



Citation: V. Dei (2020) Irène Némirovsky e l'impossibile oblio delle origini. *Lea* 9: pp. 81-91. doi: <https://doi.org/10.13128/LEA-1824-484x-12418>.

Copyright: © 2020 V. Dei. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://oajournals.fupress.net/index.php/bsfm-lea>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution – Non Commercial – No derivatives 4.0 International License, which permits use, distribution and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited as specified by the author or licensor, that is not used for commercial purposes and no modifications or adaptations are made.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Irène Némirovsky e l'impossibile oblio delle origini

Valeria Dei

Università degli Studi di Pisa e Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3
([<valedei@hotmail.it>](mailto:valedei@hotmail.it))

Abstract

This study does not aim to explore the biographical vicissitudes of Irène Némirovsky (1903-1942), a Russian Jewish woman who emigrated to France and died in Auschwitz, but it rather deals with the modalities adopted by the writer in thematising the Jewish condition in her work. The analysis of some novels will show a recurring tension between the desire for integration in the bourgeois world and awareness of the impossible acceptance of diversity that is embodied in each Jewish character in Némirovsky's works. Integration can only be achieved by rejecting one's own origin. However, assimilation cannot be completely achieved because of the impossibility of denying these origins.

Keywords: integration, Irène Némirovsky, Jewish condition, origins

Contrariamente a quanto potrebbe lasciare pensare il titolo, in questo studio non mi interessa tanto approfondire gli aspetti biografici e le vicende personali di Irène Némirovsky, ebrea russa emigrata in Francia e morta ad Auschwitz, quanto piuttosto indagare le modalità con cui la scrittrice ha tematizzato nella sua opera la condizione ebraica e mostrare come essa diventi poi esemplificativa di tante altre situazioni che hanno a che fare da un lato con una dimensione di problematico distacco da un'origine, dall'altro con il difficile inserimento in un mondo di cui si è desiderato entrare a far parte, ma che per molti aspetti si è rivelato insoddisfacente. I testi némirovskiani vedono infatti quasi sempre come protagonisti figure di ebrei che hanno abbandonato il loro mondo di origine e hanno tentato di integrarsi nella società borghese francese senza mai riuscirci del tutto, restando perennemente in bilico tra assimilazione e in-assimilazione¹, tra appartenenza e non appartenenza. Il tema

¹ Sono consapevole che la parola assimilazione possa prestarsi a equivoci e che sarebbe più corretto parlare di integrazione intendendo con quest'ultimo termine un processo in cui si riconosce l'uguaglianza di tutti con tutti, pur nel

che analizzo è perciò quello che ho definito come di una “diversità non del tutto assimilata che aspira a integrarsi onorevolmente e dignitosamente ma anche dispera che ciò sia possibile”.

Per meglio esplicitare questo tema della diversità non del tutto assimilata, farei riferimento ai due concetti di *pariah* e *parvenu* di Hannah Arendt concepiti in una serie di articoli tra il 1933 e il 1942, che traspongo su un piano letterario. Se gli ebrei volevano ottenere un posto nella società borghese tedesca del XIX secolo e abbandonare quindi la loro posizione di paria, ci dice la Arendt, dovevano diventare dei *parvenus*, cioè dimostrare di essere delle “exceptions from the masses of Jews [...]”. Every one of them had henceforth to prove that although he was a Jew, yet he was not a Jew” (Arendt 1946, 26-27). Si faccia caso intanto a questa sorta di paradosso per cui l’ebreo *parvenu* è un ebreo e tuttavia non lo è. La Arendt sottintende che per essere riconosciuto come uguale nel mondo dei gentili l’unica strada per l’ebreo intraprendente era quella che lo conduceva a misconoscere, tradire i suoi confratelli. Era, in altre parole, la strada della menzogna e della rinuncia: “They were thus forced to betray not only sections of their ‘backward brethren’ but their entire people as well themselves” (*ibidem*). Insomma gli ebrei per arrivare a destinazione, per emanciparsi, devono rinnegare la loro appartenenza originaria. Certo, la Arendt sta svolgendo considerazioni di tipo storico-sociologico legate all’emancipazione degli ebrei dell’epoca post-illuminista, ma ai fini del mio lavoro di analisi testuale mi preme valorizzare questa dialettica, per molti aspetti caratteristica di tante altre dinamiche di assimilazione tipiche delle società democratiche, ma più che mai intrinseca a quella ebraica in cui sono sempre in gioco uno slancio in avanti verso il mondo dell’assimilazione e uno sguardo all’indietro verso un’origine, delle radici che, vuoi per necessità o vuoi per scelta, si è stati costretti ad abbandonare, rifiutare, dimenticare. Le opere di Irène Némirovsky ci mostrano infatti proprio questa dialettica e ci pongono così di fronte al seguente interrogativo: che cosa si perde e che cosa si guadagna nel tentato processo di assimilazione?

Sofferamoci innanzitutto sulla seconda parte di questa domanda, quella relativa ai possibili guadagni. Per i *parvenus* ebrei némirovskiani l’assimilazione si può compiere solo al prezzo di una rinuncia, come se la società all’interno della quale provano a inserirsi avesse loro proposto una sorta di patto che più o meno assume questa forma: noi società ti accogliamo, ma tu, ebreo, rinunci alla tua identità precedente, diventa come uno di noi, o meglio diventa uguale a tutti noi. E nella prospettiva di uscire dal loro “piccolo mondo” per entrare nel “grande mondo” con la speranza di essere finalmente uguali agli altri, con gli stessi diritti e socialmente riconosciuti, questo patto viene accettato. Le storie di Némirovsky ci mostrano, però, come nel momento in cui finalmente si è riusciti, o meglio si è creduto di essere riusciti a integrarsi, all’improvviso ci si rende conto che in questo processo di assimilazione c’è qualcosa che non funziona, che la promessa offerta dalla modernità, in cui si è creduto e per la quale si è rinunciato, è in realtà una promessa mancata. In altre parole, la grande promessa di uguaglianza universale alla base del progetto illuminista e democratico è andata incontro a insuccessi e fallimenti. Questa società teoricamente aperta a tutti, infatti, in molti casi ha mostrato fastidio e anche repulsione verso

