Creatore, una sera del giugno del 1944.

Si udì ancora nel buio la voce esile di Ròkhele Bianca, che mormorava la preghiera della sera, «Nella Tua mano affido il mio spirito», e la benedizione «Il Misericordioso spezzi il giogo che ci opprime, e ci riconduca a fronte alta nella nostra terra»; poi fu silenzio[661].

Il secondo episodio, che testimonia dell'attaccamento che la Bianca nutre verso il proprio credo, è relativo alla discussione accesasi tra lei, Pavel e Józek. A partire dal racconto di Gedale, il quale riporta i momenti salienti dell'azione di liberazione di dieci superstiti rinchiusi nel *lager* di Chmielnik, tra la donna e i due uomini si accende una discussione relativa alla tollerabilità dell'assassinio di membri delle SS, a scopo difensivo.

Józek stava succhiando la sua zuppa accanto a Pavel, a Piotr e a Ròkhele Bianca. - …ma era sabato, - disse Pavel: -Dopo che il sole è tramontato il venerdì sera, è già sabato: e ammazzare di sabato non è peccato?
Ròkhele era sulle spine. – Ammazzare è peccato sempre.
- Anche ammazzare una SS? – chiese Pavel provocatorio.
- Anche. O forse no: una SS è come un Filisteo, e Sansone li ammazzava. È stato un eroe perché ammazzava i Filistei.
- Ma forse non li ammazzava di sabato, - disse Józek.
- Insomma, io non lo so. Perché mi tormentate? Mio marito avrebbe saputo rispondervi. Era rabbino, e voi siete tutti quanti ignoranti e miscredenti.
- Che cosa ne è stato di tuo marito? – chiese Piotr.
- Lo hanno ucciso. È stato il primo che hanno ucciso nel nostro paese. Lo hanno costretto a sputare sulla Torà e poi lo hanno ucciso[662].

[660]Ivi, p. 288.
[661]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 138.
[662]Ivi, pp. 166-167.

Per comprendere il terzo momento, che rivela quanto la donna sia legata alla propria tradizione askenazita, occorre introdurre la figura del giovane Isidor, «uno degli scampati di Blizna»[663].
Come Mendel racconta, Isidor

> era il più giovane della banda, […]; prima di unirsi a Gedale, era rimasto nascosto per quasi quattro anni, col padre, la madre e una sorellina, in una buca scavata sotto il pavimento d'una stalla. Il contadino padrone della stalla aveva estorto al padre tutto il denaro ed i valori della famiglia, e poi lo aveva denunziato alla polizia polacca. Isidor aveva avuto fortuna, quando erano venuti i tedeschi era fuori, ogni tanto uno dei quattro usciva a respirare aria pulita nel bosco: stava ritornando, si era nascosto, e dal nascondiglio aveva visto le SS, anche loro ragazzi, poco più anziani di lui, che uccidevano a bastonate il padre la madre e la sorella. Non avevano visi feroci, anzi, sembrava che si divertissero; dietro di loro, Isidor aveva visto il contadino e sua moglie, pallidi come la neve. Da allora, Isidor non ragionava più molto bene. Era un ragazzo dall'aria assente, un po' curvo, lungo di braccia e di gambe; portava sempre un coltello alla cintura, e spesso farneticava di tornare al suo paese per uccidere quel contadino. […]. Spesso Isidor si metteva nei guai e bisognava sorvegliarlo; ma cercava di rendersi utile, e tutti gli volevano bene. Aveva l'ossessione della fame, si metteva in bocca tutto quello che trovava[664].

A causa delle difficoltà che il giovane dimostra di avere, all'interno della banda guidata da Gedale, il capo partigiano decide di affidarlo alla "custodia" di Ròkhele Bianca la quale, inizialmente, gli riserva tutte le attenzioni che gli sono necessarie, similmente a quelle che una madre rivolge al proprio figlio. Dal momento in cui la donna si prende cura del giovane di Blizna,

> Ròkhele Bianca non era né inquieta né scoraggiata. Non era più sola: da quando la banda aveva trovato asilo nel campo polacco, accadeva sempre più di rado di incontrarla separata da Isidor. Da principio nessuno si era stupito, Isidor tendeva a mettersi nei guai, o almeno a fare sciocchezze, e che la Bianca gli facesse un poco da *mamma* sembrava naturale. […]. Quanto alla Bianca stessa, sembrava aver bisogno di qualcuno che avesse bisogno di lei. Teneva d'occhio il ragazzo, badava che si coprisse e si tenesse pulito, e all'occorrenza lo rimproverava con *autorità materna*[665].

In seguito, il rapporto tra i due evolve in modo rapido, tanto da arrivare a produrre un sensibile cambiamento nel comportamento del giovane Isidor, che si dimostra capace di riflettere prima di parlare, come Mendel ha modo di sottolineare. Altresì, Isidor dimostra di aver abbandonato la

[663]Ivi, p. 131.
[664]*Ibidem* e ivi, pp. 131-132.
[665]Ivi, pp. 191-192.

vecchia consuetudine che, fino ad allora, gli ha sempre fatto tenere con sé un coltello. Domanda a Gedale se può partecipare ad alcune «esercitazioni»[666], che gli permettano di migliorare la capacità di mira e, prestando maggiore attenzione alle esigenze dei componenti della banda, appare desideroso «di rendersi utile»[667].

> Ora, a partire dai primi di dicembre sia i due, sia il rapporto che li legava andarono incontro ad un mutamento mal definibile ma palese a tutti. Isidor parlava meno e meglio; non farneticava più di vendette impossibili, non portava più il coltello alla cintura, ed invece aveva chiesto a Edek e a Gedale di prendere parte alle esercitazioni di tiro. Il suo sguardo si era fatto più attento, cercava di rendersi utile, il suo passo era diventato più rapido e sicuro, e perfino le spalle sembravano essersi allargate un poco. Faceva domande: poche, ma non insulse né puerili[668].

Anche Ròkhele Bianca sembra diversa, quasi cresciuta. Sempre secondo quanto riportato da Mendel, in seguito alla relazione instaurata con Isidor, la giovane ventiseienne incomincia a valorizzare il suo corpo tanto da arrivare a stringere le divise militari, fino ad allora portate, «senza prendersene cura»[669]. Ròkhele inizia a non fissare più il suolo e, specialmente durante la comunicazione, si dimostra capace di osservare l'interlocutore che si trova dinnanzi a lei.

> Quanto a Ròkhele, appariva ad un tempo maturata e ringiovanita. Per meglio dire: mentre prima non aveva avuto un'età, adesso ce l'aveva; sorprendeva, rallegrava vederla ritornare giorno per giorno ai suoi ventisei anni, fino ad allora mortificati dalla timidezza e dal lutto. […]. Elegante non era certo (nessuna delle cinque donne lo era) ma non era più un fagotto informe; la si vedeva, al lume della lanterna, lavorare d'ago per adattare alla sua taglia gli abiti militari che per mesi aveva indossati senza prendersene cura. Adesso, anche la Bianca aveva capelli, gambe, un seno, un corpo[670].

In seguito al rapporto intrattenuto dai due giovani, la ragazza scopre di essere incinta. Essendo - all'interno della banda di partigiani - la figura maggiormente ancorata ad una certa religiosità, la donna si rivolge a Mendel poiché comprende di versare nel peccato avendo concepito un figlio, al di fuori del vincolo matrimoniale.

---

[666]Ivi, p. 192.
[667]*Ibidem*.
[668]*Ibidem*.
[669]*Ibidem*.
[670]*Ibidem*.

- Che vuoi, Ròkhele? Che posso fare per te? – chiese Mendel.
- Dovresti sposarci, - disse la Bianca arrossendo.
- Mendel aperse la bocca, la richiuse, e poi disse:
- Che cosa ti viene in mente? Io non sono un rabbino, e neppure un sindaco; documenti non ne avete, potreste anche essere già sposati. E Isidor ha solo diciassettenne anni. E ti pare che questo sia il momento di sposarsi? […]
- Vengo da te perché sei un giusto, e perché io vivo in peccato.
- Se tu vivi in peccato, io non ci posso fare nulla: è una cosa che riguarda solo voi due. E poi, secondo me i peccati non sono quelli che fate voi, sono un'altra cosa, sono quelli che fanno i tedeschi. E che io sia un giusto è da vedersi. […].
- Insomma, non capisco che fretta avete.

  Ròkhele Bianca disse: - Sono incinta[671].

L'aderenza, che Ròkhele Bianca dimostra di mantenere rispetto ai precetti prescritti dal *Talmud*, è il segno tangibile di una fedeltà religiosa che, nella condizione d'incertezza storica vissuta da lei e dal manipolo dei suoi compagni, appare in veste di unica sicurezza dinnanzi al proprio e collettivo divenire "parte della Storia universale". Di conseguenza, la scelta del matrimonio è dettata da una profonda ed intima spinta, che la guida a legarsi all'altro. In ragione della nuova vita che sta assumendo corpo in lei e nel pieno rispetto della legge divina, Ròkhele Bianca sente di dover giungere ad una "regolazione" del rapporto con Isidor. A Mendel - «il giusto»[672] - al quale la donna domanda di presiedere la celebrazione religiosa e al quale non sembra conveniente una scelta in tale direzione, vista la giovane età di Isidor, Ròkhele Bianca ribadisce la sua condizione di gestante. Secondo quanto prescritto dalla legge ebraica, il marito dovrebbe riuscire a mantenere la futura consorte per mezzo di un impiego - come Mendel fa osservare alla giovane donna - mentre quest'ultima, a sua volta, dovrebbe poter offrire al proprio coniuge la «dote»[673] - la cosiddetta «ketubà»[674] - condizione che, nella momentanea e precaria situazione di nomadismo, nella quale la banda dei gedalisti si trova, non può essere soddisfatta.
Ròkhele Bianca ribatte che «-La Ketubà è una formalità, ma il matrimonio è una cosa seria; e io e Isidor ci vogliamo sposare»[675]. Mendel - in grande difficoltà - domanda del tempo alla giovane.

- Lascia almeno che io ci pensi su fino a domani. Una faccenda così non mi costa né fatica né denaro, ma mi sembra un imbroglio: è come se tu mi dicessi «Caro Mendel, imbrogliami», mi capisci? e se ti accontento,

[671]Ivi, p. 193.
[672]*Ibidem*.
[673]*Ibidem*.
[674]*Ibidem*.
[675]*Ibidem*.

il peccato lo faccio io. Non potresti aspettare che la guerra finisca? Trovereste un rabbino, e potreste fare le cose in regola. Io non saprei neppure quali parole dire: bisognerà dirle in ebraico, no? E io l'ebraico non l'ho dimenticato, e se sbaglio tu crederai di essere sposa e invece sarai rimasta nubile.

- Le parole le detterò io, e non importa che siano in ebraico: qualunque lingua va bene, il Signore le capisce tutte.
- Io non credo nel Signore, - disse Mendel.
- Non importa. Basta che ci crediamo io e Isidor[676].

Ciò che contribuisce, dunque, a dare sicurezza a Ròkhele Bianca in merito alla possibilità di creare un prossimo e stabile avvenire con Isidor, è legato alla fedeltà mantenuta allo «*shtetl*»[677] ossia all'insieme di valori, di credenze e di principi religiosi della tradizione giudaica. Sophie Nezri-Dufour definisce lo «*shtetl*»[678] come «memoria culturale e storica»[679] delle ancestrali usanze che, tramandate di padre in padre, garantiscono il mantenimento di un contatto con il villaggio delle proprie origini. Questo ancoraggio alla propria cultura giunge a delineare nella donna, un nuovo tipo di religiosità, che sembra trovare corrispondenza in quella «religiosità di sé»[680], della quale ha parlato Lévinas ed il cui pensiero filosofico è stato ripreso da Catherine Chalier[681]. Essa si può intendere come il trionfo del bene - «il Bene che significa vita»[682] - sull'individuo che, eliminata ogni brama personalistica, agisce assecondando le esigenze dell'altro; di colui che si dimostra bisognoso del suo sostegno. Come Chalier sottolinea, nel soggetto che si dimostra disposto ad accogliere le necessità altrui si può osservare una modalità d'approccio che parte dalla

> ossessione dell'io per una inquietudine per altri più antica e più decisiva di quella che ha per sé. Perché la responsabilità per suo fratello, la cura che ha di lui, parlano infatti nell'uomo da un passato più lontano dei suoi ricordi, dall'immemoriale dell'elezione. La condizione di radicale non-indifferenza di fronte alle sue miserie, sempre più dure rispetto alle proprie, di fronte alla sua innata debolezza, la commiserazione e le sue esigenze non si devono riferire a un rilassamento dell'egoismo dell'uomo o alla sua determinazione improvvisa all'altruismo – in questo caso sempre sottoposto, dall'altra parte, a sospetti malevoli -, ma, più originariamente, all'influenza del Bene su di lui[683].

---

[676]*Ibidem*.
[677]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 140.
[678]*Ibidem*.
[679]Ivi, p. 138.
[680]LÉVINAS E., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974; traduzione italiana di M. T. Aiello e S. Petrosino, *Altrimenti che essere o aldilà dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1983, p. 148 ora in CHALIER C., *Le Matriarche. Sara, Rebecca; Rachele e Lea* (titolo originale dell'opera: *Les Matriarches*) prefazione di Emmanuel Lévinas, traduzione di Orietta Ombrosi, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 204.
[681]Si veda CHALIER C., op. cit., p. 204.
[682]Ivi, p. 201.
[683]Ivi, p. 204.

Come Rachele, rinunciando al proprio amore per Giacobbe e alla propria felicità, dà prova della sua devozione alla sorella maggiore Lea, così Ròkhele Bianca, nell'assecondare le richieste avanzatele dal capobanda partigiano Gedale, dà vita ad una nuova tipologia di donna che, partendo dalla considerazione dei bisogni dell'altro - ossia Isidor - si lega a lui facendolo crescere e fornendogli i necessari strumenti, al fine di riuscire ad intervenire nel tessuto sociale circostante.

4.1.4La condotta di Ròkhele Bianca si pone in continuità rispetto a quella di Rachele.

Da quanto appena esposto, risultano essere molteplici gli aspetti che pongono continuità tra la condotta di Rachele e quella di Ròkhele Bianca. Come la prima è portata a spostarsi continuamente divenendo la progenitrice del popolo ebraico lontano dalla propria patria, altrettanto la seconda - la partigiana appartenente al microcosmo comunitario gedalista - vive la condizione dell'imposto nomadismo diventando, al termine del romanzo leviano, madre di un figlio che simboleggia il trionfo dell'esistenza ebraica.
Rachele rappresenta la donna che interessandosi del suo prossimo - ossia la sorella - rinuncia alla propria stabilità affettiva, preludio per il raggiungimento di una certa serenità, al fine di vedere trionfare il sommo bene percorrendo, così, la «via dei giusti»[684] inaugurata, in precedenza, dalle matriarche Sara e Rebecca.
Come Chalier sottolinea,

> se l'identità del soggetto biblico si mostra in questa cura per il prossimo che lo allontana dalla sua serenità e dal suo riposo, assale la sua felicità, non è perché lo ha voluto o scelto. Se l'identità si enuncia nei termini di un "eccomi" immediatamente acconsentito all'altro, nel tempo di un ascolto del prossimo non asservito dall'interesse o dalla pura curiosità e di una disponibilità a lui, tutto questo non è neanche opera della sola libertà, affare di un io sovrano. Al contrario, il racconto biblico va nel senso di una responsabilità così intera e così irrecusabile che investe la libertà più di quanto questa non ne decida[685].

Come l'atto di Rachele, la quale decide di sacrificare il proprio amore per Giacobbe al fine di rendere felice la sorella, denota l'attenzione alle esigenze dell'altro che viene posto dinnanzi al soddisfacimento delle proprie necessità e desideri, altrettanto la scelta che Ròkhele Bianca compie di legarsi ad Isidor, getta luce sull'atto della donna che, donandosi all'altro giunge, da ultimo, alla realizzazione della dimensione del «per-altri»[686], come è stata definita da Catherine Chalier. Essa corrisponde ad una incondizionata resa dinnanzi all'altro. Dunque, alla soggettività biblica di Rachele, che emerge assumendo le forme dell'assistenza offerta alla propria sorella colta in una stringente situazione di difficoltà, corrisponde la soggettività incarnata dalla Ròkhele partigiana, che

[684]Sal 1, 6 ora in CHALIER C., *Le Matriarche. Sara, Rebecca; Rachele e Lea* (titolo originale dell'opera: *Les Matriarches*) prefazione di Emmanuel Lévinas, traduzione di Orietta Ombrosi, Firenze, La Giuntina, 2002, p. 205.
[685]CHALIER C., *Le Matriarche. Sara, Rebecca; Rachele e Lea* (titolo originale dell'opera: *Les Matriarches*) prefazione di Emmanuel Lévinas, traduzione di Orietta Ombrosi, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 204.
[686]Ivi, p. 203.

figura nei termini di un concedersi all'altro che, in questo caso, risulta essere Isidor - il giovane diciassettenne di Blizna, come in precedenza esposto.

4.2Ròkhele Bianca è la donna che, tramite la lingua materna, veicola l'ordine simbolico dell'accoglienza dell'altro.

4.2.1La «fissazione»[687] di Isidor è la condizione *sine qua non* gli permette di creare una relazione con Ròkhele Bianca.

Lo *choc* che il giovane Isidor ha subito, indotto dall'aver assistito allo sterminio dell'intera famiglia, ha provocato in lui un'ossessione - quella per il cibo - tanto che Mendel racconta, di come il diciassettenne di Blizna arrivi ad ingoiare «tutto quello che trovava»[688].
Gli atti compulsivi che conducono Isidor ad ingerire qualsiasi cosa, denotano un atteggiamento di natura fissativa - ritenendo per «*fissazione*»[689] - come sottolinea Luisa Muraro, un aspetto «della relazione primordiale con la matrice della vita»[690] che viene preservato, funzionando similmente ad un ormeggio, a quella che la filosofa definisce un'«àncora nella sequela delle sostituzioni»[691].
Per «fissazione»[692] Freud - ripreso da Muraro[693] - intende, invece, «una pulsione o una componente pulsionale che non riesce a tenere il passo con l'evoluzione normalmente prevista e a causa di questa inibizione nello sviluppo, permane in uno stadio più infantile»[694]. Sempre secondo Freud, riletto ed interpretato dalla filosofa, «la corrente libidica»[695] così cristallizzata, agirebbe nella mente in via di formazione del soggetto, come se si trattasse di un aspetto collocato nella sfera del subconscio - o inconscio - che dir si voglia. La «fissazione»[696] si presenta, di conseguenza, in qualità di fenomeno psichico primordiale non particolarmente destabilizzante. Infatti, come Luisa Muraro precisa

> accade, […] che la corrente libidica che sì è così fissata, agisca nel contenuto psichico che va evolvendosi, come se fosse un contenuto rimosso, cioè divenuto inconscio. Ma tale non è, abbiamo visto, la fissazione essendo un fenomeno originario (anche se non previsto «normalmente)[697].

---

[687]MURARO L., *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991, *cit.*, p. 56.
[688]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, pp. 131-132.
[689] MURARO L., *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991, *cit.*, p. 56.
[690]*Ibidem*.
[691]*Ibidem*.
[692]*Ibidem*.
[693]Si veda MURARO L., *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 56-57.
[694]Ivi, p. 56.
[695]*Ibidem*.
[696]*Ibidem*.
[697]*Ibidem*.

È nel tipo specifico di «fissazioni pulsionali»[698], che si può rintracciare l'elemento che conduce al terzo momento del procedimento di rimozione, di cui la filosofa ribadisce l'importanza.
A detta di Freud

> la terza fase, la più importante per quanto concerne la fenomenologia patologica, è quella del fallimento della rimozione, cioè dell'*irruzione*, del *ritorno del rimosso*. Questa irruzione prende avvio dal punto di fissazione e consiste in una regressione dello sviluppo libidico fino a quel punto[699].

Il processo di fissazione è, secondo Muraro[700], il punto di partenza che permette di comprendere il tipo di disturbo psichico, presentato dal soggetto. Nel caso di Isidor, pare delinearsi un atteggiamento di tipo psicotico.
Secondo quanto riportato dall'*Enciclopedia Treccani*[701], con «psicosi»[702] ci si riferisce all'insieme di importanti stati di natura psicopatologica che si presentano nel soggetto, in forma di mancata aderenza alla realtà circostante nonché come danno apportato alle sue facoltà critico-decisionali. Altre tipiche condizioni psicotiche possono essere i disagi propri della dimensione riflessiva, percettiva ed affettiva dell'individuo, che ne minano le abilità nell'instaurare e sostenere dei rapporti con i membri appartenenti al tessuto sociale circostante.
Si ricorda che Mendel - offrendo una presentazione del giovane - racconta come in seguito all'esperienza, Isidor «non ragionava più molto bene»[703] dando, dunque, prova della compromissione della sua facoltà critico-riflessiva. Inoltre, Isidor «era un ragazzo dall'aria assente»[704]; atteggiamento che sembra denotare come egli presenti una tendenza ad alienarsi dall'ambiente circostante, trovando conferma un altro tipico carattere, che definisce la suddetta patologia. Infine, «spesso farneticava»[705]. Dunque, il giovane di Blizna appare, ai partigiani della banda di Gedale, non più in pieno possesso della facoltà linguistica.
Nonostante l'orologiaio, presentando Isidor, non si riferisca - esclusivamente - alla scomparsa della figura materna[706] l'evento traumatico, che il giovane diciassettenne di Blizna ha subìto, si può

---

[698]*Ibidem*.
[699]FREUD S., *Opere*, volume 6, traduzione italiana, Torino, Boringhieri, 1974, p. 393 ora in MURARO L., *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991, p. 56.
[700]Si veda MURARO L., op. cit., pp. 56-57.
[701]Si veda il termine "*psicosi*" in *Enciclopedia Treccani*, consultabile al sito internet www.treccani.it.
[702]*Ibidem*.
[703]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 131.
[704]*Ibidem*.
[705]*Ibidem*.
[706]Cfr. par. 4.1.3.

collegare alla perdita dei genitori, in particolare a quella della madre[707] che, secondo quanto proposto da Caterina Arcidiacono[708], si costituisce come prioritaria figura di riferimento.
Isidor non avendo sopportato la scomparsa della propria madre, dunque non essendo riuscito ad elaborare tale evento, è giunto ad un'alienazione dal contesto circostante, fino a non apparire più in pieno possesso della capacità di interloquire con gli altri appartenenti al suo nuovo nucleo di riferimento - ossia la banda dei partigiani ebrei, guidata da Gedale.
Secondo quanto in precedenza affermato e posto in luce da Luisa Muraro[709], qualora si consideri la fissazione slegata dalle patologie che essa può indurre - nel caso specifico di Isidor un disturbo di natura psicotica - essa si può assimilare ad un aspetto della relazione originaria con la figura femminile materna.
Secondo Muraro, proprio attraverso la fissazione, si realizza lo scambio tra la figura materna originaria e una sua rappresentazione «sostitutiva»[710], della quale anche Caterina Arcidiacono[711] ha parlato. Infatti, considerando che la madre che ha dato alla luce può essere rimpiazzata da altre figure, la possibilità di un suo avvicendamento è garantita dal processo di fissazione, oltre che dalle caratteristiche proprie dell'ordine simbolico della genitrice, la quale accetta una simile condizione.
Muraro ribadisce questo concetto:

> è proprio grazie alla fissazione, io sostengo, che le sostituzioni sono possibili e danno luogo al simbolico. Grazie ad essa, infatti, gli eventuali sostituti della madre sono riconoscibili come tali e possono così restituircela nel presente: ce la rappresentano, nel pieno significato del ri-presentare[712].

Nel caso specifico in questione, Ròkhele Bianca si presenta ad Isidor nelle "vesti" della figura femminile portatrice del senso della «*maternalità*»[713]. Con questo termine Arcidiacono intende, ad un primo livello d'analisi, la capacità propriamente femminile che garantisce alla donna di porsi in relazione con la propria prole. In senso più ampio, invece, essa si allarga ad indicare l'abilità che l'essere femmineo dimostra di porsi in ascolto di qualsiasi individuo, denotando un atteggiamento

[707]Cfr. par. 4.1.3.
[708]Si veda ARCIDIACONO C., op. cit., pp. 36-42.
[709]Si veda MURARO L., op. cit., pp. 56-57.
[710]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit*., p. 41.
[711]Si veda ARCIDIACONO C., op. cit., pp. 36-42.
[712]MURARO L., *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991, *cit.*, p. 57.
[713]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit*., p. 30.

che indica la sua disposizione ad accogliere l'altro del quale, da ultimo, soddisfa le esigenze. Arcidiacono stessa precisa che

> per la donna accudire la prole implica l'assunzione di specifiche modalità di interazione sociale che vorrei chiamare *maternalità*. […]. Io preferisco usarlo in senso più estensivo; riferirmi cioè ad atteggiamenti, processi cognitivi, modalità di relazione tra emozione e relazionalità che si esplicano anche al di fuori dei momenti dedicati ad accudire i piccoli della specie umana; intendere cioè la maternalità quale attributo dell'identità di genere e non specificatamente di chi ha figli. Essa è infatti, allo stesso tempo, *aspettativa di ruolo* e *interiorizzazione della buona madre* e di immagini femminili evocatrici di potenza e gratificazione[714].

A tutti gli effetti Ròkhele Bianca appare, agli occhi di Isidor, la «figura femminile […] sostitutiva della madre»[715]. Mantenendo un atteggiamento che può essere confuso con quello riscontrato in precedenza in Sissl[716], ossia un comportamento di natura oblativa, la ventiseienne offre cure e costanti attenzioni al giovane di Blizna, con un'«autorità»[717] che viene definita - da Mendel stesso - «materna»[718]. Inizialmente e al fine di permettere al giovane diciassettenne di acquisire una certa sicurezza in sé, la donna lo affianca con questa funzione. La traumatica perdita della propria genitrice ha prodotto in Isidor un'obbligata - in quanto imposta da altri - recisione del legame che, fino a quel momento, lo ha mantenuto unito alla figura genitoriale materna.
Secondo quanto asserito da John Bowlby, il cui pensiero è stato ripreso da Arcidiacono[719], «il legame tra madre e bambino ha uno scopo definito in termini filogenetici che si è fissato nelle specie perché aveva un alto valore per la sopravvivenza»[720]. Sempre secondo Bowlby, l'iniziale relazione di dipendenza tra la figura genitoriale di sesso femminile e la prole pone luce sulla necessità, posta in essere da quest'ultima, di avere bisogno di un fondamento certo sul quale poter fare affidamento, sul quale cioè poter contare per riuscire, in un secondo momento, a staccarsene in modo autonomo, mettendo in opera un atteggiamento di tipo esplorativo-conoscitivo, volto all'acquisizione dell'indipendenza.

---

[714]*Ibidem*.
[715]Ivi, p. 41.
[716]Cfr. par. 3.1.3.
[717]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 192.
[718]*Ibidem*.
[719]Si veda BOWLBY J., *Maternal Care and Mental Health*, WHO, traduzione italiana in *La carenza delle cure materne*, Bowlby, Roma, Armando, 1966 ora in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 36-37.
[720]BOWLBY J., *Maternal Care and Mental Health*, WHO, traduzione italiana in *La carenza delle cure materne*, Bowlby, Roma, Armando, 1966 ora in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 37.

La stessa Arcidiacono pone l'attenzione sui differenti ruoli che, spettando alla madre e al padre, conducono la donna all'attività di allevamento, accudimento nonché al «compito di contenimento»[721]. La studiosa di psicologia ribadisce che, mentre

> generalmente, l'attività di cura è attribuita a una figura femminile tutto al più sostitutiva della madre. Il padre è il grande assente. *Cure parentali* è un'espressione del tutto rara. Si ritiene, infatti, che il padre debba intervenire nello sviluppo solo in una fase successiva quale agente della socializzazione infantile e supporto nella separazione dalla madre; vediamo così che alla madre è riconosciuto il compito del contenimento, al padre è attribuito quello di separare. Si assiste insomma a una divisione manichea dei compiti allevanti secondo il sesso dei genitori[722].