rispetto delle tante diversità. Tuttavia ho scelto di mantenere il termine assimilazione perché, nei fatti, molti ebrei, soprattutto quelli appartenenti alle classi elevate, tesero a dismettere stili e condotte di vita tradizionali e adottarono quelli della borghesia europea. Con questo non voglio sottintendere che gli ebrei che si assimilarono si piegarono a un ricatto, accettarono una violenza. Certo, quelle componenti non mancarono, ma in buona sostanza si trattò di una libera scelta, di un compromesso accettato nel nome di una convinzione condivisa da molti: assumere quegli stili di vita altro non era che il modo per accedere a diritti e doveri uguali per tutti. Furono le reazioni di rigetto, il rifiuto e la discriminazione praticata dai gentili, a rendere retrospettivamente sospetta quella scelta di assimilazione che però era stata originariamente intesa in chiave di integrazione sostanziale e non certo come una accettazione passiva e interessata dei valori e dei costumi degli altri.

l'identità e, si direbbe, la natura immodificabile di alcuni individui o gruppi di individui. Come se a un certo punto la maggioranza dei cosiddetti normali o integrati resistesse a quel processo di accoglienza e uguaglianza di tutti con tutti e cominciasse a discriminare e cioè a individuare il diverso nell'uguale, qualcuno che pretende di essere come noi ma in realtà non lo è. I grandi processi di uguaglianza hanno cambiato natura e sono diventati processi di omologazione e conformismo. Se dunque la prospettiva avrebbe dovuto essere quella di una società di "diversi ma uguali", ci si ritrova, invece, in una società in cui esistono persone più o meno uguali di altre, in cui alcuni individui, a causa di certe loro caratteristiche, presuntamente ontologiche, sono ritenuti meno uguali degli altri e per questo considerati sospetti. Ciò non riguardò solo gli ebrei, ma senza dubbio l'ebreo è l'esempio più significativo per rendere conto di come i meccanismi di assimilazione siano così degenerati. All'ebreo viene continuamente richiesto di rinunciare alla sua diversità, di abiurare la sua identità, di rinnegare la sua appartenenza, quella presunta differenza radicale di cui sempre e comunque si diffida, anche, se non soprattutto, quando quello ha dichiarato la sua (sospetta) volontà di integrarsi. Si potrebbe esplicitare meglio con una formula del genere: da un lato i gentili impongono all'ebreo di diventare come loro, di spogliarsi di tutte le caratteristiche derivanti dalla sua origine e appartenenza, dall'altro continuano a non fidarsi di qualcuno che si è reso indistinguibile da loro e proprio per questo sembra minacciarli. Una sorta di doppio vincolo batesoniano per cui se uno vuole essere accettato deve rendersi simile a tutti gli altri, ma più ci riesce, più assomiglia all'altro, più diventa sospetto.

L'assimilazione può quindi corrispondere a una falsa o mancata assimilazione sia perché gli altri, i gentili possono respingerti (tu ebreo non sei come noi gentili), sia perché essa comporta una rinuncia a qualcosa, una rinuncia alla propria "sostanza originaria". Se nel primo caso l'accusa di questo fallimento viene rivolta direttamente ai gentili, la seconda contraddizione è in realtà il risultato di una reazione interna da parte dell'ebreo stesso che rivendica la sua appartenenza originaria, o comunque prova nostalgia per essa (io non sono come voi gentili).

Sappiamo che a livello culturale e politico sono esistiti individui, associazioni, movimenti che hanno promosso e difeso questa appartenenza, sta di fatto che per i *parvenus* ebrei dei romanzi némirovskiani questa rivendicazione, questo anelito verso le proprie radici resta nei fatti senza risposta. Se è vero infatti che quello slancio in avanti che li ha portati a tradire e rinunciare alla propria origine non riesce a trovare una vera e propria realizzazione, è vero anche che essi si sono spinti troppo oltre nel loro percorso di assimilazione, e così è tardi anche per poter tornare indietro. Detto altrimenti: si registra una tensione tra un "andare verso senza prospettive" e un "tornare a senza possibilità", tra un rifiuto delle origini che non viene alla fine ripagato come ci si aspettava e una nostalgia per un passato impossibile da dimenticare ma anche impossibile da ripristinare.

Più che verificare la positività dell'assimilazione, l'opera némirovskiana diventa quindi il banco di prova delle sue contraddizioni, e più in generale di tutte le omologazioni moderne.

Proviamo quindi a entrare più nel vivo dell'analisi testuale, insistendo su questa dinamica mondo dell'assimilazione/mondo delle origini, che si può esplicitare anche attraverso altrettante coppie oppostive (slancio in avanti/sguardo all'indietro, futuro/passato, ricchezza/povertà...), e cerchiamo di cogliere soprattutto l'ambivalenza sottesa a esse. In che modo nell'opera némirovskiana il mondo delle origini rappresenta insieme un valore e un disvalore? Sta al contempo sotto il segno del negativo (ci si vuole emancipare da un'appartenenza, un'origine vergognosa, limitante) e del positivo (si rivendica orgogliosamente questa stessa appartenenza).

Per comprendere meglio le aporie insite nel processo di integrazione, le contraddizioni che caratterizzano il momento dell'arrivo e questa dialettica mondo dell'assimilazione/mondo delle origini, mi pare a questo punto fondamentale definire più nello specifico che cosa si perde allorché ci si emancipa dal mondo originario.