Se Arcidiacono sottolinea, riproponendo il pensiero di Donald Woods Winnicott[723] che, fin dal momento della sua nascita il bambino coglie le proprie esigenze come un disagio dai contorni non chiaramente delineati, è la presenza materna con il suo offerto sostegno, a farsi garante del processo di «differenziazione che corrisponde all'integrazione dell'Io»[724]. Sempre secondo Winnicott, ciò che garantisce l'espletamento - o il completamento - del percorso, che permette la costituzione dell'identità del singolo, è il rapporto sinergico tra intrinseche spinte pulsionali e la «*cura ambientale*»[725]. Nel momento in cui si registri un insuccesso nell'*habitat* circostante, viene meno il sicuro approdo materno e la situazione che si profila è dunque, in grado di innescare un maggiore senso di sconfitta, rispetto a quello tollerabile dal soggetto in quel preciso momento della sua vita. Per «*fallimento ambientale*»[726] Winnicott intende «il venire meno di un contenimento sicuro, e un fallimento superiore a quello che l'individuo può sopportare in quella fase»[727].
Isidor ha potuto contare, fino ai suoi diciassette anni d'età, su una figura di riferimento rispetto alla quale, in condizioni storico-ambientali differenti, si sarebbe potuto cogliere in qualità di essere separato, dunque "differenziato" - cioè distinto da lei - rammentando che la madre non è stata, per lui, unicamente la matrice dalla quale risulta essere provenuto, bensì anche la figura di riferimento garante delle cure che, fino a quel momento, gli sono state necessarie. Prima, la vita trascorsa -

---

[721]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit*., p. 41.
[722]*Ibidem*.
[723]Si veda WINNICOTT D. *Sulla natura umana*, Cortina Editore, 1989 ora in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 37.
[724]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit*., p. 37.
[725]*Ibidem*.
[726]*Ibidem*.
[727]WINNICOTT D., *Sulla natura umana*, Milano, Cortina Editore, 1988, p. 134 ora in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 37.

forzatamente - al chiuso ed al buio di una cavità sotterranea simile ad un *bunker* e, poi, l'improvviso assassinio dell'intera famiglia - con particolare riferimento a quello della figura genitoriale materna - hanno innescato nel giovane un processo di regressione. Isidor è stato percepito, da tutti i partigiani, come il soggetto "bisognoso" di quelle cure ed attenzioni, pressoché infantili, che lo portano a ricercare una donna che possa assolvere, per lui, la funzione di un approdo sicuro, soddisfacendo quell'intrinseco desiderio di materno riconosciuto da Luisa Muraro[728]. La studiosa ribadisce come la comunicazione con la figura genitoriale materna permetta di superare il «nichilismo»[729] che l'uomo può avvertire. «Dalla madre, dalla nostra antica relazione con lei, se lasciamo che ci parli, possiamo imparare a combattere il nichilismo, che è perdita del senso dell'essere»[730].

E chi, più del manipolo di partigiani leviani, può intendere il pervadente e lacerante senso del nulla, del vuoto, essendo i gedalisti scampati alla distruzione provocata dalla seconda guerra mondiale e dalla *Shoah*?

[728]Si veda MURARO L., op. cit., pp. 25-30.
[729]Ivi, p. 29.
[730]*Ibidem*.

4.2.2Dalla «*maternalità*»[731] di Ròkhele Bianca, alla ri-acquisizione del codice espressivo del giovane di Blizna.

Superato un primo livello d'approccio, che conduce Isidor a cogliere Ròkhele Bianca in funzione di figura femminile in grado di sostituire la propria madre, l'avvicinamento del giovane di Blizna alla ventiseienne può essere inteso come la via che gli permette di recuperare e rivivere il momento della sua nascita. Come sottolineato da Muraro una simile esperienza non è attribuibile e circoscrivibile ad un individuo. Essa descrive, piuttosto, la conoscenza di un soggetto che, rivivendo il momento della sua origine materna, si percepisce come distinto e separato da essa «*ma non dalla sua relazione con essa*»[732]. Questo tipo di approccio comunicativo non è da intendere come un rapporto di due singolarità individuali bensì, sempre secondo quanto proposto dalla filosofa, come un legame «dell'essere con l'essere»[733], nell'ottica di un dialogo in aperto dinamismo.
Secondo Muraro, a partire dall'ordine simbolico paterno dal quale - come precedentemente visto[734] - derivano i lemmi del codice espressivo che attribuiscono funzionalità e ruoli al bambino e alla bambina, non è possibile operare una ricerca che agevoli la comprensione del rapporto tra prole e ventre materno, tradizionalmente inteso come un mero «contenitore»[735], "degno" di essere escluso dal sistema simbolico-rappresentativo del *pater*, ossia del soggetto maschile. Venendo l'originario legame *mater*-figlio irretito nella sopraddetta logica, esso non si realizza più, non essendo compresa al suo interno la figura materna. Come Muraro stessa chiarisce,

> come la cultura ci e si separa dalla natura, così è necessario che ci separiamo dalla madre e che voltiamo le spalle all'esperienza di relazione con essa, per entrare nell'ordine simbolico e sociale, l'agente di tale separazione essendo il padre. In altre parole, l'indipendenza simbolica si paga necessariamente con la perdita del punto di vista della coppia creatrice del mondo[736].

Al contrario di quanto riconosciuto dalla logica paterna, è a partire dalla relazione con la madre che si realizza l'unità tra l'essere dell'individuo ed il codice espressivo, che ogni soggetto impara ad apprendere dalla figura genitoriale femminile di riferimento o di chi ne fa le sue veci. Sempre secondo Muraro, infatti,

---

[731]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit.*, p. 30.
[732]MURARO L., *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991, *cit.*, p. 41.
[733]*Ibidem*.
[734]Cfr. par. 3.1.2.
[735]ARCIDIACONO C. *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit.*, p. 55.
[736]MURARO L., *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991, *cit.*, p. 42.

> la pratica della contrattazione discende molto logicamente da un presupposto che a prima vista non sembra logico, e cioè che il saper parlare è una dote o dono revocabile della madre, che lo scacco della parola è la revoca della dote e che, per riaverla bisogna venire a patti con la matrice della vita[737].

Seguendo un *iter* non troppo lontano da quello tracciato da Luisa Muraro, Chiara Zamboni[738] riconosce che, l'apprendimento linguistico avviene a partire da colei che affianca l'infante, fin dalle sue prime fase di crescita. La stessa docente deduce che, grazie al corroborante e sinergico rapporto con la figura genitoriale materna, il soggetto può cogliere il vivo del codice linguistico di riferimento risultando l'attività del suo apprendimento «sostenuta dalla fiducia nelle parole e in chi ce le ha insegnate»[739]. Se, come riconosciuto dalla studiosa, la lingua della madre fornisce regole poiché risulta essere il "contenitore" di abitudini ed usanze, le sue interne e sottese dinamiche regolatrici hanno il vantaggio di mantenere, di preservare «il calore di una forma di vita»[740]. Quella «forma di vita»[741] che Isidor - dopo aver perduto l'intera famiglia - cercherà di recuperare tramite il rapporto con Ròkhele Bianca, la quale gli permetterà di vincere le sue paure e i suoi timori garantendogli, altresì, la ri-acquisizione del codice espressivo.
Luisa Muraro[742], concentratasi sull'arcaico legame madre-figlio, ha inteso la relazione tra la donna e la propria prole in qualità di *medium*, in grado di garantire un'osservazione sul circostante. Esso è contrassegnato da carattere veritiero, oltre che permanente, nell'asse del tempo. Per quanto riguarda il primo aspetto posto in luce, il segno della veridicità deve essere colto andando al di là di quanto è percepibile, configurandosi in qualità di «verità metafisica»[743], in grado di non apporre una discriminante tra il soggetto esistente ed il suo codice linguistico. Muraro, infatti, afferma che

> l'antica relazione con la madre ci dà sul reale un punto di vista duraturo e vero, vero non secondo la verità-corrispondenza ma secondo la verità metafisica (o logica) che non separa essere e pensiero e si alimenta dell'interesse scambievole fra l'essere e il linguaggio. Noi impariamo a parlare dalla madre e questa affermazione definisce chi è la madre/ che cos'è il linguaggio[744].

---

[737]Ivi, p. 47.
[738]Si veda ZAMBONI C., *Lingua materna tra limite e apertura infinita* in *All'inizio di tutto. La lingua materna*, a cura di THÜNE E.-M., Torino, Rosenberg & Sellier, 1998, pp. 112-114.
[739]Ivi, p. 113.
[740]Ivi, p. 114.
[741]*Ibidem*.
[742]Si veda MURARO L., op. cit., pp. 41-47.
[743]Ivi, p. 46.
[744]*Ibidem*.

L'iniziale rapporto che Isidor crea con Ròkhele Bianca è inteso dal giovane secondo una modalità di attaccamento alla donna, colta in vece di «figura femminile […] sostitutiva della madre»[745]. Ròkhele Bianca non corrispondendo alla figura della donna oblativa, non ha mai inteso la relazione in modo autorevolmente dipendente da lei.
Come Arcidiacono sottolinea, riprendendo il pensiero di Montefoschi,

> il soggetto che pratica l'oblatività, attraverso la propria dedizione acquista tuttavia nel rapporto la posizione di chi esercita l'autorità e il potere, ma il fatto che egli non porti mai nella relazione le proprie richieste, bensì soltanto le risposte alle richieste altrui, rivela che egli è costretto nell'atteggiamento oblativo dall'aspettativa dell'altro si che non può proporre le proprie esigenze senza temere il rischio di subire un rifiuto o di perdere la stessa relazione[746].

Diversamente la giovane ventiseienne che, inizialmente ha affiancato Isidor curandolo e prestandogli tutte le attenzioni necessarie, si è sempre posta in funzione di soggetto "in sé" e distinto da colui con il quale è entrata in relazione. L'iniziale «autorità materna»[747], con la quale la donna ha seguito il diciassettenne di Blizna, è sempre stata in linea con quel suo «bisogno»[748] di rendersi utile ad un altro; ad un altro «che avesse bisogno di lei»[749], considerata anche la sua propensione a mantenersi aderente alle prescrizione della tradizione religiosa ebraica[750].
Ester Harding, il cui pensiero è stato riproposta da Arcidiacono[751], partendo da affermazioni simili a quelle di Montefoschi, è giunta a riconsiderare il rapporto madre-figlio, che costituisce il punto di partenza per lo sviluppo di un'equilibrata relazione tra soggetti di sesso opposto. Prendendo le mosse dall'incapacità che la madre ha di negare qualcosa al proprio figlio, legata all'inabilità di cogliere «le proprie emozioni»[752], l'analista junghiana è giunta a definire l'impossibilità - caratteristica di alcune donne - di creare un equo rapporto con il proprio *partner*. La creatura femminile, non essendo in grado di mettere da parte quell'istinto che la porta a rapportarsi al soggetto maschile come si trattasse di un figlio, crea con lui un legame affettivo basato sulla dipendenza dall'altro e non sulla reciproca autonomia. Al contrario, dimostrandosi capace di non

---

[745]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit.*, p. 41.
[746]MONTEFOSCHI S., *Ruolo materno e identità femminile*, *DWF*, 6/7, 1978 ora in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 30.
[747]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 192.
[748]*Ibidem*.
[749]*Ibidem*.
[750]Cfr. par. 4.1.3.
[751]Si veda ARCIDIACONO C., op. cit., 42-43.
[752]HARDING E., *I misteri della donna*, Astrolabio, 1971, p. 203 ora in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 42.

assecondare - esclusivamente - l'interna spinta che la porta a curarsi di lui come fosse una sua creatura, la donna riesce a cogliersi come un individuo dotato di una propria personalità.
Harding ribadisce che

> la capacità di dire no al figlio significa dire no alle proprie tendenze indulgenti e affrontare le proprie emozioni, quale che sia la loro natura, senza restarne sommersa… significa rinunciare alla superiorità di colei che dà. In ogni rapporto, colui che in genere dà sembra essere superiore, ma se questa superiorità dipende da una coazione a dare si tratta di una superiorità relativa, poiché il ricevente è una necessità[753].

E ancora Harding sottolinea come

> la donna legata a un uomo in questo modo materno, dipende da lui come questi da Lei… Soltanto quando sacrifica il proprio desiderio di fargli da madre, e vive realmente le proprie emozioni, *sacrifica il figlio*, e in quanto entità umana separata può divenire vergine, nel senso antico di *una in sé stessa*[754].

È a partire dall'approccio adottato da Ròkhele Bianca, che accudisce riconoscendo la propria individualità, che Isidor è riuscito a porsi in comunicazione con lei. Dapprima, la donna fa leva sulla «fissazione»[755] del giovane per il cibo, che gli ha permesso di ristabilire un contatto con lei, ossia con quella che per il diciassettenne di Blizna è la rappresentazione «sostitutiva della madre»[756]. In un secondo momento, giunge ad un riavvicinamento al codice espressivo, fino a riacquisire una piena capacità di interloquire con gli altri appartenenti alla banda partigiana. Si rammenta che Mendel presenta Isidor come «un ragazzo dall'aria assente»[757] che «spesso farneticava»[758].
Il giovane di Blizna, dopo aver instaurato una stabile relazione con Ròkhele Bianca, avverte l'urgenza di mediare, di comunicare anche con gli altri appartenenti al microcosmo guidato da Gedale.

---

[753]HARDING E., *I misteri della donna*, Astrolabio, 1971, p. 203 ora in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 42-43.
[754]HARDING E., *I misteri della donna*, Astrolabio, 1971, p. 203 ora in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 43.
[755]MURARO L., *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991, *cit.*, p. 56.
[756]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit.*, p. 41.
[757]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.,* p. 131.
[758]*Ibidem*.

Come riconosciuto da Chiara Zamboni[759], alla definizione dell'identità personale concorre anche l'abilità rappresentativa, che non deve essere assimilata alla capacità di eloquio. Il presupposto di partenza risulta, piuttosto, essere la facoltà di entrare in relazione con l'altro/ gli altri soggetti umani. Tale condizione di partenza poggia sul fiducioso affidamento di quanto la lingua appresa dalla figura genitoriale materna può dare.

> La capacità simbolica è quindi qualcosa di non identificabile con il saper parlare. Presuppone che si sappia parlare, ma si avvale di quello che la fiducia nella lingua materna offre. […]. D'altra parte, se si è imparato a parlare, ma senza l'atteggiamento di abbandono aperto, che viene dalla intesa profonda con altri, sarà sempre in agguato la paura di distaccarsi dai significati dati per esplorare un po' più di mondo. […]. È sufficiente che il legame tra fiducia e parola si sia instaurato una volta perché si possa dire di averne avuto esperienza. Così che, quando lo perdiamo, sappiamo cosa cercare per poterci avventurare nel «grande mare dell'essere»[760].

Nel caso di Isidor si potrà parlare di un procedimento di ri-uso del codice linguistico, da intendere come adeguato utilizzo della lingua. Una simile conquista - operata dal giovane di Blizna - non può prescindere dalla mediazione favorita dal rapporto relazionale - o vincolo fiducioso, di cui Zamboni parla - creato con Ròkhele Bianca. È da questo senso di abbandono all'altro, quale Ròkhele Bianca risulta essere per Isidor, che il giovane riesce ad avere piena coscienza della propria individualità. Della donna, al termine di un percorso di ri-adattamento all'ambiente comunitario circostante, il diciassettenne di Blizna coglie il profondo senso di *alterità* - da intendere come riconoscimento del suo essere un soggetto distinto e differente, ossia "altro" dal proprio «Sé»[761].
Come Mendel racconta, in una notte di pioggia e vento, mentre la banda di partigiani ascolta Line impegnata ad esporre la sua idea in merito all'unione matrimoniale tra uomo e donna,

> venne una forte raffica, la pioggia mista a grandine scrosciò contro la parete; il mulino cigolò e ruotò in blocco, come una giostra, sul gigantesco perno confitto nel suo alveo interrato. Isidor si strinse alla Bianca, che lo tranquillizzò carezzandolo sul capo ispido[762].

Per la donna che inizialmente - come l'orologiaio ha modo di raccontare - segue il giovane similmente ad una mamma, questo atteggiamento è del tutto «naturale»[763] visto che, anche lei

[759]Si veda ZAMBONI C., op. cit., pp. 120-125.
[760]Ivi, p. 123.
[761]JUNG C.G., *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé* [1951], in *Opere*, a cura di AURIGEMMA L., Torino, Bollati Boringhieri, volume 9, tomo 2, 2005 [1982], p. 3 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192.
[762]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit*., p. 134.

«sembrava avere bisogno di qualcuno che avesse bisogno di lei»[764], come detto in precedenza. Dai primi giorni del mese di dicembre, sempre Mendel osserva quanto la relazione tra i due stia modificandosi, secondo una modalità «mal definibile ma palese a tutti»[765].

> Isidor parlava meno e meglio; […], non portava più il coltello alla cintura, ed invece aveva chiesto ad Edek e a Gedale di prendere parte alle esercitazioni di tiro. Il suo sguardo si era fatto più attento, cercava di rendersi utile, il suo passo era diventato più rapido e sicuro, e perfino le spalle sembravano essersi allungate un poco. Faceva domande: poche, ma non insulse né puerili. […]. Quanto a Ròkhele, […] mentre prima non aveva avuto un'età, adesso ce l'aveva; sorprendeva, rallegrava vederla ritornare giorno per giorno ai suoi ventisei anni, fino allora mortificati dalla timidezza e dal lutto. […]. Quando accadeva di incontrare i due insieme, fra le baracche de campo, Isidor non camminava più dietro a Ròkhele, ma al suo fianco; più alto di lei, piegava impercettibilmente il capo nella direzione della donna, come a farle riparo[766].

Ròkhele Bianca dunque, non è più intesa come immancabile baluardo materno in grado di avvicinare il giovane al campo linguistico, dal quale egli pareva essersi allontanato dato che - a detta dell'orologiaio - Isidor «spesso farneticava»[767]. Al contrario, la giovane diviene la donna con la quale il diciassettenne instaura un profondo ed equilibrato legame.

Zamboni, riprendendo il significato del lemma «fiducia»[768] quale proposto da Émile Benveniste[769], riesce a risalire alla possibilità di lasciarsi andare totalmente a qualcuno, al fine di riuscire ad aprirsi alla conoscenza del soggetto che ci si trova di fronte ed il quale, a sua volta, pare "restituire" il suo personale riconoscimento al proprio simile. La studiosa propone, attingendo da *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* di Benveniste, vari significati per il vocabolo «fiducia»[770].

> «fiducia» ci porta alla parola latina «fides», che ha come significato anche quello di «credito» nel senso di «Io ho credito presso qualcuno». Così che la fiducia non è solo l'atteggiamento di apertura che io ho verso

---

[763]Ivi, p. 191.
[764]Ivi, p. 192.
[765]*Ibidem*.
[766]*Ibidem*.
[767]Ivi, p. 131.
[768]ZAMBONI C., *Lingua materna tra limite e apertura infinita* in *All'inizio di tutto. La lingua materna*, a cura di THÜNE E.-M., Torino, Rosenberg & Sellier, 1998, *cit.*, p. 123.
[769]Si veda BENVENISTE E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, a cura di LIBORIO M., Torino, Einaudi, 1976, pp. 87-88 ora in ZAMBONI C., *Lingua materna tra limite e apertura infinita* in *All'inizio di tutto. La lingua materna*, a cura di THÜNE E.-M., Torino, Rosenberg & Sellier, 1998, pp. 123-125.
[770]ZAMBONI C., *Lingua materna tra limite e apertura infinita* in *All'inizio di tutto. La lingua materna*, a cura di THÜNE E.-M., Torino, Rosenberg & Sellier, 1998, *cit.*, p. 123.

qualcuno, ma anche il credito di cui godo presso qualcuno[771]. […]. «Fides» rimanda anche al credere: credere a ciò cui non è immediato credere. […].

Come Zamboni precisa «fides è anche attesa: attraversare la sofferenza per la non immediatezza dello slegarsi degli orizzonti»[772].

Applicato all'ambito comunicativo creato da Isidor e da Ròkhele Bianca si può notare che la figura femminile - l'iniziale «figura femminile […] sostitutiva della madre»[773] per un soggetto regresso o "fissatosi" ad una fase pressoché infantile - si pone quale *medium* per la riappropriazione della parola. Inizialmente, Isidor «era un ragazzo dall'aria assente»[774], che «spesso farneticava»[775] e che «aveva l'ossessione della fame»[776]. In seguito all'avvicinamento a Ròkhele Bianca che, «teneva d'occhio il ragazzo, badava che si coprisse e si tenesse pulito, e all'occorrenza lo rimproverava con autorità materna»[777], il giovane di Blizna «parlava meno e meglio; non farneticava più di vendette impossibili, […]. Faceva domande: poche, ma non insulse né puerili»[778].

Nel totale affidamento di Isidor a Ròkhele Bianca si può cogliere il desiderio di volersi affidare ad una donna, che si fa tramite per l'entrata nell'universo linguistico che racchiude in sé «il piacere che viene da un rapporto umoristico con la realtà e la capacità di sopportare il vuoto con attesa paziente»[779], come riconosciuto da Chiara Zamboni[780]. Come ribadito dalla studiosa la lingua della *mater*, essendo il codice espressivo che garantisce ai soggetti di porsi in relazione tra loro, favorisce la creazione di legami e di relazioni. La lingua della madre appare, dunque, il funzionale elemento che «avvolge carnalmente, intimamente, come estensione del corpo proprio»[781].

Conoscere sé ed il circostante ambiente umano sono i principali punti di partenza, che permettono di avvalersi del codice espressivo materno. Un codice linguistico che richiede di abbandonarsi alla «*fides*»[782], in colui/colei che appare in qualità di altro soggetto[783].

---

[771]BENVENISTE É., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, a cura di LIBORIO M., Torino, Einaudi, 1976, pp.87-88 ora in ZAMBONI C., *Lingua materna tra limite e apertura infinita* in *All'inizio di tutto. La lingua materna*, a cura di THÜNE E.-M., Torino, Rosenberg & Sellier, 1998, p. 124.
[772]ZAMBONI C., *Lingua materna tra limite e apertura infinita* in *All'inizio di tutto. La lingua materna*, a cura di THÜNE E.-M., Torino, Rosenberg & Sellier, 1998, *cit.*, p. 124.
[773]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit.*, p. 41.
[774]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 131.
[775]*Ibidem*.
[776]Ivi, p. 132.
[777]Ivi, p. 192.
[778]*Ibidem*.
[779]ZAMBONI C., *Lingua materna tra limite e apertura infinita* in *All'inizio di tutto. La lingua materna*, a cura di THÜNE E.-M., Torino, Rosenberg & Sellier, 1998, *cit*., p. 124.
[780]Si veda ZAMBONI C., op. cit., pp. 120-125.
[781]Ivi, p. 130.
[782]Ivi, p. 120.

Accade dunque che, dall'iniziale necessità avanzata da Isidor, che lo conduce ad intendere Ròkhele Bianca in funzione di sua personale e stabile figura di riferimento - dunque pressoché assimilabile alla rappresentazione genitoriale materna - il giovane diciassettenne di Blizna ripercorre le tappe di uno sviluppo individuale in vista della propria ri-definizione identitaria, in cui l'iniziale ruolo di mediazione assolto dalla giovane donna appare il punto d'approdo di una relazione di differente natura. Da una Ròkhele Bianca che appare, agli occhi del diciassettenne di Blizna, l'emblema del tramite personificato in grado di permettergli di compiere un percorso a ritroso in grado di guidare alle proprie origine, si giunge al riconoscimento della donna come *altra* - nel senso di differente - rispetto alla propria genitrice. Come Isidor riesce a cogliersi in qualità di individuo dalla personalità scissa da Ròkhele Bianca, nonché distinto dai membri partigiani che costituiscono un corpo organico che lo circonda, allo stesso modo il giovane riesce ad attribuire una differente funzionalità a quella che diventa la propria consorte e la progenitrice di suo figlio. All'interno di questo *excursus* rientra anche l'avvicinamento e la riappropriazione del codice espressivo, indisgiungibile dalla figura che lo ha originato e di cui Ròkhele, almeno nel periodo iniziale del rapporto con il giovane, incarna una sorta di "doppia rappresentazione", come in precedenza visto.

[783]Si veda ZAMBONI C., op. cit., pp. 124-125.

4.3 Ròkhele Bianca da «agune»[784] a gestante. Nella trasformazione fisica, la trasformazione psicologica della donna.

4.3.1La relazione, tra Isidor e Ròkhele Bianca, porta la donna ad aprirsi al giovane.

Ad una Line che «lega e non si lega»[785], assumendo i contorni femminei del decorso storico in rapido mutamento, si contrappone una pacata e tranquilla Sissl, il cui caldo corpo rende la volontà di un donarsi, incondizionatamente, al proprio uomo. Ad una Ròkhele Nera definita «nomade»[786], perché disposta a relazionarsi con tutti i soggetti della banda partigiana - in particolare con gli uomini - e perché lontana dalla rigida osservanza dei tradizionali paradigmi della cultura ebraica, non può che corrispondere la figura femminile di Ròkhele Bianca, la quale decide di dare una conformazione maggiormente stabile alla propria vita, legandosi al consorte tramite il "patto matrimoniale" che, investito della sua carica spirituale-religiosa, pone il suggello dell'apertura della duale relazione alla terna familiare.

Inizialmente Ròkhele Bianca viene colta come una «creatura semplice e mite, che non parlava quasi mai, e quando parlava lo faceva con voce così bassa che si stentava a capirla» come, nel maggio del '44, Mendel racconta. Per tali ragioni nessun membro della banda di Gedale riesce a sapere qualcosa di più di lei, come della sua precedente vita. Allo stesso modo, lei sembra poco propensa ad esternare alcunché del proprio antecedente vissuto ai partigiani che affianca, seguendoli in modo passivo e dimostrandosi pronta all'assolvimento di qualsiasi attività le si chiedesse, senza ribattere mai su nulla. Dopo le attente cure prestate ad Isidor ed in seguito alla svolta evolutiva, percepita da tutti i membri della banda partigiana in merito alla relazione che si instaura tra i due e proficua per entrambi, lei si presenta radicalmente mutata, trasformata, pressoché rinata. Si ricorda che Mendel stesso sottolinea come, «mentre prima non aveva avuto un'età, adesso ce l'aveva; sorprendeva,

---

[784]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit*., p. 142.
La docente universitaria propone, per Ròkhele Bianca, l'apostrofe di «agune» (NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit.*, p. 142)) fine di porre una continuità tra una delle protagoniste femminili del romanzo leviano e la specifica categoria femminile, assunta come soggetto di confronto. Inizialmente, Ròkhele Bianca sembra introversa, silenziosa ed intimidita. La ragione della sua chiusura è stata collegata, dalla docente francese, alla perdita del consorte che la giovane ha dovuto sopportare e superare. Dopo essere entrata all'interno della banda guidata da Gedale, la donna si è avvicinata ad Isidor, aprendosi a lui. L'apertura è coincisa con una disponibilità, che ha portato la creatura femminile a porsi in relazione con il giovane diciassettenne, fino ad offrirgli il suo corpo, arrivando a congiungersi con lui.
[785]LEVI P., *Se non ora quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit*., p. 237.
Il corsivo è di chi scrive.
[786]BRAIDOTTI R., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di CRISPINO A.M., Roma, Donzelli editore, 1995, *cit.*, p. 8.

rallegrava vederla ritornare giorno per giorno ai suoi ventisei anni, fino allora mortificati dalla timidezza e dal lutto»[787].

Secondo Nancy Chodorow[788] la donna è portata a diventare madre, in virtù della sua capacità di interagire con gli individui. Al fine di dimostrare la sua ipotesi teorica, la sociologa femminista e psicoanalista parte da tre aspetti che motivano il desiderio di maternità destinato a divenire, per l'essere femminile, una necessità. Alla relazione comunicativa che la bambina pone in essere con la propria figura genitoriale materna, si deve unire il bisogno manifestato dalla donna di volersi focalizzare - per tutto il tempo coincidente con il periodo dello sviluppo della propria figlia - sui motivi ruotanti attorno alla relazione «madre-figlia»[789]. Da ultimo occorre tenere presente che la spinta alla comunicatività o alla relazionalità risulta caratteristica del soggetto femminile, che di conseguenza appare predisposto alla dinamica apertura al "tu", momento che si configura in qualità di primaria premessa in grado di garantire la realizzazione di un rapporto di tipo empatico, oltre che di attento ascolto.
Infatti, come Chodorow afferma,

> la donna sviluppa la capacità per svolgere la funzione materna a partire dalla sua posizione relazionale. Posizione che scaturisce dalla particolare natura e durata del rapporto preedipico con la madre; dal fatto che i rapporti edipici non sono stati totalmente rimossi; dalla continuativa concentrazione sulle tematiche madre-figlia durante tutto il suo sviluppo; e inoltre dal fatto che essa non si è costruita, come l'uomo, una serie di difese contro i rapporti. Per tutti questi motivi, […], la donna arriva a sentire il desiderio e il bisogno di essere madre[790].

Diversamente Caterina Arcidiacono, che ha riflettuto sul fatto che la rappresentazione della maternità non coincide con la brama della gravidanza, è giunta a concludere che

[787]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, *cit.*, p. 192.
[788]Si veda CHODOROW N., *La funzione materna. Psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, traduzione italiana di A. Bottini, Milano, La Tartaruga, 1991, pp. 266-271; 277; 280-283 ora in CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 165-168.
[789]CHODOROW N., *La funzione materna. Psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, traduzione italiana di A. Bottini, Milano, La Tartaruga, 1991, p. 266 ora in CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 165.
[790]CHODOROW N., *La funzione materna. Psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, traduzione italiana di A. Bottini, Milano, La Tartaruga, 1991, p. 266 ora in CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 165.

> l'immagine di maternità […] è anche qualcosa di diverso dal reale processo di gravidanza e riproduzione. Il desiderio di restare incinta è strettamente, ma non unicamente, connesso a ciò che la maternità rappresenta a livello sociale e sul piano soggettivo individuale, e a come essa viene interiorizzata dalle donne[791].