In generale, l'universo delle origini abbandonato e rifiutato non può essere inteso come il mondo altamente specifico della tradizione e della spiritualità ebraica (tanto più se si pensa che nell'opera di Némirovsky è totalmente assente la descrizione di un mondo siffatto), ma non mi limiterei nemmeno a leggere e definire quella che ho chiamato "sostanza originaria" esclusivamente come identità *tout court* ebraica. Certo Némirovsky parla proprio di ebrei, ma questa ebraicità è rappresentata in un modo tale da diventare il paradigma di situazioni più universali che sono generalmente umane, anche se soprattutto moderne. Le sue opere testimonierebbero insomma un interesse rivolto a certe condizioni e situazioni, esemplificate in modo pregnante da personaggi ebrei, ma non da loro esclusivamente. Adottando questa prospettiva universalizzante, ma non per questo generica, viene da chiedersi allora per cosa possa effettivamente stare quella "sostanza originaria" ebraica a cui i protagonisti némirovskyani si vedono dolorosamente costretti a rinunciare, pur senza mai farlo del tutto.

Una scrittrice come Némirovsky ha insistito molto sulle origini povere dei suoi personaggi, sulla loro provenienza da mondi emarginati, esclusi, disprezzati. Quei personaggi sono diventati ricchi e "importanti" e tuttavia non possono, non vogliono dimenticarsi mai che vengono da lì, e cioè non tanto da una terra specifica, da una patria, bensì da un "non luogo", simbolicamente da una nudità originaria da cui, in fondo, tutti proveniamo, anche se poi normalmente tendiamo a nascondere dietro ad apparenze e possedimenti, a dimenticarne. Essere dolorosamente, orgogliosamente ebrei per questi personaggi significherebbe allora anche non dimenticarsene, dimostrarsi orgogliosi di questa mancanza di patria, casa, proprietà, potere; essere orgogliosi della propria nuda umanità.

In questo senso probante è l'esempio di *David Golder*, romanzo che nel 1929 decretò la fama della Némirovsky. David Golder è un uomo di affari ebreo di povere origini russe che, trasferitosi in Francia per cercare di integrarsi e garantirsi un posto nella società borghese francese, partendo dal nulla si è arricchito senza scrupoli e con ogni mezzo a sua disposizione. Il protagonista némirovskyano è un affarista spietato discendente diretto di Shylock e, a una prima lettura del testo, uno degli aspetti più importanti attorno a cui sembra ruotare il romanzo è il denaro, o piuttosto, l'accanimento da lui mostrato per conquistarlo e mantenerlo. Tuttavia, nonostante Golder si adoperi fino all'ultimo per guadagnare e possedere, non solo mostra di avere un atteggiamento quasi sprezzante nei confronti del denaro (come testimoniano i suoi pensieri di fronte al suicidio del proprio socio di affari: " 'Che idiozia tutto ciò, che idiozia...'. Non trovava altre parole... Non ce n'erano altre. Era una cosa idiota, idiota... '[...] Perché l'ha fatto? Ammazzarsi alla sua età come una sartina,' mormorò quasi con disgusto 'per i soldi...'"²), ma ha anche piena coscienza e consapevolezza dell'illusoria stabilità assicurata da questo bene e, di conseguenza, della sua propria condizione precaria. Tanto che ci trasmette l'idea che, alla fine, tra le mani non resta altro che il Nulla ("Il denaro andava e veniva da un affare all'altro... E adesso? 'Miliardi sulla carta, sì, ma in mano, niente, un bel niente...'"³). Ma ancor più merita evocare il dialogo che, nelle ultime pagine del romanzo, il protagonista, ormai in punto di morte, intrattiene con un giovane e povero ebreo russo pieno di aspettative e speranza per un futuro di benessere e agiatezza: "Il ragazzo, con voce profonda, ardente, sussurrò: 'Alla fine... si diventa ricchi...' 'Alla fine si crepa', disse Golder 'soli come cani, così come si è vissuti...'"⁴.

² Trad. di Belardetti in Némirovsky 2006, 23. Ed. orig. Némirovsky 2011 [1929], 420: "Il ne trouvait pas d'autres mots. Il y en avait pas d'autres. [...] Pourquoi a-t-il fait ça? Se tuer, à son âge, comme une modiste, murmura-t-il avec une espèce de dégoût, pour de l'argent...".

³ Trad. *ivi*, 73. Ed. orig. *ivi*, 461: "Tout coulait, tout disparaissait d'une affaire à une autre... Et maintenant? 'Des milliards sur le papier, oui, mais dans les mains, rien, pas ça...'"

⁴ Trad. *ivi*, 173. Ed. orig. *ivi*, 543: "Le garçon murmura d'une voix basse, ardente: 'Après... on devient riche...' - 'Après on crève' dit Golder, 'seul comme un chien comme on a vécu'".

Ecco, mi pare che questo Niente, inizio e fine dell'esistenza di Golder (ricordo infatti che il romanzo mette in scena la parabola discendente del protagonista e si conclude con la sua morte), debba essere letto non solo da un punto di vista negativo come il segno di una povertà economica e una precarietà di classe che si è cercato e si cerca inutilmente di cancellare, ma anche da un punto di vista positivo ancora una volta come espressione di quella nudità originaria e autentica di cui Golder, proprio perché ebreo, non può e non vuole dimenticarsi, dimostrandosi in ciò cognitivamente e moralmente superiore agli altri ricchi borghesi.

Nelle mie premesse ho parlato di un "andare verso senza prospettive" e di un "tornare a senza possibilità". Ma per questo romanzo némirovskiano si può davvero parlare di impossibilità di un ritorno? Se la morte di Golder ("solo come un cane, così come ha vissuto...") può rappresentare una sorta di ritorno all'origine, a questo punto diventa, qui più che mai, necessario specificare che non si tratta di un *nostos*, di un ritorno alla patria, alla tradizione, alla comunità, alla spiritualità ebraica, ma appunto si torna a essere nudi come si è venuti al mondo, caratteristica questa che, senza voler forzare la lettura del testo in senso religioso, mi porta ad accostare il protagonista némirovskiano alla figura biblica di Giobbe che "nudo [è] uscito dal ventre della madre e nudo tornerà come è venuto".