Come detto in precedenza[792], Ròkhele Bianca incarna un femminino votato alla «*maternalità*»[793], ossia ad un profondo senso di materno che la conduce, inizialmente, ad occuparsi del giovane Isidor. Riflettendo sul rapporto creato dai due giovani, come si avrà modo di esporre in seguito, la coppia non ha avvertito la necessità di avere un figlio, considerando anche la difficile e precaria situazione nella quale il manipolo di partigiani si trova. L'atteggiamento dimostrato e sempre mantenuto dalla donna sembra, però, in linea con quello di una figura femminile disposta ad accogliere la propria creatura che, in seguito alla scoperta fatta dalla Bianca, viene attesa con desiderio e preoccupazione, sempre in relazione all'instabilità alla quale la banda è sottoposta a causa degli eventi storici. Dunque, il concepimento non è avvenuto in funzione del soddisfacimento di un'interna e femminile brama di procreazione, seppure gli atteggiamenti assunti dalla giovane ventiseienne, specialmente verso Isidor, denotino la capacità di relazionarsi con colui che rappresenta l'altro.

Bisogna presupporre che, per dare vita ad una nuova esistenza, la donna si deve unire corporalmente - si deve cioè fondere sessualmente - all'essere di sesso opposto, ossia all'uomo.

Considerando il caso di Ròkhele Bianca e di Isidor sembra che il rapporto sia stato desiderato da entrambi. Dopo che la donna si rivolge all'orologiaio, al fine di chiedergli se lui potesse unire lei ed Isidor in matrimonio, in ragione della condizione di peccato che lei avverte come un'onta, Mendel riporta a Gedale l'episodio. Il capo banda, che ascolta tutto il racconto, termina il colloquio confidando all'orologio di sentirsi responsabile dell'accaduto.

> - Bisogna che te lo dica, in questa storia c'entro anch'io. Isidor non era mai stato con una donna. Me lo ha detto tempo fa, un giorno che io lo canzonavo un poco: era il giorno del mulino a vento. Ho visto che soffriva; mi ha detto che non aveva mai avuto il coraggio. Aveva solo tredici anni quando ha dovuto nascondersi sotto la stalla, ci è stato quattro anni, poi gli sono successe le cose che sai. «Bisogna aiutarlo», ho pensato: per un verso mi sembrava una *mitzvà*, per un altro mi incuriosiva l'esperimento. Così ne ho parlato con Ròkhele, che anche lei è rimasta sola, e le ho proposto di occuparsi di lui. Ecco, se n'è occupata. Io però non avrei creduto che la faccenda sarebbe andata avanti così in fretta e così bene[794].

---

[791]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit.*, p. 26.
[792]Cfr. par. 4.2.1 e 4.2.2.
[793]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit.*, p. 30.
[794]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, pp. 193-194.

Se per il giovane diciassettenne di Blizna il rapporto con la donna ha rappresentato la sua prima esperienza sessuale, per Ròkhele Bianca esso indica il desiderio che la giovane ventiseienne ha dimostrato di concedersi all'altro - accogliendolo in sé - ossia dentro di sé. Il primo congiungimento corporale dei due giovani è stato per la donna «il simbolo della propria volontà di aprirsi, di essere disponibile a superare il proprio recinto, di essere disposta ad accettare la rottura di un confine»[795], come Arcidiacono ha asserito in merito alla capacità femminile di concedersi al soggetto maschile.
Dunque, l'evidente trasformazione che Ròkhele Bianca ha conosciuto e l'ha guidata, prima, ad elaborare il lutto per la perdita del marito nonché a superare il timore di non potersi più congiungere a nessun altro uomo - come riconosciuto da Sophie Nezri-Dufour -[796] l'ha, in seguito, condotta verso l'acquisizione della consapevolezza del proprio corpo, da lei trasformato in strumento di comunicativa interazione con l'individuo di sesso maschile, ossia con Isidor.
Ecco motivato il passaggio da «agune»[797], secondo l'attributo apposto a Ròkhele Bianca dalla studiosa[798], a donna disposta all'incontro con l'altro - in una reciproca intimità - sancita dal primo rapporto carnale della coppia. L'apertura della ventiseienne al giovane diciassettenne indica la disponibilità della creatura femminile a tale tipo di fusione fisico-emotiva considerando che Isidor, almeno fino a quel momento e da un punto di vista meramente carnale-corporale, le era stato sconosciuto come asserito dall'Arcidiacono[799], la quale ha affrontato la tematica dell'appropriazione identitaria messa in atto dalla donna, al momento del suo congiungimento con l'uomo evidenziando inoltre che

> senso della propria identità corporea e senso di sé risultano, […], strettamente connesse e interrelate. Il corpo non solo si apre, accoglie e nutre, ma si chiude e si ammala, […]. Il corpo umano esiste nella sua corporeità e nella sua rappresentazione e come dice Winnicott "il sentire che sono, precede il sapere chi sono"[800].

La certezza che si presuppone debba esserci nel momento in cui la donna si dona all'uomo, come la studiosa di psicologia riconosce, non è «trovata in se stessa e nelle proprie emozioni e valutazioni»[801], bensì risulta essere dipendente dalla possibilità di creare una stabile e permanente

[795]ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, *cit.*, p. 94.
[796]Si veda NEZRI-DUFORU S., *Primo Levi: per una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., 137-144.
[797]Ivi, p. 142.
[798]Si veda NEZRI-DUFORU S., *Primo Levi: per una memoria ebraica del Novecento*, op. cit., 137-144.
[799]Si veda ARCIDIACONO C. op. cit., pp. 98-104.
[800]Ivi, p. 98.
[801]Ivi, p. 95.

relazione con lui che, da ultimo, risulta socialmente riconosciuta e giuridicamente tutelata dal legame matrimoniale, com'è per il caso in questione.

Ròkhele Bianca è riuscita ad aprirsi ad Isidor poiché ha percepito ed ha colto il significato della personale identità fisica, non disgiunta dalla comprensione del proprio «Sé»[802], della propria individualità femminile. Il suo corpo si è, di conseguenza, aperto a quello del giovane diciassettenne accogliendolo e, venendone fecondata, è risultata essere la primaria ed insostituibile matrice materna, fonte di nutrimento per la nuova vita che ha assunto corpo nel suo corpo, cioè dentro di lei. In generale, come asserito da Arcidiacono[803], la donna che giunge a definire il proprio grembo, detenendo la facoltà di autocontrollarne il superamento ossia la penetrazione da parte dell'uomo, riesce a percepirsi come un soggetto completo ed organicamente articolato. La possibilità di cogliersi come figura femminile dall'identità chiaramente definita, nonché distinta dalle generali caratteristiche proposte dal contesto sociale circostante, può essere raggiunta nel momento in cui la donna si concepisca in funzione di vivente dotato di un corpo non inteso oggettivamente, quanto percepito, assecondato e vissuto nel rispetto della sua funzionalità, che, con la dimensione identitaria, costituisce un binomio inscindibile.

Al fine di ribadire quest'ultimo importante concetto, si riporta una citazione dello psicoanalista infantile François Dolto, a sua volta riproposta da Caterina Arcidiacono.

> L'immagine del corpo è la sintesi vivente delle nostre esperienze emozionali interumane, ripetitivamente vissute attraverso le sensazioni erogene elettive, arcaiche o attuali. […]. L'immagine del corpo è in ogni momento memoria inconscia di tutto il vissuto relazionale e allo stesso tempo, ella è attuale, vivente, in situazione dinamica, e allo stesso tempo narcisistica e interrelazionale: […]. È grazie alla nostra immagine del corpo portata e sostenuta dal nostro schema corporale che noi possiamo entrare in comunicazione con gli altri. Ogni contatto con l'altro, che sia di comunicazione o di evitamento della comunicazione, è sostenuto dall'immagine del corpo; poiché è nell'immagine del corpo, […], che il tempo s'incrocia allo spazio, che il passato inconscio ragiona nella relazione presente[804].

L'apertura della sfera emotivo-affettiva che Ròkhele Bianca riesce a raggiungere con Isidor e che, da ultimo la condurrà ad unirsi a lui anche corporalmente, rientra nel processo di compimento della

---

[802]JUNG C.G., *Aion. Ricerche del simbolismo del Sé* [1951], in *Opere*, a cura di AURIGEMMA L., Torino, Bollati Boringhieri, volume 9, tomo 2, 2005 [1982], p. 3 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192.

[803]Si veda ARCIDIACONO C., op. cit., pp. 98-104.

[804]DOLTO F., *L'image inconsciente du corps*, Paris, aux Editions du Seuil, 1984, pp. 22-23 ora in ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna: alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994, pp. 98-99.

sua maturazione, nell'ambito del quale la comprensione della personale identità sessuale le permette di vivere il suo corpo e la sua sessualità in relazione a quella dell'altro, cioè in comunicazione con Isidor.

Come asserito da Caterina Arcidiacono[805],«l'immagine di sé corporea è alla base del senso di identità, il quale, partendo da sensazioni corporee interne ed esterne, diverrà identità compiuta in uno stadio ancora successivo dello sviluppo»[806]. A suggello di un simile *iter* evolutivo-conoscitivo, in direzione della ri-acquisizione della propria identità (si rammenta che, in precedenza, Ròkhele Bianca è stata sposata con un rabbino ebreo, crudelmente assassinato dalle truppe delle SS) la donna riesce a giungere alla percezione del proprio «Sé»[807], ossia della propria personalità, sviluppando la capacità di vivere la propria affettività ed intimità con il proprio *partner*.

[805]Si veda ARCIDIACONO C., op. cit., 98-104.
[806]Ivi, p. 99.
[807]JUNG C.G., *Aion. Ricerche del simbolismo del Sé* [1951], in *Opere*, a cura di AURIGEMMA L., Torino, Bollati Boringhieri, volume 9, tomo 2, 2005 [1982], p. 3 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192.

4.3.2L'esperienza della maternità vissuta da Ròkhele Bianca.

Aprendosi ad Isidor, Ròkhele Bianca si apre alla nuova vita che incomincia a germinare in lei assumendo il bambino, che nasce al termine del romanzo leviano, la vivente rappresentazione della «fine di un mondo atroce»[808], come ha avuto modo di ribadire Sophie Nezri-Dufour.

La donna, in ragione del percorso compiuto e appena proposto, si sente legata ad Isidor da un rapporto che le permette di cogliersi come un soggetto indipendente ed in sé compiuto e che - grazie al giovane di Blizna - è riuscito a conoscere e a raggiungere una mutante ed arricchente trasformazione, di cui la gravidanza risulta essere un altro aspetto.

Vivendo la banda di continui spostamenti, dopo aver scoperto di essere incinta, la giovane ventiseienne si adatta alle esigenze dei gedalisti, in pieno rispetto del carattere accomodante e pacifico, che ha sempre dimostrato di avere. In tal proposito Mendel racconta, con le seguenti parole, la situazione nella quale Ròkhele Bianca si trova, attorno al maggio del 1945:

> Ròkhele Bianca non si lamentava mai, ma era stanca, e le sue condizioni preoccupavano tutti. Stentava a camminare: le sue caviglie gonfiavano ogni giorno di più, dovette rinunciare agli stivali, tagliare malamente la tomaia delle scarpe che Mottel le aveva procurate, e si ridusse infine a camminare in ciabatte. Per brevi tratti la portarono anche su una barella, ma era chiaro che bisognava trovare una soluzione[809].

Attorno al quindici giugno del '45, la banda di Gedale si trova a Plauen, in corrispondenza della linea ferroviaria che pone in comunicazione il centro tedesco berlinese e la città di Monaco con il valico del Brennero. Essendo le circostanze particolarmente complicate e viaggiando i locomotori con un evidente ritardo, nonché apparendo già stipati di passeggeri, i partigiani ebrei decidono di sostare nella sala d'attesa del paesino, che somiglia ad un campo di sfollati. In quest'occasione, il capo banda Gedale ha modo di constatare che la penuria di denaro avrebbe reso impossibile il pagamento del percorso a tutti i membri della banda, contando che una parte dei soldi che costituivano il fondo della cassa comune sarebbe stata necessaria per poter far fare a Ròkhele Bianca una «visita ginecologica»[810]. In seguito al controllo, la giovane viene a saper di stare bene; l'unica avvertenza che il corpo dei dottori le fa, è di ridurre il tempo delle camminate che, da quel momento, non dovrebbero più essere state troppo lunghe. È ancora Mendel che, nel luglio del 1945,

[808]NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002, *cit*., p. 154.
Si rammenti l'esplosione della bomba atomica, sulla città di Hiroshima, avvenuta il sette agosto del '45.
[809]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit*., p. 230.
[810]*Ibidem*.

ha modo di osservare la donna il cui «ventre temerario, […] cresce come un frutto»[811]. Nonostante le contingenze imposte dai continui spostamenti mettano a dura prova la salute di Ròkhele Bianca, lei non vive drammaticamente la sua gravidanza, differentemente rispetto a quanto asserito da Simone de Beauvoir[812], la quale ha affermato che alcune donne vivono il momento percependolo come sospeso tra una fase di abbondanza ed un periodo di privazione.

Contrariamente il feto che, di mese in mese, assume corpo dentro il corpo di Ròkhele Bianca è avvertito come un suo prolungamento piuttosto che come un elemento di disturbo, apparendo lei «come il tipo di donna che sopporta coraggiosamente il suo stato perché non si perde in esso»[813], per usare le parole proposte dalla scrittrice e filosofa francese che ha parlato, in questi termini, di una gravidanza serena. Come accennato all'inizio e come si avrà modo di ribadire in seguito, la fase della gestazione non è coincisa, per Ròkhele Bianca, con un momento di tranquillità e di spensieratezza.

Come Simone de Beauvoir[814] ha precisato, ogni gravidanza risulta essere un processo sconvolgente, i cui contorni assumono caratteristiche personali differendo, per ogni essere femminile, le modalità di percezione ad esso connesse. Il comportamento stesso dell'essere femmineo muta in relazione alla trasformazione che il suo corpo conosce, accompagnandosi ed unendosi alla maturazione della propria creatura. Se, come riconosciuto dalla scrittrice e filosofa francese, nello stadio iniziale della gestazione il bambino non è percepito dalla madre, di volta in volta, la relazione tra i due esseri si farà sempre più simbiotica. Con il progredire dei mesi, il feto si ancora stabilmente alla cavità uterina e, in virtù dell'adattamento e dell'aderenza che i differenti corpi – quello della donna e quello del bambino – raggiungono, tra i loro due organismi si registrano degli «scambi biologici che permettono alla donna di ritrovare il proprio equilibrio»[815]. Sempre secondo de Beauvoir, è in corrispondenza dell'ultima fase della gravidanza, ossia in corrispondenza della prossima separazione tra la gestante e la sua creatura, che si possono notare delle sensibili modificazioni in merito alle emozioni che la donna avverte, approssimandosi il momento del parto.