Olivier Philipponnat e Patrick Lienhardt, autori di una delle più importanti monografie sulla Némirovsky (Philipponnat, Lienhardt 2007), hanno definito il ritorno di Golder come un ritorno pacificato ai padri. Una definizione che a mio avviso, però, non si adatta perfettamente a questo personaggio e non rende neppure conto della complessità di questo ritorno. Non solo ho qualche reticenza a parlare di un ritorno ai padri, se per padri intendiamo la tradizione, la spiritualità e le radici ebraiche; ho anche qualche riserva ad accettare l'aggettivo "pacificato". Sì, Golder alla fine morendo torna a quel nulla da cui è partito, alla nudità originaria a cui si richiama Giobbe ma anche l'*Ecclesiaste*, e in questo senso si può parlare di una pacificazione, o meglio di un'accettazione. Ma le ultime pagine del romanzo, che ci mostrano la lenta e dolorosa agonia del personaggio, non mi sembrano corrispondere a un ritorno pacifico: "Aveva l'aspetto e l'immobilità raggelata dei morti. Pure, la morte non l'aveva invaso per intero, tutt'a un tratto, come una fiamma. Golder aveva sentito scemare la voce, il calore, la coscienza dell'uomo che era stato. Ma fino all'ultimo conservò lo sguardo"⁵.

La difficoltà a morire di Golder, il suo attaccamento alla vita, sembrano quindi piuttosto riflettere quel sentimento ambivalente e drammatico di rifiuto e attaccamento alle origini. Tanto più che, sempre pochi istanti prima di spirare, Golder quasi si identifica con quel giovane povero ebreo (di cui ho prima citato il dialogo) che, come aveva fatto lui, pieno di speranze si sta allontanando dalla povertà delle origini per andare ad arricchirsi. Sì, veniamo dal nulla e al nulla ritorniamo, sembra dirci Golder, e tuttavia vale la pena provarci, gettarsi vitalmente nella mischia del mondo.

Ma prendiamo un altro esempio utile ad avvalorare e a specificare meglio quanto detto finora. Il testo che ho in mente è il romanzo *Les chiens et les loups* (1940), in cui la tematica del richiamo e dell'impossibile oblio delle origini è centrale.

Il romanzo infatti ruota attorno alle vicende di Ada e Ben, due poveri cugini ebrei ucraini, e del loro ricco cugino assimilato Harry Sinner. Dopo un'infanzia trascorsa a Kiev (dove già si registra la distanza che separa Ada e Ben, abitanti della zona povera della città, e il cugino residente nella parte alta e ricca, in qualche modo già assimilato ai costumi borghesi occidentali),

⁵ Trad. *ivi*, 180. Ed. orig. *ivi*, 549: "Il avait l'aspect et l'immobilité glacée des morts. Pourtant la mort ne l'avait pas envahi tout entier, tout d'un coup, comme un flot. Il avait senti comme il perdait la voix, la chaleur humaine, la conscience de l'homme qu'il avait été. Mais jusqu'à la fin il conserva le regard".

i tre si ritrovano in Francia, a Parigi. Ada e Ben, diventati marito e moglie, cercano di farsi spazio nella società francese restandone tuttavia ai margini; Harry, invece, che ha rifiutato le proprie origini, riesce a penetrare nel mondo borghese francese e sposa la bella, ricca e gentile Laurence. Ma l'incontro con Ada e Ben porta Harry a fare i conti proprio con quel passato di cui ha cercato di disfarsi e che ha tentato di dimenticare; la giovane donna, in particolare, se suscita in lui un senso di repulsione, ha anche un fascino misterioso da cui egli non può non essere attratto, tanto da condurlo fino alla rottura del matrimonio con la bella gentile.

Ora, però, se è vero che in Harry, colui che rappresenterebbe l'ebreo assimilato, si registra un sentimento di attrazione e repulsione verso i poveri e sporchi cugini russi, ossia quel rifiuto e nostalgia delle origini, è pur vero che anche Ada e Ben provano sentimenti analoghi nei confronti del cugino. Mi spiego meglio: Ada e Ben rappresentano per Harry quell'universo di origine abbandonato e rifiutato, ma non in quanto ebrei fedeli alla tradizione. Come ho detto, anche loro cercano di integrarsi nella società francese, di farsi spazio in quel mondo, e sono in un certo senso attratti da Harry per le ragioni opposte per cui lui è attratto da loro, sono cioè attratti dalla sua posizione di importanza e rispettabilità. Questo sentimento, più forte in Ada, che è fin da piccola affascinata dall'aspetto curato del cugino ("Harry era seduto al centro. [...] Ada non si sarebbe stupita se avesse indossato un abito d'oro. [...] Portava pantaloni grigio perla, con una giacca nera e il colletto tondo degli studenti di Eton. Aveva l'aria timida e scontrosa, ma per Ada questo aumentava il suo prestigio. Com'era pettinato bene!"⁶), in Ben diventa piuttosto "un misto di ammirazione e invidia"⁷. Ma, come per Harry, lo sguardo in avanti coesiste con lo sguardo all'indietro, il desiderio di assomigliare a quel cugino, che così bene ha assunto le maniere e i modi gentili, convive in Ben con un attaccamento alle origini. Anzi, Ada e Ben ancor più di Harry non possono e non vogliono dimenticarsi da dove provengono, rimangono ostinatamente se stessi, come se in loro fosse presente quasi un attaccamento istintivo alla loro posizione di *outsiders*. La giovane donna, pittrice, si rifiuta di adeguare la sua pittura a quella del mondo borghese occidentale, continuando a dipingere paesaggi russi (una pittura "autentica, genuina, barbara"⁸); Ben vive di espedienti, passando da un affare all'altro; in altre parole non intende piegarsi ai dettami della rispettabilità.

In questo testo némirovskiano, il rapporto complesso e problematico che i personaggi ebrei intrattengono con le loro origini sembra esserci dato soprattutto attraverso questo incontro/scontro tra ebreo ricco (il "cane") e ebreo povero (il "lupo"), o meglio tra ebreo assimilato, *parvenu*, ed ebreo *pariah*. Un incontro/scontro che certo poi sempre si colloca all'interno di quella cornice più ampia del confronto/scontro tra ebreo e società gentile. Da un lato c'è sì la società gentile che nega l'uguaglianza con gli ebrei (pensiamo per esempio alla diffidenza del padre della bella gentile con cui Harry si sposa, così come a certi atteggiamenti della sposa stessa) e l'ebreo che rivendica la sua appartenenza (Harry che è sedotto dal fascino della cugina povera e ritorna alle origini, anche se poi come sempre non si tratta di un vero ritorno), ma dall'altro ci sono Ada, Ben e Harry che, in un certo senso, si scambiano le stesse accuse della società gentile. Di fronte ai poveri e sporchi cugini, Harry nega di essere come loro – e qui è lui a mettersi dalle parti della società gentile e a introiettarne i pregiudizi –, ma Ben e Ada gli

⁶ Trad. di Di Leo in Némirovsky 2008, 79. Ed. orig. Némirovsky 2011 [1940], 572: "Au centre, Harry était assis. [...] Ada n'eût pas été étonnée de lui voir un habit d'or. [...] Il portait le pantalon gris perle, la veste noir et le col rond des écoliers d'Eton. Il avait l'air timide et maussade, mais cela même augmentait, pour Ada, son prestige. Comme il était bien coiffé!".

⁷ Trad. *ivi*, 76. Ed. orig. *ivi*, 570: "un mélange d'admiration, d'envie".

⁸ Trad. *ivi*, 139. Ed. orig. *ivi*, 621: "authentique, ingénu, barbare".

ricordano, invece, che lui è proprio come loro, che in nulla differisce da loro e che con i gentili non ha niente a che vedere. In questo caso sono quindi i due poveri e sporchi cugini che si fanno eco delle accuse dei gentili (hanno ragione a diffidare di te, tu non sarai mai come loro!), ma per rivendicare il loro statuto di *outsider* e, di fatto, denunciare un'assimilazione in cui si deve rinunciare al proprio Vero Sé, per riprendere una terminologia dello psicanalista Donald Winnicott (1976 [1965]).

A tale proposito, mi pare significativo questo acceso dialogo tra Ben e Harry:

[Ben] Andò su tutte le furie [...] Le parole che gli uscivano dalla bocca erano un misto di yiddish e di russo: Harry le capiva a stento. Trovava un che di ripugnante e di grottesco in quelle maledizioni, in quei gesti, in quelle grida di odio. [...] 'La smetta!' esclamò con durezza Harry. 'Non siamo in un ghetto dell'Ucraina, qui!'. 'Eppure è da lì che vieni, come me, come lei! [...] Tu che ci guardi dall'alto in basso, che ci disprezzi, che non vuoi avere niente in comune con la marmaglia giudea! Lascia passare un po' di tempo! Presto ti confonderanno di nuovo con quell'ambiente! Tornerai a farne parte, tu che ne sei uscito, tu che hai creduto di liberartene! Ti ho sempre detestato! Per le stesse ragioni che ti facevano amare da Ada! Perché eri ricco! Perché avevi vestiti puliti! Perché eri felice! Ma lascia passare un po' di tempo e vedremo chi di noi due sarà più felice [...] tu ricco e viziato fin da bambino, o io, povero ebreo disgraziato! [...] Non reagirei così se fosse di un'altra famiglia, di un'altra razza... In quel caso mi sarei detto 'Ben, vecchio mio, tu vieni dal fango e lui, invece, è un principe! Sparisci!' Ma tu non sei un principe! Guardati! Hai il mio stesso naso adunco, gli stessi capelli crespi, e sei anche debole e malaticcio, affamato e miserabile, proprio come me. Affamato d'altro, ma pur sempre affamato, e non sazio e appagato alla stregua degli altri... [...] Io e lui, lui e io, siamo della stessa stoffa! Siamo fratelli!'⁹

In queste parole di Ben, come anche altrove nel romanzo, si insiste sulla razza, sul legame di sangue (l'"oscuro richiamo del sangue"), su alcune caratteristiche fisiche tipicamente ebraiche ("naso adunco", "capelli crespi", "debole e malaticcio, affamato e miserabile"). Ora, sono passi del genere che hanno valso alla Némirovsky accuse di antisemitismo, ma a me pare riduttivo fermarsi a considerare la comune origine ebraica dei tre cugini come un puro dato biologico e razziale. Credo, infatti, che questa, così come altre opere némirovskyane, trascenda tale dato. Come ho già accennato, l'identità ebraica non deve essere intesa esclusivamente da un punto di vista etnico e, di conseguenza, anche il ritorno alle proprie radici non deve essere concepito in termini di determinismo genetico. Del resto, negli ultimi anni, la riscoperta della Némirovsky in seguito alla pubblicazione di *Suite française* (2004) ha portato la critica a riabilitare la scrittrice dalle accuse di antisemitismo. Se alcuni hanno giustificato l'uso che Némirovsky ha fatto di

⁹ Trad. ivi, 167-169. Ed. orig. ivi, 644-645: "[Ben] Il fut brusquement hors de lui [...] Les paroles qui sortaient de ses lèvres étaient mêlées de yiddish et de russe: Harry les comprenait à peine. Il y avait pour lui quelque chose de répugnant et de grotesque dans ces malédictions, ces gesticulations, ces clameurs de haine. [...] – Taisez-vous! cria rudement Harry: nous ne sommes pas dans un ghetto de l'Ukraine, ici! – Tu en est sorti pourtant, comme moi, comme elle! [...] Toi qui nous regardes de haut, qui nous méprises, qui ne veux rien avoir de commun avec la racaille juive! Attends un peu! Attends! et on te confondra de nouveau avec elle! Et tu te mêleras à elle, toi qui en est sorti, toi qui as cru en échapper! Comme je t'ai toujours détesté! Pour les raisons qui te faisaient aimer d'Ada! Parce que tu étais riche! Parce que tu portais des vêtements propres! Parce que tu étais heureux! Mais attends un peu! et on verra qui de nous sera le plus heureux [...] toi, riche, gâté de l'enfance, ou moi, pauvre Juif misérable!"; "[...] Ce n'est pas comme si vous étiez d'un autre sang, d'une autre race... Alors, là, je me serais dit: Ben, mon vieux, toi, tu es de la boue, et lui, c'est un prince! Va t'en! Mais tu n'es pas un prince! Regarde-toi! Tu as mon nez crochu, et mes cheveux crépus, et tu es faible, maladif, affamé et malheureux comme moi. Affamé d'autres choses, mais affamé tout de même et non pas repu et comblé comme les autres! [...] Lui et moi, moi et lui, nous sommes faits de la même étoffe! Nous sommes frères!"]