> Il parto assumerà un carattere molto diverso a seconda dei casi: la madre desidera nello stesso tempo conservare nel suo ventre il tesoro di carne che è una preziosa parte del suo io e liberarsi di un importuno;

[811]Ivi, p. 235.
[812]Si veda DE BEAUVOIR S., *Il secondo sesso* (titolo originale dell'opera: *Le deuxième sexe*) traduzione di Roberto Cantini e Mario Andreose, prefazione di Julia Kristeva, postfazione di Liliana Rampello, Milano, Il Saggiatore, 2012, pp. 480-520.
[813]Ivi, p. 498.
[814]Si veda DE BEAUVOIR S.,op. cit., pp. 480-520.
[815]Ivi, 497.

> vuole anche avere tra le mani il suo sogno, ma ha paura delle nuove responsabilità che questa materializzazione creerà; può prevalere l'uno o l'altro desiderio, ma spesso ella ondeggia tra i due[816].

Da un punto di vista psicologico, il periodo della gestazione risulta essere particolarmente critico, come riconosciuto da Caterina Arcidiacono[817]. Nella criticità della situazione risiede l'offerta, per la gestante, di mettere in atto delle strategie comunicativo-relazionali maggiormente equilibrate ed orientate ad un senso di compiutezza, con se stessa e con l'altro individuo o, al contrario, l'evento della gravidanza può coincidere con l'inizio di una serie di difficoltà.
Come Arcidiacono ribadisce,

> sotto il profilo strettamente psicologico la gravidanza si configura come una situazione di *crisi*, intendendo con questa la possibilità di evoluzione verso modalità di rapporto con sé e con gli altri più armoniche e compiute, oppure un momento di scacco. Le modificazioni che la gravidanza propone creano nella personalità della donna un profondo processo di rielaborazione del senso di sé e della sua identità personale: provocano una serie di crisi man mano che la gestante viene a un accomodamento con la sua nuova identità. Nella maternità la donna deve uscire dal ruolo di figlia, non assumere gli stessi atteggiamenti della propria madre, trovare un'identità di persona che sia donna e madre allo stesso tempo. Ciò comporta la necessità di confrontarsi con la propria immagine di madre, la necessità di non negare o fuggire dalle proprie dipendenze irrisolte e la pacificazione con le immagini di maschile interiorizzate. Inoltre, i profondi cambiamenti psichici attraverso cui la donna passa la inducono a considerare in maniera diversa il proprio corpo e la sua geografia interna[818].

In corrispondenza del momento del parto Arcidiacono, similmente a de Beauvoir, riconosce la fase di maggior difficoltà alla quale la donna è sottoposta. Infatti, l'essere femminile deve mantenere fede alla propria individualità di soggetto "in sé" dimostrandosi, altresì, capace di creare una relazione con la nuova creatura, che rappresenta «l'altro»[819]. In altri termini, Arcidiacono asserisce che

> il problema della separazione […] è strettamente connesso alla difficoltà di essere soggetti indipendenti, senza perdere la capacità di entrare in fusione con un altro essere umano; a reggere l'angoscia del distacco senza

[816]Ivi, p. 500.
[817]Si veda ARCIDIACONO C., op. cit., pp. 166-171.
[818]Ivi, p. 167.
[819]Ivi, p. 146.

difese mantenendo sia la capacità di essere se stesse nei propri confini che la ricchezza di essere in intimità e interconnessione con l'altro[820].

Nel caso di Ròkhele Bianca, il momento della gravidanza ha coinciso con la fase «strutturante»[821] del suo «Sé»[822] in quanto donna, seppure assuma anche i difficili e rischiosi contorni di una dura prova, alla quale la morte sottopone la vita.

Dopo varie peripezie la banda, nel luglio del 1945, giunge in una fattoria non troppo lontana dal centro italiano di Milano. In corrispondenza del loro arrivo, Ròkhele Bianca inizia ad avvertire forti dolori addominali fino, da ultimo, a dover essere trasferita in una clinica nei dintorni della zona. In quella circostanza Ròkhele Bianca appare, a Line, Gedale e Mendel che si apprestano al suo capezzale, «pallida»[823] e sempre pacata, continuando a lamentarsi in modo molto calmo, pur essendo dolorante.

Nel corridoio dell'ospedale, in cui la donna si trova al momento del parto, i tre sopraggiunti partigiani trovano un giovane Isidor che «passeggiava in su e in giù, e aveva una pistola infilata nella cintura»[824], poiché intimorito e preoccupato di poter perdere la propria consorte, oltre che il proprio figlio.

Il ragazzo sembra dimostrare di voler tornare alle "vecchie abitudini" di un tempo, di quando cioè, poco prima di conoscere Ròkhele Bianca, teneva sempre con sé un coltellino, biascicando che avrebbe voluto vendicare la perdita dei familiari, uccidendo l'agricoltore che aveva segnalato ad un convoglio polacco la presenza, all'interno della propria fattoria, di una famiglia di rifugiati ebrei - della famiglia di Isidor per l'appunto. Il comportamento assunto dal giovane pare, dunque, proporre una regressione allo stadio nel quale il giovane versava, prima della sua profonda trasformazione seguita al rapporto stabilito con la donna. In realtà, andando al di là di un primo livello di lettura, si scopre che lo strumento che il diciassettenne di Blizna porta con sé, è sfruttato al fine di riuscire ad intimorire i medici, affinché possano prestare tutte le cure possibili e necessarie per far sopravvivere la sua consorte, oltre che la loro creatura poiché, secondo quanto dichiarato da Line in un momento di avvicinamento a Mendel, «un bambino che nasce è una cosa tanto delicata»[825]. Concitamento, sussurri, parole non esplicitamente dichiarate in merito ad una condizione data semplicemente ad intendere, precedono le grida di Ròkhele Bianca la quale, in corrispondenza del parto, appare in

[820]*Ibidem*.
[821]Ivi, p. 167.
[822]JUNG C.G., *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé* [1951], in *Opere*, a cura di AURIGEMMA L., Torino, Bollati Boringhieri, volume 9, tomo 2, 2005 [1982], p. 3 ora in *Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicanalisi*, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012, p. 192.
[823]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 255.
[824]*Ibidem*.
[825]Ivi, p. 257.

affanno. A questo punto Isidor accorre prima, al suo letto, per poi rivolgere il suo grido d'aiuto, «in *jiddisch*»[826], ai dottori ed alle suore che avrebbero dovuto assisterla ed aiutarla in quel momento.

> - Questa donna non deve morire, signor dottore, mi capisce? È mia moglie, siamo venuti dalla Russia fin qui, abbiamo combattuto, abbiamo camminato. E il bambino è mio figlio, deve nascere. Non deve morire capito? Guai se la donna o il bambino muoiono: noi siamo partigiani. Avanti, signor dottore, faccia quello che deve, e stia attento a quello che fa[827].

Dopo varie ore di travaglio, all'alba del sette agosto del '45 - ossia il giorno dello sgancio della bomba su Hiroshima - viene alla luce il figlio maschio di Isidor e di Ròkhele Bianca. Prima di questo momento la donna aveva già raggiunto, con se stessa, un senso di appagamento conseguente alla relazione creata con Isidor. Qualora il momento della venuta al mondo del proprio figlio sia vissuto, da alcune donne, in modo traumatico - come in precedenza detto - lei risulta essere, ancora una volta, la prova che dalle macerie della guerra e della distruzione mietuta dalle bande al servizio di Hitler, può nascere una nuova speranza seppure, come in precedenza detto, sia in agguato un'ennesima devastazione indotta dalla bomba atomica. La nuova vita, incarnata dal figlio della coppia di giovani ebrei, è la vivente rappresentazione delle profonde radici poste in essere dall'esistenza stessa, nonché l'emblema delle convinte intenzioni di un manipolo di uomini e di donne che, malgrado l'impreparazione a sconvolgenti eventi storici quali il conflitto bellico e l'esperienza concentrazionaria risultano essere, dimostrano grande coraggio e tenacia.

---

[826]Ivi, p. 258.
Il corsivo è di chi scrive.
[827]*Ibidem*.

CAPITOLO 5. BELLA: LA DONNA-NARCISO.

5.1Presentazione di Bella.

Bella compare sulla scena del romanzo leviano, in corrispondenza del trasferimento della banda partigiana che, nel maggio del '44, si sposta dal villaggio di Novoselki a quello di Turov. Della donna Mendel dice, semplicemente, che «Bella era una biondina esile dal lungo viso imbronciato»[828], la quale «dimostrava una quarantina d'anni»[829].

Fin dalla sua entrata nel microcosmo comunitario che, in seguito al trasferimento presso il suddetto villaggio è guidato da Gedale, la donna dimostra una certa vicinanza a quest'ultimo, tanto da ritenersi «la sua donna legittima e definitiva»[830]. Al contrario, l'atteggiamento assunto dall'uomo denota come lui non sia interessato a dare una definizione al rapporto, che si sta creando tra loro. Bella si dimostra particolarmente critica, verso i suoi nuovi compagni tanto da dispensare «spesso rimbrotti»[831], come l'orologiaio racconta.

A questo punto è necessario proporre, brevemente, una descrizione dell'aspetto fisico e del carattere di Gedale, nel tentativo di offrirne un ritratto il più completo ed esauriente possibile che, in seguito, agevolerà l'esposizione relativa alle conseguenze del narcisistico atteggiamento, che Bella sembra assumere all'interno della banda partigiana.

> Gedale era alto e magro, largo di spalle ma con membra esili e petto poco profondo. Il naso era arcuato e tagliente come una prua, la fronte bassa sotto il confine dei capelli neri, le guance incavate e solcate da rughe nella pelle conciata dal vento e dal sole, la bocca larga e piena di denti. Era svelto nei movimenti, ma camminava con una goffaggine che sembrava voluta, come un clown nel circo. Parlava con voce alta e sonora anche quando non occorreva, come se il petto gli facesse da cassa armonica; rideva spesso, anche in momenti poco opportuni[832].

Mendel, l'attento osservatore degli atteggiamenti assunti da ogni membro all'interno del microcosmo partigiano, coglie la più profonda e caleidoscopica natura di Gedale, dell'«ebreo mezzo russo e mezzo polacco che aveva combattuto a Kossovo»[833].

---

[828]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 115.
[829]*Ibidem*.
[830]Ivi, p. 114.
[831]Ivi, p. 115.
[832]Ivi, p. 112.
[833]Ivi, p. 75.

> Mendel riconosceva in lui, ben fusi come in una lega pregiata, metalli eterogenei: la logica e la fantasia temeraria dei talmudisti; la sensitività dei musici e dei bambini; la forza comica dei teatranti girovaghi; la vitalità che si assorbe dalla terra russa[834].

A riprova della "lettura psicologica" offerta dall'orologiaio, Line ribadisce che «- Gedale ha molte facce, […]. – Per questo è difficile capirlo: perché non c'è un solo Gedale. Si butta tutto alle spalle. Il Gedale di oggi si butta alle spalle il Gedale di ieri»[835].
Il trentenne porta sempre con sé un violino, al quale è particolarmente legato. Mendel, appena la banda si sistema nel villaggio di Turov, domanda a Piotr - «il giovane barbuto»[836] - se l'uomo sia avvezzo a scrivere canzoni e, al contempo, si dedichi allo strumento musicale.
In quell'occasione, Piotr racconta all'orologiaio che Gedale suona il violino la sera e che

> ce l'aveva addosso in agosto, quando i tedeschi hanno fatto il grande rastrellamento attorno a Luninets. Siamo riusciti a filtrare fuori dell'accerchiamento, e un cecchino gli ha sparato: la pallottola ha forato il violino da parte a parte, e così ha perso la sua forza e a lui non ha fatto nulla. Lui ha riparato i fori con resina di pino e cerotti dell'infermeria, e da allora il violino se lo è sempre portato addosso. Diceva che suonava meglio di prima, e gli ha perfino attaccato una medaglia di bronzo che avevamo trovato su un ungherese morto[837].

Bella, fin dalla sua comparsa all'interno della banda di ebrei guidata da quest'ultimo, si avvicina all'uomo provocandolo continuamente. Appena accolta dalla comunità mentre lei è impegnata a sistemare una tenda, che avrebbe dovuto offrire riparo ai suoi nuovi compagni d'avventura, richiama Gedale impegnato nel suonare il suo violino.
Mendel racconta che

> Bella stava montando una tenda, ma continuamente si interrompeva, ed interrompeva Gedale gridandogli all'orecchio come a un sordo; Gedale le rispondeva pazientemente, riprendeva a suonare, e di nuovo Bella lo interrompeva con le sue doglianze: - Smettila con quel violino: vieni piuttosto a dare una mano![838]

Un altro episodio che denota un atteggiamento di stizza della donna verso il capo banda - suo *partner* - è legato ad una discussione accesasi una sera del giugno del 1944. A partire dalla

[834]Ivi, p. 112.
[835]Ivi, p. 167.
[836]Ivi, p. 69.
[837]Ivi, pp. 75-76.
[838]Ivi, p. 115.

riflessione di Line, la quale ritiene che uomini e donne uniti in matrimonio debbano prestarsi reciproco rispetto[839], Gedale dice a Bella che, a partire da simili premesse, loro non si sarebbero mai sposati. Per tutta risposta la quarantenne gli replica: «- Sta zitto, guarda, […] tanto lo sanno tutti che sei un sudicione. E di sposarmi non te l'ho mai chiesto. Come comandante potrai andare, ma come marito è meglio non parlarne»[840]. Fino a questo punto, Bella sembra essere una donna che si sente attratta da Gedale, assumendo nei suoi confronti un atteggiamento fatto di duri rimproveri e di critiche poco costruttive.

A dimostrazione dell'atteggiamento narcisista che la quarantenne pare assumere all'interno della banda, si riferisce della sera stessa in cui Gedale e compagni, giunti presso il nuovo villaggio di Turov, decidono di organizzare una festa che, come riconosciuto da Giuseppe Tosi, risulta essere

> il momento della conoscenza di sé e dell'altro, è un prendere parte ad un flusso sensibile di commozione che è, in ultima analisi, un momento di creatività condiviso da tutti. La festa è il tempo della pausa da un tempo storico lineare che si disgrega solo temporaneamente per permettere l'irruzione di un tempo di qualità particolare: il tempo della rigenerazione. Il centro fisico e simbolico da cui si irradia la festa è il violino di Gedale che non rappresenta solo il lieto espandersi della festa o la caratteristica che contraddistingue il suo portatore. Il violino è il simbolo stesso della diaspora e pertanto costituisce l'*eídōlon* (idolo), il centro della comunità, dal quale viene tramandato un sapere senza parole eppure immediatamente percepibile dai partecipanti alla festa[841].

Dopo l'esibizione di Pavel, di Mottel - «un ometto dalle gambe corte e dalle braccia lunghissime, agile come una scimmia»[842] - sulla scena di quell'improvvisato spettacolo, viene reclamata la presenza di una donna. Avanza Bella che inizia a «pettinarsi i capelli color della stoppa»[843], come Mendel racconta ma, venendo urtata da Pavel, la donna è rispedita tra il pubblico. Come sempre il trentenne Mendel racconta,

> Bella non si era arresa. Si accostò alle braci, levò in gesto di grazioso la mano sinistra, pose la destra sul cuore e incominciò a cantare una romanza *Sì me ne andrò lontana*; ma non andò molto lontana, perché dopo poche battute la voce le si fece stridula e scoppiò a singhiozzare. Venne Gedale, la prese per mano e la condusse da parte[844].

---

[839]Cfr. par. 2.1.
[840]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 135.
[841]TOSI G., *Dall'attesa alla storia-esilio. La memoria e l'identità in Se non ora, quando? di Primo Levi*, in «Annali d'Italianistica», volume 20, 2002, *cit.*, pp. 295-296.
[842]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 116.
[843]Ivi, p. 117.
[844]*Ibidem*.

Ad un primo livello d'analisi, l'atteggiamento assunto dalla donna sembra dettato dalla circostanza di voler condividere un piacevole momento, con i propri nuovi compagni di banda. Se ci si sofferma sull'enfasi che la quarantenne pone su ogni gesto che compie ed, altresì, si considera la drammaticità che, privata del senso della fraterna e ludica condivisione, la porta a recitare il pezzo teatrale scelto, si può riconoscere in lei un atteggiamento portato alla narcisistica autoesaltazione. Ad ulteriore riprova della sua attitudine a vezzeggiarsi e a concentrarsi esageratamente su se stessa Mendel racconta di come ritenga, di sua esclusiva proprietà, l'unica forbice che l'intero microcosmo di partigiani ebrei possiede. Durante un dialogo, che la donna ed il giovane diciassettenne di Blizna - Isidor - intrattengono e relativo alla possibilità o meno di poter mangiare i vermi, l'orologiaio riflette su quanto la quarantenne sia particolarmente presa dall'attività che la vede impegnata a sistemarsi le unghie.
Mendel descrive, con minuzia di dettagli, la scena che gli si presenta.

> Era quella la sola forbicina che la banda possedeva: Bella sosteneva che apparteneva a lei personalmente, e che chi la voleva usare gliela doveva chiedere in prestito e restituirla senza fallo. Ad ogni unghia tagliata, si contemplava il dorso della mano con attenzione e compiacimento, come un pittore dopo una pennellata[845].

Bella sembra, dunque, esclusivamente preoccupata della sua «toilette»[846], come anche Gedale le fa notare.
Mendel, che tra il natale ed il capodanno del 1945, riflette sulle coppie che si stanno formando all'interno della banda nota, in quella formata da Bella e Gedale, un equilibrio alquanto particolare.

> Bella e Gedale: su questa coppia nessuno aveva niente da dire. Erano una coppia da sempre, una coppia incredibilmente stabile, senza che se ne capisse la ragione. Gedale, così libero nelle parole e nei fatti, così imprevedibile, sembrava legato a Bella da un ormeggio ben saldo, come una nave al molo. Bella non era bella, appariva di parecchio più anziana di Gedale, non combatteva, alle faccende quotidiane della banda collaborava pigramente, malvolentieri, criticando gli altri (e soprattutto le altre) a ragione o a torto. Si portava dietro scampoli incongrui della sua precedente vita borghese, di cui nessuno sapeva nulla: rimasugli goffi ed ingombranti, anche materialmente, abitudini a cui tutti avevano rinunciato ed a cui Bella non intendeva rinunciare. Accadeva spesso, quasi ritualmente, che Gedale pigliasse il volo su un programma, un piano, o anche solo su un discorso fantasioso e allegro, e che Bella lo richiamasse a terra con una osservazione piatta e

[845]Ivi, p. 132.
[846]Ivi, p. 133.

scontata. Allora Gedale si rivolgeva a lei con irritazione simulata, come se tutti e due recitassero a soggetto: - Bella, perché mi tarpi le ali? -[847].

Mentre l'uomo appare all'orologiaio scanzonato, «libero»[848] di esprimere le proprie idee e di compiere ogni tipo di azione - pena l'esagerata arditezza - Bella si dimostra disinteressata ad offrire una mano agli appartenenti della micro comunità, alla quale anche lei appartiene. Ancora legata alla sua «precedente vita borghese»[849], alla quale non vuole rinunciare e della quale non condivide nulla con i suoi compagni di banda, lei continua a portare con sé oggetti della sua vita passata. L'orologiaio ritiene che la relazione tra i due riesca a superare lo scorrere del tempo, rinnovandosi quotidianamente, in ragione della loro diversità. Mentre Gedale si lascia facilmente prendere la mano dalle circostanze, idealizzando su ogni progetto che lo convince e lo entusiasma Bella, irritandolo continuamente, gli permette di mantenere una certa aderenza al reale.
In merito alla ragione che avrebbe portato Gedale ad avere bisogno di Bella - ossia di una donna la cui indole appare diametralmente opposta rispetto a quella del capo della banda partigiana - Mendel ipotizza che l'uomo, consapevole di non riuscire a porsi dei limiti, abbia colto la necessità di porsi al fianco di una figura femminile che, invece, riesce ad imporgli delle limitazioni oltre che trasmettergli - a suo modo - una certa serenità interiore. L'orologiaio ribadisce, in relazione alla scelta operata da Gedale che, «forse sentiva accanto a sé, impersonate in Bella, le virtù e le gioie del tempo di pace, la sicurezza, il buon senso, l'economia, la comodità»[850].

[847] *Ibidem*.
[848] *Ibidem*.
[849] *Ibidem*.
[850] *Ibidem*.

5.2Cause e conseguenze della tendenza narcisista femminile: l'*exemplum* di Bella.

Ecco la donna […]:
sempre tagliata, sempre privata della metà di se stessa,
divisa narcisisticamente tra soggetto e oggetto, comunque orfana.
In una parola, narcisistica di struttura e votata a un destino di partizione.

EUGENIE LEMOINE-LUCCIONI, *Il taglio femminile. Saggio psicoanalitico sul narcisismo.*

Simone de Beauvoir[851], scrittrice e filosofa che ha riflettuto sul narcisismo femminile, ha posto luce sull'atteggiamento della donna che, estraniandosi dall'ambiente circostante, è condotta a collocare il proprio *ego* al centro della sua esistenza. Adottando un simile comportamento, questa tipologia di femminino è portata a chiudersi su se stessa.

La scrittrice e filosofa francese, considerando che il soggetto femminile è normalmente orientato a focalizzarsi su di sé nonché ad amarsi in una modalità maggiore rispetto a quella presentata dall'individuo di sesso opposto, analizza le ragioni che portano alla manifestazione di un simile comportamento.

La donna può essere portata al narcisismo poiché, in età infantile, «è stata privata di quell'*alter ego* che è per il maschio un pene»[852], come de Beauvoir afferma. In seguito a tale evento, la sua pulsione sessuale è destinata a rimare disattesa. Non potendo svolgere le mansioni tipicamente associate all'uomo - che de Beauvoir definisce «virili»[853] - seppure la donna ne svolga altre e differenti come quella di consorte, quella di madre e di donna che si occupa della casa, alla creatura femminile non viene attribuito alcun riconoscimento. L'uomo si percepisce in qualità di artefice, poiché lavora all'interno della società sulla quale agisce attivamente e personalmente, contribuendo ad apportarvi delle migliorie. Come de Beauvoir pone in evidenza «la verità dell'uomo è nelle case che costruisce, nelle foreste che abbatte, nei malati che guarisce»[854].

La donna, invece, essendo dipendente dall'uomo e rimanendo relegata all'ambiente domestico, cerca di dare un senso alla propria esistenza e alla sua funzionalità, nella contingenza, «nell'immanenza della propria persona»[855].

L'azione svolta dall'uomo all'interno del tessuto sociale, gli permette di operare dei confronti; la reclusione della donna, all'interno dell'ambito familiare, le impedisce di instaurare un paragone fra di lei ed un qualsiasi altro soggetto. Di conseguenza l'uomo, portato a vivere al di fuori del

[851]Si veda DE BEAUVOIR S., op. cit., pp. 609-622.
[852]Ivi, p. 609.
[853]*Ibidem*.
[854]*Ibidem*.
[855]*Ibidem*.

limitante ambiente domestico che gli conferisce valore, giunge ad intendere la propria avvenenza non come l'aspetto di primaria importanza. Altresì, egli dà prova della sua capacità a trascendersi poiché, come de Beauvoir sottolinea «un uomo che agisce pone necessariamente dei confronti»[856]. Al contrario, la bellezza femminile rimane irretita nell'«immanenza»[857] dell'inerzia poiché la donna, essendo reclusa all'interno dell'ambito domestico-familiare, è costretta a non potersi cogliere in rapporto ad un altro soggetto. Come corollario, lei è portata ad attribuire a se stessa un'esagerata importanza, poiché non può avere accesso a nessuna attività che abbia un certo valore, così come non può sperare di misurarsi con individui, che siano differenti rispetto al proprio consorte o alla propria prole. De Beauvoir riconosce - in qualità di altra causa del narcisismo femminile - il tipo di formazione impartito alla bambina, nel momento successivo alla sua nascita.

> Se può in tal modo proporre *se stessa* ai propri desideri, è perché fin dall'infanzia si è apparsa come un oggetto. L'educazione ricevuta l'ha spinta ad alienarsi completamente nel suo corpo, la pubertà le ha rivelato questo corpo come passivo e desiderabile[858].

Da simili premesse l'unica possibilità di confronto, che si profila possibile per l'essere femmineo, risulta essere quella con l'immagine del proprio corpo, la cui carne viene sopravvalutata ossia viene valutata animosamente, in seguito ad una sua eccessiva ammirazione e ad un'esaltazione di quelle che, considerate passive doti, vengono rivitalizzate dal bramoso desiderio.

> Ogni donna, immersa nella sua immagine, regna sullo spazio e sul tempo, sola, sovrana; […]. Sacerdotessa e idolo nello stesso tempo, la narcisista regna in un'aureola di gloria in seno all'eternità, e, dall'altra parte delle nuvole, creature inginocchiate l'adorano: ella è Dio che contempla se stesso[859].

Sempre secondo la scrittrice e filosofa francese, la donna che si gloria sembra riuscire a dar corpo al suo intento: «è Venere che dispensa ai mortali i tesori della sua bellezza»[860].
Bella appare maggiormente orientata a biasimare gli altri, soprattutto, le altre donne della banda. Bella punzecchia, continuamente, Gedale. Bella, non si pone a servizio delle esigenze altrui. Infine Bella, che si pone sulla scena di un momento di fraterna e gioiosa condivisione in qualità di "attrice", si sente investita di un importante ruolo che la conduce ad auto esaltarsi, alienandosi dalla comunità che la circonda. L'esagerata attenzione, che la porta a concentrarsi esclusivamente sulla

[856]Ivi, p 610.
[857]Ivi, p. 609.
[858]Ivi, p. 610.
[859]Ivi, p. 611.
[860]Ivi, p. 616.

cura del suo aspetto fisico[861] e la sua generosità - ossia il suo concedersi agli altri partigiani della banda, in corrispondenza dell'istante durante il quale lei tenta di intrattenerli - sono atteggiamenti funzionali, unicamente, a lei. Similmente a Narciso, a partire dall'idea che lei ha di dover essere sempre e solo ammirata con l'intento di riuscire a scorgere la sua persona (o la sua figura) riflessa in coloro che sono chiamati a giudicarla, lei punta al raggiungimento della sua gloria.

De Beuvoir, nello sviscerare l'atteggiamento assunto dalla donna narcisista, si sofferma anche sulla tendenza che la porta a ricercare un *partner* maschile, particolarmente influente. Questa esigenza è motivata dal fatto che, il soggetto femminile narcisista avverte la necessità di affiancarsi ad un individuo del sesso opposto che sia in grado di rendere evidente, all'intero universo, la superiorità della quale lei si sente dotata. L'essere maschile più "in vista" all'interno della società o del gruppo di appartenenza risulta essere il perfetto mediatore di funzionalità che, prima di tutto l'uomo deve attribuire alla donna narcisista la quale, dalla vantaggiosa relazione instaurata con lui, è condotta ad attribuirsi anche le doti del proprio *partner*. Come de Beauvoir spiega

> molte donne imbevute del sentimento della loro superiorità non sono però capaci di manifestarla di fronte al mondo; la loro ambizione sarà allora di servirsi come interprete di un uomo, che convinceranno dei loro meriti; non mirano attraverso liberi progetti a valori singolari; vogliono annettere al loro io valori già dati; si volgeranno perciò verso coloro che possiedono influenza e gloria, nella speranza – facendosi muse, ispiratrici, egerie – di identificarsi con essi[862].

In linea con l'idea espressa dalla scrittrice e filosofa francese Bella si avvicina a Gedale - il capo banda - ossia il membro maggiormente influente del microcosmo, del quale lei entra a far parte.

De Beauvoir sottolinea come la narcisista non sopporti che gli altri individui non le riconoscano la stessa esagerata importanza, che lei si auto attribuisce. Qualora colga di non venire osannata, ritiene di essere odiata. Ogni critica che le viene avanzata, la interpreta come si tratti di una forma di invidia nei suoi confronti, venendo inghiottita nel vortice della mania di onnipotenza o, al contrario, ritenendosi "una perseguitata". Tutta concentrata a bearsi la narcisista, come de Beavoir afferma, «non ascolta, parla, e quando parla recita la sua parte»[863].

Bella, così avvezza a dispensare «rimbrotti»[864] e a recitare "la parte" della borghese, sembra offrire un'ulteriore conferma della tendenza narcisistica in atto in lei; tendenza, che la porta a cogliersi come sollevata dallo svolgere mansioni di collettiva utilità. Mendel, a tal proposito, racconta che

[861]Si rammenti il dettagliato racconto proposto da Mendel, corrispondente al momento in cui Bella appare intenta a sistemarsi le unghie.
[862]DE BEAUVOIR S., *Il secondo sesso* (titolo originale dell'opera: *Le deuxième sexe*), traduzione di Roberto Cantini e Mario Andreose, prefazione di Julia Kristeva, postfazione di Liliana Rampello, Milano, Il Saggiatore, 2012, *cit.*, p. 618.
[863]Ivi, p. 621.
[864]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 115.

Bella «non combatteva, alle faccende quotidiane della banda collaborava pigramente, malvolentieri, criticando gli altri (e soprattutto le altre) a ragione o a torto»[865].