certi stereotipi antiebraici come il risultato dell'odio di sé dell'ebreo¹⁰, Susan R. Suleiman nel suo recente studio *The Némirovsky Question: the life, death and legacy of a Jewish Writer in the 20th Century French* (2016) parte con il chiedersi se la scrittrice possa essere considerata un'ebrea che odia se stessa, ma prende poi una posizione diversa. Una posizione più ambivalente che, per certi aspetti, può incontrare la mia. Vediamo, per esempio, come l'autrice giudica le interpretazioni in chiave antisemitica dei testi némirovskiani:

The work interpreted as being antisemitic appears not only redundant but manichean, setting up contrasting poles between Jews, who are presented as uniformly negative, and non-Jews or not “real” Jews, who are seen as positive: us versus them [...] in my reading Némirovsky's novels that feature Jewish protagonists are not meant to prove an idea or an ideology, either about Jews or about anyone else. More important they do not pit Jews against non-Jews as the negative or harmful other against the positive same. (Suleiman 2016, 149-150)

E altrove, proprio commentando il testo di *Les chiens et les loups*, afferma che se la Némirovsky insiste spesso nei suoi testi su un “oscuro richiamo del sangue” cui gli ebrei non possono sfuggire, su quelle stesse povere e oscure origini che accomunerebbero Ben e Harry, non lo fa per sottolineare che gli ebrei formano una “inalterable race” (ivi, 205). La Suleiman esclude insomma il dato biologico e genetico e sostiene che se gli ebrei némirovskiani non riescono a liberarsi delle loro origini è anche a causa della xenofobia e dello snobismo di classe francesi: “Némirovsky was struggling to portray [...] the dilemmas of assimilation that European Jews faced in the first decades of the twentieth century and to anticipate as well the dead-ends that awaited them” (*ibidem*)¹¹.

D'accordo su queste affermazioni, farei, però, almeno un paio di considerazioni ulteriori. Se le descrizioni stereotipate della Némirovsky sono il risultato di una costruzione della società gentile (noi gentili non siamo come voi ebrei), aggiungerei che nei romanzi della scrittrice lo stereotipo viene rovesciato su quella stessa società gentile che lo ha prodotto. In altre parole, gli ebrei némirovskiani, alla maniera dello Shylock shakesperiano, rimanderebbero indietro ai borghesi francesi gentili lo stereotipo che essi hanno creato proiettando sull'ebreo/straniero quelle parti di sé di cui vogliono negare l'esistenza e rivelandosi quindi come la loro immagine allo specchio¹².

¹⁰ Segnalo in particolare la voce di Myriam Anissimov: “Nel descrivere l'ascesa sociale degli ebrei la Némirovsky aderisce a ogni sorta di pregiudizi antisemiti e utilizza tutti gli stereotipi negativi dell'epoca. Nei suoi libri gli ebrei sono raffigurati nei modi più crudeli e peggiorativi, e lei li osserva con una sorta di inorridita attrazione pur riconoscendo di condividere con essi un destino comune – fatto di cui avrà conferma nel corso dei tragici eventi successivi –. Quanto disprezzo di sé si può scoprire sotto la sua penna! In un vertiginoso oscillare Irène Némirovsky adotta inizialmente l'idea in base alla quale gli ebrei apparterrebbero a una razza inferiore [...]” (trad. di Guarino Frausin in Anissimov 2005, 404; ed. orig. Anissimov 2004, 15: “Décrivant l'ascension sociale des Juifs, elle fait siens toutes sortes de préjugés antisémites, et leur attribue les stéréotypes préjudiciables de l'époque. Sous sa plume surgissent des portraits de Juifs, dépeints dans les termes les plus cruels et péjoratifs, qu'elle contemple avec une sorte d'horreur fascinée, bien qu'elle reconnaisse partager avec eux une communauté de destin. Ce en quoi les tragiques événements lui donneront raison. Quelle relation de haine à soi-même découvre-t-on sous sa plume! Dans un balancement vertigineux, elle adopte l'idée selon laquelle les Juifs appartiendraient à la ‘race juive’ de valeur inférieure [...]”).

¹¹ A questo proposito Elena Quaglia ha scritto: “Suleiman esclude fin da subito la questione di un atavismo ebraico dalle sue riflessioni, concentrando la sua analisi sulle ragioni storiche dell'esclusione degli ebrei nell'opera di Némirovsky” (ed. orig. Quaglia 2017: “Suleiman exclut très vite la question d'un atavisme Juif de ses réflexions, en centrant son analyse sur les raisons historiques de l'exclusion des Juifs dans l'œuvre de Némirovsky”). Se non diversamente indicato le traduzioni sono di chi scrive.

¹² Interessanti le conclusioni cui sono giunti Olivier Philipponnat e Patrick Lienhardt commentando il romanzo némirovskiano *Le maître des âmes* e lo spregevole ritratto del protagonista: “Nel *Signore delle anime* non vuole svilire Asfar, bensì l'insignificante creatura a cui viene ridotto dall' ‘espressione cordiale, compassionevole e sprezzante’ [...] Asfar, come tiene a precisare lui stesso, non è un *métèque*, ma ‘uno di quelli che voi francesi chiamate metechi’. [...]”