A tutti gli effetti la donna che non svolge alcuna attività, che non si realizza in alcun modo e che contempla se stessa, esalta il nulla, come riconosciuto sempre dalla scrittrice e filosofa francese. La narcisista è, dunque, costretta a subire una «sconfitta»[866] - «una radicale sconfitta»[867] - per usare l'espressione proposta da de Beauvoir. Lei, essendo niente, non può cogliere ciò che non è, ossia la compiuta realizzazione dell'essere. In tal modo, non riesce a preservare una certa indipendenza ossia quella che per lei risulta essere l'irraggiungibile chimera che, qualora potesse concretamente realizzarsi, la farebbe sentire una creatura compiuta e dipendente da se stessa, piuttosto che dal giudizio della collettività. Lei, cioè, «non può conservare l'illusione di essere in sé/per sé»[868], poiché la donna-Narciso dipende dal proprio uomo tanto quanto dipende dal giudizio che i membri della comunità d'appartenenza hanno di lei. Paradossalmente, lei cerca la costante conferma da parte dell'universo umano che non riconosce visto che, per lei, ha validità unicamente il proprio *ego*. Nonostante la sua supponenza, la narcisista è sempre tormentata perché costantemente intimorita da una bellezza, che lei ritiene non essere mai troppo osannata. Inoltre, dimostrandosi capace di assolutizzare unicamente la sua avvenenza lei avverte, in modo minaccioso, lo scorrere del tempo, destinato a segnarne l'immagine. La narcisista, dipendendo dal giudizio altrui, rimane incatenata al proprio «io»[869]; un «io»[870], che la rende inattiva.

A tal proposito, de Beauvoir precisa che «la commedia narcisista si svolge a spese della vita reale; un personaggio immaginario chiede l'ammirazione di un pubblico immaginario; la donna in preda al proprio io perde ogni presa sul mondo concreto, non tenta di stabilire con gli altri nessun rapporto reale»[871].

Bella, unicamente legata a Gedale - il capo banda del manipolo di partigiani - dunque un soggetto maschile in grado di renderla "degna" di considerazione al cospetto degli altri appartenenti e sopravvissuti agli eventi della seconda guerra mondiale e della *Shoah* - si isola e si ripiega su se stessa ancorandosi, tristemente, alle sue antiche e borghesi tradizioni, che non le permettono di partecipare alla vita della comunità.

La ragione che garantisce a due soggetti, così differenti, di mantenere una stabile relazione appare inspiegabile, agli occhi di Mendel, che è portato a ricercarne le motivazioni. Al fine di dirimere la

---

[865]Ivi, p. 191.
[866]DE BEAUVOIR S., *Il secondo sesso* (titolo originale dell'opera: *Le deuxième sexe*), traduzione di Roberto Cantini e Mario Andreose, prefazione di Julia Kristeva, postfazione di Liliana Rampello, Milano, Il Saggiatore, 2012, *cit.*, p. 621.
[867]*Ibidem*.
[868]Ivi, p. 622.
[869]Ivi, p. 620.
[870]*Ibidem*.
[871]*Ibidem* e ivi, p. 621.

questione, l'orologiaio parte dalla considerazione in merito alla natura dei due individui in questione. Mentre Gedale è aperto e sornione, Bella è la donna della praticità, del «buon senso»[872] dell'«economia»[873] che però, non si abbassa a svolgere le quotidiane mansioni, frutto della comune convivenza. All'interno della collettività rappresentata dal gruppo dei gedalisti e all'interno della quale ogni soggetto ha una specifica funzionalità che si definisce e si completa in relazione a quella altrui, lei assolve il ruolo della femmina narcisista. Bella sembra più predisposta a ritagliarsi uno spazio tutto suo; uno spazio privato, che le garantisca di preservarsi da inattese ed indesiderate intrusioni. Bella si ricava questo "spazio personale", ripiegandosi su se stessa ed assolutizzando il proprio *ego*, ossia la propria persona o l'idea illusoria che lei pare costruire di sé. In tale modo, lei dimostra un certo interesse per il giudizio altrui; giudizio che diviene l'imprescindibile punto di partenza che assume, nella sua psiche, una prepotente e centralizzante funzione.

[872]LEVI P., *Se non ora, quando?*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1982, *cit.*, p. 191.
[873]*Ibidem*.

CONCLUSIONE

Lo scopo di questo elaborato è stato quello di proporre un *excursus* sulle differenti personalità femminili che emergono, all'interno del romanzo *Se non ora, quando?* di Primo Levi. Ogni donna, colta dalla prospettiva maschile, rispecchia un certo archetipo, proponendo un modello di comportamento umano, che incarna una specifica femminilità la quale, da ultimo, risulta più o meno prossima alla rassicurante rappresentazione femminea della tradizione ebraica, avvezza ad associare alla donna, le mansioni relative alla *domus*.

La prima figura femminile della quale si è proposta un'indagine analitica, che non è potuta prescindere dal riferimento agli aspetti del vissuto, agli elementi caratterizzanti l'indole e a quelli relativi alla condotta mantenuta dai due uomini che ne pongono in luce la dicotomica seppur completiva natura, è stata Line. La giovane ventenne - rappresentazione della creatura ibrida - incarna un nuovo paradigma di femminino. A partire dal deflusso degli sconvolgenti eventi storici, quali quelli della seconda guerra mondiale e quello della *Shoah* sono risultati essere, lei riesce a raggiungere una propria identità.

A differenza di Line, Sissl e Ròkhele Bianca figurano in qualità di creature che, idealmente, si pongono in continuità rispetto all'emblema della "perfetta domestica".

La prima viene, spesso, ritratta dallo scrittore torinese mentre svolge le abituali funzioni connesse all'economia della casa, che vanno dalla preparazione e dalla divisione del cibo tra i componenti della banda partigiana, alla sistemazione delle uniformi e degli abiti utilizzati dagli ebrei della micro comunità alla quale lei appartiene.

La seconda, invece, legandosi al giovane e problematico Isidor, riesce a trarre dal rapporto quella fiducia che le permette di aiutare il diciassettenne a superare le sue iniziali difficoltà giungendo, al contempo, ad elaborare il suo lutto e ad acquisire maggiore sicurezza in se stessa. Al termine dell'opera, la coppia di giovani coniugi darà vita ad un nuovo nucleo familiare.

Ròkhele Nera sembra proporre alcuni aspetti del carattere di Line. La giovane, in grado di sopportare la fatica fisica, dimostra di sapersi adeguare alle momentanee esigenze che la conducono a svolgere, senza alcun tipo di remora, ogni attività, compresi i lavori più pesanti. In ragione dell'attenzione prestata ad Isidor e al suo avvicinamento a due membri del manipolo di partigiani, lei appare, altresì, dotata di una spiccata sensibilità, che le permette di cogliere i bisogni dei suoi compagni di banda.

Infine, Bella simboleggia un modello femminile che si pone agli antipodi, rispetto alle precedenti rappresentazioni. Incline alle continue critiche, la quarantenne si dimostra incapace di creare dei legami con le altre donne del microcosmo, di cui anche lei è un membro. Preferendo ripiegarsi su se

stessa e dimostrandosi desiderosa di rafforzare, esclusivamente, il suo rapporto con il capo banda Gedale, Bella si aliena da quello che diviene - per ogni scampato alla guerra e al *lager* - il momentaneo ambiente comunitario di riferimento. La donna, dedicando tutte le sue attenzioni alla cura della sua persona, non riesce a decentrarsi e a rendersi utile ai partigiani. Di conseguenza, la sua mancata collaborazione la guida in direzione di un ulteriore isolamento.

All'interno del piccolo e pressoché familiare ambiente, che i gedalisti riescono a creare, si incontrano donne la cui essenza offre vari "profili", ossia differenti dimensioni che concorrono ad offrire una parziale definizione "dell'umano di genere femminile", del quale si è voluto proporre questa indagine.

BIBLIOGRAFIA DI PRIMO LEVI

LEVI P., *Se non ora, quando?* Torino, Giulio Einaudi editore, 1982.

LEVI P., *Tutti i racconti*, a cura di BELPOLITI M., Torino, Giulio Einaudi editore, 2005.

BIBLIOGRAFIA SU PRIMO LEVI

Aa. Vv., *Primo Levi*, a cura di BELPOLITI M., «Riga», numero 13, Milano, Marcos y Marcos, 1997.

CAMON F., *Conversazione con Primo Levi*, Parma, Ugo Guanda Editore, 2006.

NEZRI-DUFOUR S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, La Giuntina, 2002.

Primo Levi: un'antologia critica, a cura di FERRERO E., Torino, Giulio Einaudi editore, 1997.

RIVISTE.

BALDINI A., *Intertestualità biblica nell'opera di Primo Levi*, in «Allegoria. Per uno studio materialistico della letteratura» anno XV, numero 45, settembre-dicembre, 2003, pp. 43-64.

NEZRI-DUFOUR S., *Le bestiaire poétique de Primo Levi*, in «Italies. Littérature civilisation société», Aix-en-Provence 1, Arches de Noé, pp. 251-269.

NEZRI-DUFOUR S., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Primo Levi. Une séduction ambiguë*, in «Cahiers d'études italiennes», numero 5, anno 2006, pp. 185-194.

TOSI G., *Dall'attesa alla storia-esilio. La memoria e l'identità in Se non ora, quando? di Primo Levi*, in «Annali d'Italianistica», volume 20, 2002, pp. 285-305.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

All'inizio di tutto. La lingua materna, a cura di THÜNE E.-M., Torino, Rosenberg & Sellier, 1998.

Anticristo Letteratura Cinema Storia Filosofia Teologia Psicoanalisi, a cura di CINQUEGRANI A., Padova, Il Poligrafo, 2012.

ARCIDIACONO C., *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna:alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli, 1994.

BALDISSONE G., *Primo Levi, il tubo, la pioggia* in *Le voci della Novella. Storia di una scrittura da ascolto*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1992, pp. 262-273.

BRAIDOTTI R., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di CRISPINO A.M., Roma, Donzelli editore, 1995.

CAVARERO A., RESTIANO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2002.

CHALIER C., *Le Matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea* (titolo originale dell'opera: *Les Matriarches*), prefazione di Emmanuel Lévinas, traduzione di Orietta Ombrosi, Firenze, La Giuntina, 2002.

CIGARINI L., *La politica del desiderio*, a cura di MURARO L. e RAMPELLO L., Parma, Nuova Pratica Editrice, 1995.

DE BEAUVOIR S., *Il secondo sesso* (titolo originale dell'opera: *Le deuxième sexe*) traduzione di Roberto Cantini e Mario Andreose, prefazione di Julia Kristeva, postazione di Liliana Rampello, Milano, Il Saggiatore, 2012.

DE FELICE E., *Dizionario dei nomi italiani*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1986.

FRANCIPANE M., *Dizionario ragionato dei nomi*, prefazione di Sergio Angeletti, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli (BUR), 2001 (seconda edizione riveduta e aggiornata).

FROMBERG SCHAEFFER S., *La follia di una donna innamorata* (titolo originale dell'opera: *The Madness of a Seduced Woman*) traduzione di Simona Fefé, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2009.

IRIGARAY L., *Speculum. Dell'altro in quanto donna* (titolo originale dell'opera: *Speculum. De l'autre femme*) traduzione dal francese e cura di MURARO L., Milano, Giangiacomo Feltrinelli editore, 2010.

JUNG C.G., *Civiltà in transizione. Il periodo fra le due guerre* (titolo originale dell'opera: *Zivilisation im Übergang*) in *Opere*, volume 10, tomo 1, a cura di MASSIMELLO M.A., Torino, Bollati Boringhieri editore, 1985; capitolo *Donna in Europa*, pp. 31-50.

JUNG C.G., *Mysterium Coniunctionis* (titolo originale dell'opera: *Mysterium coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchimie*) in *Opere*, volume 14, tomo 1, traduzione e cura editoriale di MASSIMELLO M.A., Torino, Bollati Boringhieri editore, 1989; capitolo *Luna*, p. 125-141.

LEMOINE-LUCCIONI E., *Il taglio femminile. Saggio psicoanalitico sul narcisismo* (titolo originale dell'opera: *Partage des femmes*) a cura di PRANDINI O., postfazione di Annarosa Buttarelli, Milano, *et al.*/ edizioni, 2011.

LORAUX N., *Mito e politica ad Atene* (titolo originale dell'opera: *Né de la Terre*) traduzione di Andrea Carpi, introduzione e cura di FARANDA L., Roma, Meltemi editore, 1998.

LORENZ K., *Il cosiddetto male. Le riflessioni del grande scienziato su un tema cruciale: l'aggressività* (titolo originale dell'opera: *Das sogenannte Böse*) traduzione di Elisabetta Bolla, introduzione di Giorgio Celli, Milano, I Garzanti – Argomenti, 1^ edizione del febbraio 1980.

MURARO L., *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991.

Matriarchè. Il principio materno per una società egualitaria e solidale, a cura di COLOMBINI F. e DI BERNARDO M., Roma, Edizioni éxòrma, 2013.

PEZZETTI M., *Il libro della Shoah italiana. I racconti di chi è sopravvissuto* (parte prima) Torino, Giulio Einaudi editore, 2014, edizione speciale per il Gruppo Editoriale l'Espresso.

PULCINI E., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

ZANZOTTO A., *Gli sguardi i fatti e senhal*, con un intervento di Stefano Agosti e alcune osservazioni dell'Autore, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1990.

CD MUSICALI

CCCP, *Epica, Etica, Etnica, Pathos*, Virgin, 1990.

C.S.I. (Consorzio Suonatori Indipendenti), *Tabula rasa elettrificata*, PolyGram Company, 1997.

SITOGRAFIA

.

http://archiviostorico.corriere.it.

www.treccani.it.

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio il relatore che mi ha seguito, il Prof. Alessandro Cinquegrani, per la grande professionalità dimostrata, la disponibilità offerta, il sostegno e la pazienza profusi.

Ringrazio tutto il corpo docente di Cà Foscari, dimostratosi particolarmente attento alle esigenze di ciascuno studente e di ogni studentessa.

Ringrazio la mia famiglia che mi ha sostenuta, nell'arco di questi cinque anni. Durante questo percorso educativo fatto di continui cambiamenti, di nuove e proficue esperienze e di qualche difficoltà, che ne ha rallentato la conclusione, mio padre Vittorino, mia madre Donatella e mia sorella Cristina sono stati i miei primi punti di riferimento.

Ringrazio tutti i miei parenti, che si sono dimostrati sempre interessati alla mia attività di studentessa, riconoscendone il costante impegno necessariamente richiesto.

Ringrazio le mie due più care amiche Marta e Manuela, perché sono state capaci di ascoltarmi nei momenti maggiormente critici e sono state in grado di tranquillizzarmi con le loro parole di incoraggiamento e di conforto, consigliandomi varie strategie di lavoro, per riuscire a realizzare al meglio il mio elaborato.

Ringrazio tutto il personale dell'Accademia dei Concordi di Rovigo, in particolar modo la Dott.ssa Anna de Pascalis per il supporto fornitomi nel reperimento del materiale provenuto da alcune biblioteche del territorio italiano.