Come dice Suleiman è quindi vero che non c'è un'opposizione tra ebrei (polo negativo) e gentili (polo positivo): ai gentili che affermano “noi non siamo come voi ebrei, sporchi, avidi etc” viene risposto “voi gentili siete come noi”. Gli spregevoli ritratti stereotipati némirovskiani vengono perciò superati e, più che di determinismo genetico, parlerei allora di una sorta di determinismo umano: in fondo i personaggi ebrei o stranieri dei romanzi di Némirovsky non si comportano in maniera poi tanto diversa dai borghesi francesi che li circondano.

Le affermazioni di Ben sono affermazioni ambivalenti: egli le fa sue, ma per ritorcerle contro qualcuno che vorrebbe liberarsene, abiurarle. C'è dunque un misto di rabbia, rancore e invidia (Harry è un riuscito un *parvenu*, mentre Ben è un fallito), ma c'è anche della verità, la stessa verità dello Swann proustiano che da malato ritorna a essere uno Shylock. Una strana maledizione quella di Ben: ingiusta e giusta; dettata dalla rabbia, ma profetica. Dietro l'immagine rispettabile di Harry tornerà a esserci il diverso, ci dice Ben (“Tu [...] che non vuoi avere niente a che fare con la marmaglia giudea! Lascia passare un po' di tempo! Presto ti confonderanno di nuovo con quell'ambiente”)¹³. Come se dietro le sue parole si potesse leggere qualcosa del genere: “se loro gentili ti riconosceranno, diffideranno sempre di te, tanto vale che tu riconosci che sei fatto di una stoffa diversa, invece di fingere di essere ‘uguale’ a loro”.

Ma Harry, pur provando nostalgia per quelle origini rinnegate e dimenticate, è consapevole di non poterne più tornare a esserne parte:

Sapeva di rassomigliare a Ben, eppure (ed era questa la sua disgrazia) la somiglianza riguardava soltanto alcuni tratti, mentre per altri aspetti era diverso tanto dal cugino, quanto dalla stessa Laurence [la bella gentile con cui è sposato] [...] Avrebbe rimbalzato in eterno dall'uno all'altra, sempre rifiutato da entrambi [...].¹⁴

Ben, invece, che ha scelto di non adattarsi ai costumi borghesi, può definirsi “un essere meravigliosamente libero”¹⁵ che non appartiene a niente e a nessuno. E vale la pena insistere su questo senso di libertà, in quanto esso sfida proprio quei valori dominanti di rispettabilità, “importanza” e *bon ton* dei gentili. Ben è sì pronto a tutto per arricchirsi, ma, come per Golder e per il giovane russo incontrato sulla nave, la sua capacità di arrabattarsi, di passare da un affare all'altro, la sua povertà, sono anche espressione di un'energia vitale, quella stessa energia vitale e intraprendenza che i gentili rinnegano in nome di un certo prestigio sociale. Questo piccolo, sporco e affamato avventuriero ebreo è insomma ancora una volta uno Shylock che non nasconde che i soldi sono importanti per uno come lui.

‘Inutili smancerie europee! Il *Signore delle anime* è una risposta alle mistificazioni dell'Occidente. ‘Se ci oltraggiate non dobbiamo vendicarci?’ osserva ancora Shylock” (trad. di Di Leo in Philipponnat, Lienhardt 2011, 230-231; ed. orig. Philipponnat, Lienhardt 2005, 24-26: “Ce n'est pas Asfar qu'elle flétrit dans *Le maître des âmes*, mais la créature négligeable à quoi le réduit l'expression de cordialité, de compassion et de mépris' [...]. Asfar, il le nuance lui-même, n'est pas un métèque, mais 'ce que vous appelez un métèque'. [...] ‘Simagrées inutiles de l'Europe!’ Ce roman est une réponse aux duperies de l'Occident. ‘Si vous nous outragez, est-ce que nous nous vengerons pas?’ observe encore Shylock”; cfr. anche Elena Quaglia che afferma che se nei romanzi némirovskiani “viene messo in scena un atavismo ebraico, esso consiste in un'inquietudine costante, nella paura di essere rifiutato ed escluso” (ed. orig. Quaglia 2017: “si un atavisme Juif est mis en scène, il consiste en une inquiétude constante, en la peur d'être rejeté et exclu”) e tale atavismo sarebbe una conseguenza dell'antisemitismo.

¹³ Trad. di Di Leo in Némirovsky 2008, 168. Ed. orig. Némirovsky 2011 [1940], 645: “Toi [...] qui ne veux rien avoir de commun avec la racaille juive! Attends un peu! Attends! et on te confondra de nouveau avec elle!”.

¹⁴ Trad. *ivi*, 170. Ed. orig. *ivi*, 646: “Il savait qu'il ressemblait à Ben et, cependant (c'était son malheur), il ne lui ressemblait que par quelques traits, et, par d'autres, il était aussi différent de lui que de Laurence elle-même. [...] Il serait éternellement rejeté de l'un à l'autre, sans cesse repoussé par les deux [...]”.

¹⁵ Trad. *ivi*, 159. Ed. orig. *ivi*, 637: “un être merveilleusement libre”.

Citiamo ancora un passaggio di questo romanzo, quello in cui Ada ricorda a Harry la propria origine. Poche righe che mi pare confermino come nell'universo némirovskyano le origini non stiano per l'identità specificamente ebraica, in senso razziale e biologico:

‘Sì ma laggiù... quel che è successo laggiù... forse è più importante di quanto immagina, più importante di tutto il resto, della sua vita qui, del suo matrimonio. Noi siamo nati laggiù, le nostre radici non sono laggiù...’ ‘Intende in Russia?’ ‘No più lontano... più in fondo...’¹⁶

A indicare il mondo delle origini non è qui la Russia, non è nemmeno il nome di un villaggio, non è dunque un luogo che si identifica come una specifica nazione, una terra, un popolo, ma qualcosa di più lontano e di più profondo che potrebbe appunto stare proprio per quella nuda umanità, per quella nudità originaria già suggerita per Golder, che se non è appannaggio degli ebrei è comunque caratteristica di un popolo che non si è mai dimenticato le sue origini, che ha preferito restare se stesso piuttosto che tradirsi.

Anche alla luce delle ultime osservazioni, direi che Irène Némirovsky si richiama alla prospettiva ebraica come alternativa a quella mondana e vigente, ma non ci rappresenta questa alternativa attraverso dei valori etnici o religiosi “positivi”, di contro alla crudeltà del mondo gentile. La realtà ebraica si pone, infatti, per così dire dalle parti del negativo, del vuoto invece che del pieno, della mancanza piuttosto che della presenza, della non-appartenenza e non dell'appartenenza. È in quanto popolo del “non-avere”, del “non-essere” che gli ebrei possono venire contrapposti ai gentili, che hanno, che sono, che pretendono e si illudono di essere e di avere, proprio in quanto credono nella stabilità definitiva dei loro possessi.

La stessa questione dell'assimilazione sta sotto questo segno: essa viene per lo più denunciata come falsa in quanto non significa uguaglianza e fraternità di tutti gli uomini con tutti gli altri, ma è proposta e, magari anche vissuta, come aspirazione al possesso, alle apparenze, al prestigio, al primato. In questa prospettiva, assimilarsi equivale perciò a voler diventare “importanti” volersi distinguere, e porta a rinnegare la propria condizione di *pariah* per credere nel nuovo ruolo di “importante” che si va a ricoprire. E ciò si traduce in quel tradimento delle proprie radici povere, della consapevolezza che l'uomo viene dal nulla e va verso il nulla, per aderire a un modello dove a contare sono i segni della distinzione, il possesso di capitali, siano essi economici o simbolici.

I romanzi némirovskyani denunciano questa illusione e si rifanno, più o meno implicitamente, o più o meno esplicitamente, al mondo delle origini, contrapponendolo al mondo di arrivo, al mondo dei *parvenus*. Implicitamente per la scrittrice gli ebrei sono stati essenzialmente un popolo che ha abitato il deserto, andando in cerca di una terra promessa che non poteva essere quella in cui i gentili credevano di abitare. A un certo punto, però, le giovani generazioni post illuministiche di quel popolo perseguitato hanno creduto che la modernità occidentale fosse quella terra promessa, una terra promessa aperta a tutti e non solo a loro, e perciò hanno creduto di potersi finalmente lasciare alle spalle il deserto (il ghetto, la miseria, la sporcizia, il villaggio, la sinagoga) per assimilarsi. E si sono fidati. Irène Némirovsky, ci ha raccontato della disillusione succeduta a quella illusione, ma il rapporto, sia pure residuale, che è stato mantenuto con il mondo delle origini le ha permesso di non essere solo amara e disincantata.

¹⁶ Trad. ivi, 141. Ed. orig. ivi, 623: “– Oui, mai là-bas... ce qui s'est passé là-bas, c'est peut-être plus important que vous ne le croyez, plus important que tout le reste, que votre vie ici, que votre mariage. Nous sommes nés là-bas, nos racines sont là-bas...”

– Vous voulez dire en Russie?

– Non. Plus loin... Plus profond...”.

Némirovsky ci dice che il *parvenu* non sa, non può, non deve dimenticare il *pariah* che è stato, e che se lo facesse non tradirebbe solo i suoi padri, il suo proprio mondo, ma anche se stesso, il suo sé autentico e contemporaneamente anche la promessa moderna di una uguaglianza vera. Insomma, per questa scrittrice, se la promessa non è stata mantenuta ciò non significa che doveva andare così. I personaggi che hanno creduto all'assimilazione lo hanno fatto non solo per ragioni di successo, prestigio, potere ma anche perché credevano a un'utopia. Ne consegue che i suoi romanzi non stanno sotto il segno del nichilismo, verso cui pure oscillano, ma ci invitano a rivedere le premesse del progetto illuministico e a pretenderne una applicazione più esigente, che sia finalmente all'altezza degli alti obiettivi di quel progetto.

Riferimenti bibliografici

- Anissimov Myriam (2005), Postfazione a *Suite française*, trad. di Laura Guarino Frausin, Milano, Adelphi, 401-415. Ed. orig. (2004), Préface à *Suite française*, in Irène Némirovsky, *Suite française*, Paris, Denoël, 10-30. .
- Arendt Hannah (1946), "Privileged Jews", *Jewish Social Studies*, vol. 8, n. 1, 3-30.
- La Bibbia di Gerusalemme* (2009), commenti di Gianfranco Ravasi, Bologna, Edizioni Dehoniane.
- Némirovsky Irène (2006), *David Golder*, trad. di Margherita Belardetti Milano, Adelphi. Ed. orig. (2011 [1929]), *David Golder*, *Ceuvres complètes*, tome I, Paris, Librairie générale de France.
- (2008), *I cani e i lupi*, trad. di Marina Di Leo, Milano, Adelphi. Ed. orig. (2011 [1940]), *Ceuvres complètes*, tome II, *Les chiens et les loups*, Paris, Librairie générale de France.
- Philipponnat Olivier, Lienhardt Patrick (2011), "La dannazione del dottor Asfar", in Irène Némirovsky, *Il signore delle anime*, trad. di Marina Di Leo, Milano, Adelphi, 221-233. Ed. orig. (2005), "La damnation du docteur Asfar", in Irène Némirovsky, *Le maître des âmes*, Paris, Denoël, 11-28.
- (2007), *La vie d'Irène Némirovsky*, Paris, Grasset-Denoël.
- Quaglia Elena (2017), "Au-delà de la haine de soi juive : la judéité 'd'interrogation' d'Irène Némirovsky", *Rief Revue italienne d'études françaises*, vol. 7, doi: 10.4000/rief.1462.
- Suleiman S.R. (2016), *The Némirovsky Question: the Life, Death and Legacy of a Jewish Writer in the 20th Century French*, New Haven, Yale UP.
- Winnicott Donald (1976 [1965]), *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in Theory of Emotional Development*, London, Hogarth Press.

